



REVISTA

JONATHAN EDWARDS

Volume II · Número 2 · 2022

REVISTA JONATHAN EDWARDS

SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Diretor Geral Ary Queiroz Vieira Júnior

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 2, n. 2
(julho a setembro de 2022)

Publicação online – URL:
<https://www.stjedwards.com/revista>

Trimestral
ISSN 2763-8561

Corpo Editorial

Editor-Chefe: Prof. Jairo Rivaldo

Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

Pareceristas: Especialistas, Mestres e Doutores.

Design Editorial: Stephan de Oliveira

Nota

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação online e trimestral do Seminário Teológico Jonathan Edwards, com objetivo de promover a divulgação de estudos bíblico-teológicos confessionais e ensaios acadêmicos em âmbito interdenominacional.

Endereço para Correspondência

Revista Teológica Jonathan Edwards

Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE

E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

APRESENTAÇÃO

É com alegria que entregamos mais um número da RTJE aos nossos leitores. A edição atual está dividida em três seções, de acordo com os textos aprovados pelos nossos pareceristas.

A primeira seção: *Teologia Filosófica e Apologética*, traz a contribuição de dois dos nossos pós-graduados em Teologia filosófica. No primeiro artigo, “A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girard”, Gileady Leandro aborda alguns dos principais temas da extensa obra teológica de Karl Barth, concentrando-se em questões relacionadas à teologia da cruz, por esta ser o centro convergente de toda sua produção teológica e expõe alguns dos principais temas da obra de René Girard, com ênfase em questões antropológicas relacionadas à crucificação, a interpretação bíblica e algumas de suas afirmações teológicas, sob a perspectiva da teoria mimética. O objetivo do autor é comparar as duas abordagens. No segundo artigo dessa seção, Gustavo Henrique Lira, escreve sobre “O Mal e o Sofrimento na Perspectiva Jansenista: síntese à teologia filosófica de Blaise Pascal”. O artigo tem como objetivo, estudar como o jansenismo observa a questão do mal e do sofrimento, a partir da perspectiva de Cornelius Jansenius, mas em especial, do grande jansenista Blaise Pascal. A proposta é fazer uma síntese teológica-filosófica da causa primária da desordem cósmica, a saber a queda adâmica.

A segunda seção: *Teologia e Teoria Social*, apresenta dois artigos. O primeiro artigo, “Diálogos com Paul Tillich e Simone Weil: uma crítica filosófica cristã ao Marxismo”, escrito por Diogo Souza Magalhães, tem o objetivo de apresentar as visões de dois filósofos cristãos sobre o Marxismo: Paul Tillich e Simone Weil. Em seguida, temos a contribuição do professor Dr. Edjaelson Pedro Silva com o artigo “Johannes Althusius e a Construção da Primeira Filosofia Política Calvinista: um estudo inicial”. O objetivo do texto é estudar a filosofia política em sua principal obra, a partir de conceitos como Simbiótica e Prudência, observando como Althusius se apropria de termos já existentes, fazendo-os dialogar com a fé calvinista e aplicando essa fé na construção de seu sistema político-administrativo.

A terceira seção: *Teologia Bíblica e Hermenêutica*, conta com sete contribuições. O primeiro artigo, “O Desenvolvimento do Gênero Literário Apocalíptico”, escrito pela nossa pós-graduanda, Mayara Godinho, tem como objetivo trazer as opiniões de alguns exegetas a respeito do gênero literário apocalíptico e uma possível hipótese de seu surgimento. Como também, considera a poesia hebraica e o profetismo do Antigo Testamento como parte do desenvolvimento do gênero literário em questão. O segundo artigo, “Cristo e a plenitude templária: uma (re)leitura teológica de Colossenses 1.19”, escrito pelo professor Willian Orlandi, busca fazer uma análise teológica de Colossenses 1.19, levando em conta seus aspectos históricos e literários. A proposta localiza um eco do Salmo 68.16 em Colossenses 1.19 que se torna crucial para o entendimento desse texto, pois implica numa tipologia templária que se concretiza em Jesus. O terceiro artigo, “Uma análise bíblica-teológica das alusões do AT em Cl 1.9-14”, escrito pelo nosso aluno da pós-graduação em Teologia do NT, Otoniel Barbosa de Faria, busca compreender como as possíveis alusões que o apóstolo Paulo faz ao Antigo Testamento são úteis como resposta à heresia colossense. O texto analisa a pericope da oração de Paulo em Colossenses 1.9-14, a fim de demonstrar que há alusões a Isaías, ao tema do Êxodo e a(o) Gênesis, como também uma possível relação entre as três alusões. A quarta contribuição, “Quem sou eu? Quatro Perspectivas sobre o ἐγὼ de Romanos 7. 14-25”, escrito por Carlos Dantas, tem como objetivo oferecer uma argumentação plausível acerca da identidade do “eu” de Romanos 7:14-25. O texto apresenta as visões que defendem a identidade do “eu” como sendo um regenerado, não regenerado e Adão. Por fim, o autor defende a visão de que o ἐγὼ se refere a Israel e o apóstolo direciona sua argumentação para aqueles judeus que queriam conquistar a salvação por meio da observância da lei mosaica. No quinto artigo, “Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções”, de Fabricio Luís Lovato, são apresentados argumentos que fundamentam a posição de que o “chifre pequeno” de Dn 8 é o rei Antíoco IV Epifânio e respondidas dezoito objeções levantadas contra ela. no sexto artigo, “A Relação de Dependência da Carta aos Efésios da Carta aos Romanos”, de mais um dos nossos pós-graduandos em NT, Leonardo Fabiano, busca responder se Efésios depende de Romanos. Para responder a essa questão, o autor utiliza o método qualitativo descritivo e exploratório a fim de buscar os elementos que mostram a dependência da carta aos Efésios da carta aos Romanos e como eles ocorrem. Por fim, o sétimo artigo, “Buscando o Significado das Escrituras”, escrito pelo pós-graduando em

NT, Natanael Diogo, apresenta uma introdução à hermenêutica bíblica. O texto tem caráter introdutório e sistemático, mas é muito útil para que se chegue a uma compreensão razoável do texto sagrado.

Esperamos em oração que esses textos sejam úteis como fonte de pesquisa e subsídio para líderes cristãos que atuam em ministérios eclesiais, para-eclesiais e acadêmicos. Nossa missão é justamente chegar a esses irmãos e irmãs. Bons estudos.

Prof. Jairo Rivaldo da Silva

Editor Chefe

SUMÁRIO

Seção I: TEOLOGIA FILOSÓFICA E APOLOGÉTICA

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girard
Gileady Leandro 8

O Mal e o Sofrimento na Perspectiva Jansenista: síntese à teologia filosófica de Blaise Pascal
Gustavo Henrique 31

Seção II: TEOLOGIA E TEORIA SOCIAL

Diálogos com Paul Tillich e Simone Weil: uma crítica filosófica cristã ao Marxismo
Diogo Souza 43

Johannes Althusius e a Construção da Primeira Filosofia Política Calvinista: um estudo inicial
Edjaelson Pedro da Silva 60

Seção III: TEOLOGIA BÍBLICA E HERMENÊUTICA

O Desenvolvimento do Gênero Literário Apocalíptico
Mayara Godinho Borges de Brito 74

Cristo e a plenitude templária: uma (re)leitura teológica de Colossenses 1.19
Willian Orlandi 90

Uma análise bíblico-teológica das alusões do AT em Cl 1.9-14
Otoniel Barbosa 107

Quem sou eu? Quatro Perspectivas sobre o ἐγὼ de Romanos 7. 14-25
Carlos Dantas 130

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções
Fabricio Luís Lovato 151

A Relação de Dependência da Carta aos Efésios da Carta aos Romanos
Leonardo Fabiano 185

Buscando o Significado das Escrituras
Natanael Diogo 200

SEÇÃO I: TEOLOGIA FILOSÓFICA E APOLOGÉTICA

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girard

Gileady Leandro Pereira da Silva[1]

Resumo: O presente artigo versa sobre a teologia da cruz na obra do teólogo suíço Karl Barth (1886 – 1968) em diálogo com o pensamento do antropólogo francês René Girard (1923 – 2015). Preliminarmente, trataremos brevemente sobre o aspecto dual da crucificação. Em um segundo momento, abordaremos alguns dos principais temas da extensa obra teológica de Karl Barth, concentrando-nos em questões relacionadas à teologia da cruz, por esta ser o centro convergente de toda sua produção teológica. Posteriormente, exporemos alguns dos principais temas da obra de René Girard, com ênfase em questões antropológicas relacionadas à crucificação, a interpretação bíblica e algumas de suas afirmações teológicas, sob a perspectiva da teoria mimética. Em sequência apresentaremos através de uma abordagem comparativa entre ambos os autores, a crucificação como a manifestação suprema do Deus não violento. Concluiremos com uma análise crítica a partir das Escrituras sobre o tema desenvolvido bem como sua aplicação para as igrejas hodiernas.

Palavras-Chave: Barth, Girard, Teologia da Cruz, Teoria Mimética, Crucificação.

Abstract: This article deals with the theology of the cross in the work of the Swiss theologian Karl Barth (1886 – 1968) in dialogue with the thinking of the French anthropologist René Girard (1923 – 2015). Preliminarily, we will briefly deal with the dual aspect of the crucifixion. In a second moment, we will approach some of the main themes of Karl Barth's extensive theological work, focusing on issues related to the theology of the cross, as it is the convergent center of all his theological production. Thereafter, we will expose some of the main themes of René Girard's work, with emphasis on anthropological issues related to the crucifixion, biblical interpretation and some of his theological statements, from the perspective of mimetic theory. In sequence, we will present, through a comparative approach between both authors, the crucifixion as the supreme manifestation of the non-violent God. We will conclude with a critical analysis from the Scriptures on the theme developed as well as its application to today's churches.

Keywords: Barth, Girard, Theology of the Cross, Mimetic Theory, Crucifixion.

INTRODUÇÃO

Ao estudarmos a crucificação de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo de acordo com o relato dos evangelhos, é provável que seja suscitada uma interrogação que merece a devida apreciação sobre a possibilidade de a teologia da cruz prescindir as narrativas de sangue e violência. Este artigo versa sobre a teologia da cruz na obra do teólogo suíço Karl Barth (1886 – 1968) em diálogo com o pensamento do antropólogo francês René Girard (1932 – 2015), mostrando que o absoluto triunfo da graça revelada na teologia da cruz é o único antídoto permanente contra a violência.

Preliminarmente faremos uma abordagem pressupondo, que existe um aspecto dual na crucificação, interpretando-a pelos cânones da inspiração e infalibilidade das Escrituras e suplementarmente por métodos histórico-críticos, à semelhança do método girardiano.

Em seguida, abordaremos alguns dos principais temas da extensa obra teológica de Karl Barth, concentrando-nos em questões relacionadas a teologia da cruz, por esta ser o centro convergente de toda a sua produção teológica, como preleciona o mestre da Basileia na sua *Magum Opus - Church Dogmatics*:

[...] Tudo em última análise depende deste ponto, e lembramos que não é uma teoria ou noção, mas o evento concreto no cerne de toda realidade cristã e a verdade dada pelo Filho de Deus: sua encarnação, humilhação e obediência à morte e morte de cruz. (BARTH, 2009, p.71).

Doravante, será apresentado alguns dos principais temas da obra de René Girard, no entanto, para este ensaio nos concentraremos em questões antropológicas relacionadas a crucificação, a interpretação bíblica e algumas afirmações teológicas do mesmo, sob a perspectiva da teoria mimética. Posteriormente, será esboçado através de uma abordagem comparativa entre ambos os autores, a crucificação como a manifestação suprema do Deus não violento. Concluiremos com uma análise crítica a partir das Escrituras sobre o tema desenvolvido bem como sua aplicação para as igrejas hodiernas.

1. O ASPECTO DUAL DA CRUCIFICAÇÃO

O Deus *Crucifixus* está no âmago das narrativas evangélicas que encerram todo o enredo temporal da História da Salvação, e desvelam o drama da consumação do plano divino através dos séculos na Paixão de Cristo, ordinariamente intitulada nestes termos desde

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

os Pais Latinos, que resumidamente denominam nesta expressão os “[...] sofrimentos e humilhações infligidas ao Senhor Jesus Cristo, e que culminaram em sua morte vicária no Calvário”. (ANDRADE, 2004, p. 291). No contexto bartiano falar sobre a eterna obra redentora é uma conjectura *sine qua non* para a compreensão das Escrituras, como Barth preleciona abreviadamente:

Esse tempo concretizado que é idêntico a Jesus Cristo, esse evento absoluto em relação a qual todo outro evento não é real ou deixou de ser; esse “Está consumado!”, esse Deus para o qual não há analogias, é a revelação atestada na Bíblia. Entender a Bíblia do começo ao fim, de verso em verso, é entender como tudo nela se relaciona com isto, como seu centro visível e invisível. (BARTH, 2009. p. 114).

Entrementes, cabe-nos aqui pontuar que suplementarmente podemos compreender este acontecimento sob a interpretação de métodos histórico-críticos a semelhança da exegese girardiana. Pressupondo essa dualidade podemos interpretar as narrativas do Gólgota sob as luzes da hermenêutica cristã pautada em valores credo apostólicos tradicionais e conservadores e suplementarmente o estudar sob a interpretação de outras correntes metodológicas, de tal sorte que ainda que tentem esvaziar a perspectiva teológica e falar da crucificação como mero fato histórico, é impossível tirar-lhe sua relevância. O historiador ao olhar para o passado verá a cruz e certamente arrematará que “[...] a morte de Jesus por crucificação é tão certa quanto qualquer fato histórico pode ser”. (MCDOWELL, 2012, p. 142).

A narrativa joanina da Paixão reitera a historicidade da obra vicária do Salvador: “Pilatos o entregou para ser crucificado”, (Jo 19.16, Bíblia de Jerusalém), ao que Barth observa, “[...] em virtude do nome de Pôncio Pilatos estar conectado com ele, a vida e a paixão de Jesus Cristo é um evento na mesma história mundial na qual nossa vida também acontece”. (BARTH, 2006, p. 152).

Nestes termos, no desenvolvimento deste texto sintetizaremos a abordagem que estes intelectuais fazem da crucificação de Jesus Cristo em seus múltiplos aspectos teológicos e antropológicos, analisando o aspecto vertical e o aspecto horizontal da crucificação,

acentuando as distinções entre o evangelho e o mito, o sagrado e o profano, o divino e o humano, a não violência e a violência do evento mais dramático e sublime da História.

A dualidade da crucificação não reside no espetáculo, no escândalo, mas em Deus. Deus foi crucificado. O Deus-Homem sentiu na pele as maiores humilhações que se podem infligir a um homem em sua vida e sua morte. Cícero, o grande orador da Antiguidade, descreveu como “[...] o pior extremo das torturas infligidas a escravos” (SWINDOLL, 2008, p. 261), para ele “atar um cidadão romano é um crime, açoitá-lo é uma abominação, torturá-lo é quase um ato de assassinato. Crucificá-lo é – o quê? Não há palavra adequada para descrever este ato tão horrendo”. (Ibid.) Tácito a chamou de “uma morte desprezível”. (Ibid.). Esse suplício é descrito por Andrade nos seguintes termos:

A crucificação no contexto histórico do Novo Testamento, era a penalidade máxima destinada aos infratores que não usufruíam dos privilégios da cidadania romana. Os cidadãos romanos eram condenados a uma morte mais rápida: a decapitação. Introduzida, ao que parece, pelos persas, a crucificação constituía-se na mais indigna e dolorosa forma de execução. Consistia na elevação do condenado num madeiro, onde ficava a agonizar por vários dias. Era uma morte lenta e, indescritivelmente dolorosa. Em Jerusalém, as mulheres piedosas ofereciam vinho misturado à mirra para aliviar o sofrimento àqueles infelizes. Costumava-se também quebrar as pernas aos malfeitores para apressar-lhe a morte, principalmente quando aproximava-se o sábado judaico. (ANDRADE, 2004, p. 125).

2. A TEOLOGIA DA CRUZ EM KARL BARTH

Estudar o pensamento de Karl Barth é um trabalho árduo, não sem razão, afinal estamos diante de um dos maiores teólogos de toda a história do pensamento cristão. Como preleciona William Hordern, a teologia de Barth não é fácil de ser resumida, pelo fato de que “tem escrito mais que qualquer outro teólogo desde Tomás de Aquino”. (HORDERN, 2003, p. 167). Sua obra mais extensa, a *Church Dogmatics*, “[...] segundo Eberhard Busch, é uma obra de 9.185 páginas, em letra miúda, mesmo incompleta”. (FILHO, 2015, p. 52).

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

Ressaltemos ainda outra dificuldade para resumir o pensamento bartiano:

[...] consiste no fato de que seu pensamento passou por mudanças muito significativas. Ele costuma ressaltar que a teologia é um esforço finito e humano de compreender a Deus e exige que se mantenha constante reforma e revisão de conceitos. A Teologia deve levar em consideração as condições contemporâneas. Nunca bastará que simplesmente se repita o que disseram os teólogos do passado. Eles foram, realmente grandes, pelo fato de que fizeram aplicação da Palavra de Deus atendendo às exigências da sua época. Em vez de ficarmos repetindo suas ideias, o que temos de fazer é realizar para nosso tempo o que eles entenderam necessário para o tempo quando viveram. Barth insiste que seus alunos leiam muito, tendo a Bíblia numa das mãos e os jornais na outra. (HORDERN, 2003, p. 167).

Outro ponto relevante que deve ser levado em consideração neste sentido é a devida compreensão de suas concepções dentro de uma linha temporal adequada. O teólogo brasileiro Manoel Bernadino nos revela que por “[...] desconhecer os diferentes Barth através dos tempos e que foi se renovando a cada novo período é que se comete injustiças contra o seu pensamento”. (FILHO, 2015, p. 52). A periodização da obra de Barth, que nos interessa neste artigo é a da maturidade, da *Church Dogmatics* (1932 em diante), do *Credo*, obra que originalmente foi publicada em 1935 (BARTH, 2005, p. 9) e *Esboço de uma Dogmática* de 1946 (BARTH, 2006, p. 4). Por isso é pertinente o comentário de Paul Tillich: “A grandeza de Barth consiste em que ele sempre de novo se corrige a si mesmo à luz da ‘situação’. Ele tenazmente tenta não se tornar um seguidor de si mesmo”. (FILHO, 2015, p. 54).

Nestes termos, para ilustrarmos a relevância desta observação, vejamos o que diz Barth na sua obra *Carta Aos Romanos* antes de sua fase madura:

À medida que o nosso mundo [temporal] for tocado pelo outro mundo [de Deus] através de Jesus, deixa ele de ser histórico, temporal, material, diretamente perceptível: Jesus é “poderosamente estabelecido como Filho de Deus, pelo Espírito Santo, através da sua ressurreição de entre os mortos”.

Este estabelecimento de Jesus é o seu verdadeiro significado e como tal não pode ser verificado historicamente. Jesus, como o Cristo, o Messias, é o final dos tempos. Ele só pode ser entendido [compreendido], como paradoxo— (Kierkegaard), como vencedor — (Blunhardt), como pré-história. (Overbeck). Jesus, como Cristo, é o plano desconhecido que corta o nosso, perpendicularmente, vindo do alto. Do ponto de vista histórico, Cristo só pode ser entendido como problema, um mito; ele traz o universo do Pai, do qual nada conhecemos, nem podemos vir a conhecer, através da história. (BARTH, 2008, p. 30).

Entretanto, podemos observar que a obra tardia de Karl Barth acentua que alguns conceitos constantes na *Carta Aos Romanos* passam por processos de revisão. Na *Church Dogmatics*, renuncia Barth, “posições que assumira na *Carta Aos Romanos* e que, infelizmente, muitos autores mal informados continuam a repetir como se fora sua última palavra”. (FERREIRA. 1980. p.78).

A temática deste artigo é um exemplo perfeito sobre esta mudança paradigmática na obra bartiana. Para descrevermos a teologia da cruz na obra de Karl Barth é imprescindível determinarmos que esta noção só pode ser definida e compreendida através da constante observação de seus múltiplos aspectos. Isto posto, vejamos algumas características marcantes deste tema.

A *theologia crucis* inicialmente se revela como a ação concreta de Deus na História. “No sentido do testemunho apostólico, a crucificação de Jesus Cristo é a ação concreta do próprio Deus”. (BARTH, 2006, p. 164). Assertivas similares apontam para o Deus *Crucifixus* como ação concreta de Deus na História, não mais Deus como o Totalmente Outro tão característico da *Carta Aos Romanos*:

O nome em conexão com a Paixão de Cristo deixa inequivocamente claro que esta Paixão de Jesus Cristo, este desvelar da rebelião do homem e da ira de Deus, apesar da sua misericórdia, não aconteceu no céu ou em algum planeta remoto, ou mesmo em algum mundo das ideias; aconteceu em nosso tempo, no centro da história mundial na qual nossa vida humana é vivida. Portanto não devemos escapar desta vida. Não devemos alçar vôo para uma terra melhor, para alguma

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

altura ou outro lugar desconhecido, nem para outra Terra do Faz-De-Conta espiritual, nem para um conto de fadas cristão. Deus veio para nossa vida em sua mais completa amabilidade e temor. Que a Palavra se fez carne também significa que ela se tornou temporal, histórica. (BARTH, 2006, p. 154 - 155).

O tema central da teologia de Barth na sua fase madura é a crucificação. Foi nesse período, que ele “[...] estabeleceu o ponto de contato entre o eterno e o temporal”. (FILHO, 2015, p. 25). Deus e o homem se encontram na cruz. É rumo à cruz que Jesus Cristo, o Deus-Homem, vem ao nosso encontro na História.

A *theologia crucis* relaciona toda as partes da *Dogmática* para seu centro Cristológico, como o *loci essendi* de toda à sua obra: “A dogmática só é possível como *theologia crucis*.” (BARTH, 2009, p. 13). Assim, não há que se falar em Teologia à parte da crucificação. Eis a provável chave hermenêutica da obra bartiana, “[...] o evento concreto no centro de toda a realidade e verdade cristãs, a autodoação do Filho de Deus, Sua humilhação, encarnação e obediência até a morte, mesmo a morte de cruz”. (Apud). Dos prolegômenos ao estudo das profecias. Da exegese ao aconselhamento pastoral, o elo fundamental entre os mais distintos blocos teológicos é sem sombra de dúvida, a crucificação:

A cristologia [...] ocupa lugar central em sua dogmática. Visto não ser possível qualquer contato entre o divino e o humano a não ser na encarnação, o resultado é que todas as questões no campo da dogmática são relacionadas com a cristologia. A relação entre Deus e o homem – o tema básico da teologia – foi demonstrada em Cristo de modo exemplar. (FERREIRA, 2003, p. 50).

Em Barth a *theologia crucis* é vista como parte da *theologia gloriae*, unificando correntes teológicas distintas, assim:

[...] não devemos erigir e confirmar qualquer oposição; pois não há nenhuma *theologia crucis* que não tenha seu complemento na *theologia gloriae*. É evidente que não há nenhuma Páscoa sem a Sexta feira da Paixão, mas do mesmo

modo não há Sexta-feira da Paixão sem a Páscoa! (BARTH, 2006, p.162).

A História da Salvação e consequentemente a História da Paixão não se encerra com a morte e o sepultamento do Senhor Jesus, mas sublima-se com Sua ressurreição. O Deus *Crucifixus* foi visto por multidões na sua humilhação, enquanto esteve pendurado no madeiro, porque de acordo com a narrativa evangélica esta aconteceu próximo ao período pascoal e neste período, “[...] vinham multidões de regiões distantes da Palestina e até de províncias estrangeiras para trazer suas ofertas e juntar-se ao culto festivo. Josefo relata que, por ocasião da Páscoa, a população total de Jerusalém chegava a três milhões”. (TENNEY, 2008, p. 105).

Mas o testemunho das multidões também foi dado com relação ao Deus *Resurrexit*, de acordo com a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, “[...] apareceu a mais de quinhentos irmãos”, (Bíblia de Jerusalém, 15.6).

A relação entre a crucificação e a ressurreição se expressa “[...] no mistério da Encarnação que se desdobra no mistério da Sexta-feira Santa e da Páscoa”. (BARTH, 2006, p.160). O milagre da ressurreição nos dizeres de Barth:

[...] consiste em dois fatos que se relacionam conjuntamente e que, ao menos, na opinião de todas as testemunhas do Novo Testamento, não são explicáveis na presunção de fraude ou decepção, ou pela possibilidade de uma mera visão, aquele de que o sepulcro no qual Jesus foi sepultado na Cruz na Sexta-Feira da Paixão foi encontrado vazio no terceiro dia; o outro em que o Próprio Jesus “aparece”, como a expressão característica coloca, aos Seus discípulos como visivelmente, audivelmente e tangivelmente vivo. (BARTH, 2005, p. 138 – 139).

A *theologia crucis* revela o absoluto triunfo de Jesus Cristo sobre o mal, que se sublimará na vitória escatológica. Sendo a problemática do mal uma temática presente nas obras de praticamente todos os grandes nomes da teologia cristã, também foi tratado no contexto da obra bartiana. Sobre o tema da existência do mal e sua relação com a crucificação, a definição mais objetiva sobre o assunto nos mostra que: “o verdadeiro *Nichtige* é o que trouxe Jesus Cristo à cruz, e que Ele ali derrotou”. (WÜTHRICH, 2021, p. 8).

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

Esta temática foi abordada especificamente na seção 50 da *Dogmática*, sob o título, *God and Nothingness* em inglês, que pode ser traduzido como Deus e o nada, e *Gott und das Nichtige* em alemão, que pode ser traduzido como Deus e o vazio. Nesta seção, de forma magistral, Barth avalia o assunto sob perspectivas distintas e dentro de um contexto mais amplo, sem fugir de questões filosóficas e teológicas, porém sem perder de vista o *loci essendi* de sua obra tardia. Assim, o cerne da questão é o triunfo de Jesus Cristo sobre o mal, o vazio, o nada:

É Jesus Cristo, Deus em Sua pessoa, que como Senhor Vitorioso arrasa o abismo do nada e seus astutos poderes. É a história de Seu conflito, o Reino de Deus que provém de Si como luz e, portanto, a história de Sua humilhação à morte de cruz e Sua ressurreição e exaltação à destra do Pai. (BARTH, 2009, p. 242).

A batalha foi vencida. O Reino de Deus já está entre nós. No Gólgota, temos a vitória suprema sobre o mal. Jesus venceu o mal e seus poderes malignos na cruz:

Ouvimos, quando falamos da Cruz de Cristo e Ressurreição, que a batalha foi vencida, o relógio está parando, mas Deus ainda tem paciência, Deus ainda está esperando. Para este tempo da sua paciência ele colocou a Igreja no mundo, e o significado deste último tempo é, que ele está repleto da mensagem do Evangelho e que o mundo tem seu mandamento, para ouvir esta mensagem. Podemos chamar este tempo que irrompeu com a Ascensão de Jesus aos céus, 'o tempo da Palavra', talvez também o tempo do abandono e, em certo sentido, da solidão da Igreja na terra. É o tempo no qual a Igreja está unida com Cristo apenas na fé e pelo Santo Espírito; é o tempo interino entre sua existência terrena e seu retorno em glória [...] (BARTH, 2006, p. 182).

Esta perspectiva é crucial para compreensão da obra expiatória, porque em síntese, “[...] temos em Barth um farto emprego da linguagem de “vitória”: Jesus é o Vitorioso sobre os poderes das trevas [...] Jesus é o Rei Vitorioso”. (FERREIRA, 2003, p. 18).

Entre a obra vitoriosa consumada pelo Deus *Crucifixus* e Sua volta como o Deus *Resurrexit*, está o momento do exercício da longanimidade de Deus. O relógio escatológico aponta para a última hora e os opositores de Deus sabem que tem pouco tempo. Esse tempo interino uni o passado e o futuro sob a perspectiva da volta gloriosa do Senhor Jesus. É neste sentido que o teólogo brasileiro Manoel Bernadino reitera:

A escatologia de Barth não trata da doutrina das últimas coisas. Tanto que, se ele tivesse continuado sua Dogmática, a última parte – a quinta – teria se chamado Doutrina da Redenção. Sua escatologia parte do mote: Jesus é Vencedor! (FILHO, 2015, p. 95).

O mal, o *nichtiges*, a *nothingness*, a oposição a Deus, a noite, as trevas, a escuridão, o nada, o vazio, só são conhecidos por causa da obra salvadora de Jesus. O mal absoluto em quaisquer acepção da palavra foi revelado e derrotado na cruz. A Graça Encarnada triunfou sobre o mal. O teólogo Matthias D. Wüthrich, faz apontamentos relevantes sobre o tema, acentuando que:

[...] o verdadeiro *Nichtiges* só pode ser compreendido na história de Cristo; só é reconhecido na medida em que já foi derrotado na cruz de Cristo. [...] no Gólgota, Deus usou a *Nichtige* como um instrumento para derrotar a *Nichtige*. (MASSMANN, 2022).

Para os cristãos, a crucificação é a manifestação suprema da sabedoria e do poder de Deus. Deus manifesta na cruz sua sabedoria e seu poder destruindo o mal:

A graça de Deus e a onipotência de Deus são idênticas. Nunca devemos entender uma sem a outra. Aqui, mais uma vez, temos de lidar com a revelação do mistério da Encarnação, que este homem é o Filho de Deus e o Filho de Deus é este homem. Jesus Cristo tem este lugar, esta função sobre todos nós, e ele as tem na realidade final. Ele está em relação a Deus como o

Único para o qual o poder de Deus é absolutamente confiado; como um Governador ou um Primeiro Ministro, para quem seu Rei transferiu todo seu poder. Jesus Cristo fala como Deus e age como Deus; e reciprocamente, se quisermos saber da fala e ação de Deus, precisamos apenas olhar para esse homem. Esta identidade de Deus e homem em Jesus Cristo é o conhecimento, a revelação do conhecimento, pelo qual a obra de Jesus Cristo, cumpriu-se de uma vez por todas, alcançou sua conclusão. (BARTH, 2006, p. 180).

3. A CRUCIFICAÇÃO DE CRISTO EM RENÉ GIRARD

Preliminarmente, convém abordar alguns aspectos relevantes do pensamento do antropólogo francês René Girard, cuja teoria, nos dizeres de Jairo Rivaldo, tem a pretensão de explicar o surgimento da cultura e de todas as instituições através do que ele denominou de “desejo mimético” e do “mecanismo do bode expiatório”. (SILVA, 2020, p. 138).

A teoria mimética esboça uma teoria das relações humanas, assim, apresenta uma base conceitual ampla, que busca compreender, dentre outras temáticas, as origens da cultura humana e as estruturas sociais, tomando como fundamento o desejo mimético.

A teoria girardiana ressalta a importância da *mimesis*, da imitação no desejo humano, reiterando que, “[...] longe de ser algo autêntico, o desejo humano é baseado no processo de imitação: o homem deseja pelos olhos de outrem”. (BARBOSA E JUNIOR, 2012, p. 234).

A percepção clássica sobre o desejo compreende a ideia de que o ser humano é propenso à imitação desde a infância. Porém, esta perspectiva ganha um amplo contorno em Girard, para o qual, a *mimesis* não se limita as manifestações externas de comportamento, antes, revela a essência do nosso desejo, como leciona Laise Pinheiro:

O mimetismo desejante é capaz de dar conta de um desenvolvimento lógico do desejo e supera o nível de representação e imitação de gestos, atitudes e maneiras a que

se reduziu tradicionalmente a mimesis: o que o desejo imita, o que pede emprestado do modelo, é o desejo mesmo, com uma imediatez quase osmótica. (PINHEIRO, 2016, p. 45).

Para Girard todo desejo é mimético ou triangular, e para compreendê-lo precisamos colocar em cada vértice desta figura geométrica os elementos que a consubstanciam, assim, na base estão presentes as figuras do sujeito que deseja e do objeto desejado, no vértice superior, o modelo ou o mediador do desejo, ao que explica Richard Golsan:

Girard afirma, em suma, que nossos desejos não são inatos ou autônomos, mas copiados dos outros. **Se desejo um objeto** em particular, não o cobiço por aquilo que é, e sim porque imito o desejo de alguém que optei por tomar como **modelo**. Essa pessoa – seja ela real ou imaginária, lendária ou histórica – se converte em mediador de meu desejo, e então me envolvo numa relação essencialmente triangular. (GOLSAN, 2014, p. 26).

Os estudos de Girard sobre esta temática o conduziram a fazer ponderações mais amplas, buscando sob a perspectiva mimética a compreensão dos fenômenos sócios culturais. Assim, na tentativa de ponderar sobre a influência “[...] do desejo mimético sobre o desenvolvimento da cultura e das instituições sociais, Girard se viu obrigado a lidar desde o início com um problema enorme: o potencial destrutivo do desejo mimético”. (GOLSAN, 2014, p.59).

Este aspecto destrutivo do desejo e sua relação com a violência, foi dissertado na sua *Opus Magnum, A Violência e o Sagrado*, e posteriormente na totalidade de sua obra. Girard em seu conjunto teórico lida com temas relacionados com “[...] as causas da violência nas sociedades pré-estatais e sua análise genealógica das instituições culturais a partir dos ritos sacrificiais”. (SILVA, 2020, 131). O cerne do pensamento girardiano, neste livro, é a gênese da violência mimética presente em todas as sociedades arcaicas e atuais. Violência esta, que só pode ser aplacada com mais violência, de tal forma que a mesma se perpetua com seus efeitos miméticos por toda a sociedade:

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

Parece que sempre chega um momento no qual só é possível opor-se à violência com uma outra violência; nesta ocasião, pouco importa ter sucesso ou fracassar, pois é sempre ela que ganha. A violência tem extraordinários efeitos miméticos, tanto diretos e positivos quando indiretos ou negativos. Quanto mais os homens tentam controlá-la, mais fornecem-lhe alimentos; a violência transforma em meios de ação todos os obstáculos que se acredita colocar contra ela. Assemelha-se a uma chama que devora tudo o que se possa lançar contra ela para abafá-la. (GIRARD, 2008, p. 45).

Nestes termos, a violência tende a se generalizar dentro do ciclo mimético. A violência sob a perspectiva girardiana põe em funcionamento o “mecanismo do bode expiatório”. Esta expressão foi extraída do contexto das religiões da antiguidade, que buscavam no sacrifício, seja de animais ou de pessoas, o mecanismo para o abrandamento da ira dos deuses em meio a crises naturais ou sociais, para assim obter a sua benesse, e estabelecer a ordem social, apaziguando aquelas sociedades. A crise e o caos social encontram neste mecanismo a sua solução. Em suma:

Para que se compreenda o mecanismo do bode expiatório, Girard declara ser necessário examinar apenas a natureza da violência e o processo mimético. O bode expiatório desempenha o papel de vítima substituta para todos os membros da comunidade. Além disso, essa canalização da violência pode ser atribuída ao desejo mimético. Ao imitarem uns aos outros, os membros da comunidade copiam a violência alheia e tomam como objeto de sua violência o foco para o qual as hostilidades do modelo se dirigem. Ao início desse processo segue-se uma reação em cadeia; logo, todos os membros da comunidade estarão se valendo de uma mesma válvula de escape para suas energias hostis – o bode expiatório. (GOLSAN, 2014, p. 66).

Na teoria girardiana o mecanismo do bode expiatório está na origem das instituições sociais, sejam elas religiosas ou seculares. Assim, a rota da violência termina no “todos contra

um”, afinal, usando um “pouco” de violência contra uma pessoa é possível salvar todas as outras. Logo, os demais ficam em paz uns com os outros, polarizados contra a única vítima, e fazendo com que uma comunidade em crise preserve o seu equilíbrio:

Segundo a teoria mimética, os mitos refletem um contagioso processo de desordem que culmina na morte ou na expulsão de uma vítima. O agravamento da rivalidade mimética a que tendem as sociedades arcaicas desencadeia todo tipo de desordem, até o momento em que sua própria intensidade gera uma polarização unânime contra uma vítima mais ou menos aleatória. Deixando-se levar pelo mimetismo, toda a comunidade se une e, por conseguinte, as desconfianças mútuas deixam de existir. A paz retorna. (GOLSAN, 2014, p. 207).

Eis a face da violência originária, utilizada na teoria mimética para explicar a origem dos mitos com suas narrativas sacrificiais e sanguinárias. Assim as narrativas de sangue e violência, própria dos mitos da Antiguidade iluminam toda sua obra, porém, em sua vasta produção intelectual, Girard se debruça tardiamente sobre os textos bíblicos, desenvolvendo uma possível hermenêutica histórico-crítica com base na teoria mimética. Ele apresenta inicialmente esta abordagem nos livros *O Bode Expiatório* em 1982 e *A Rota Antiga dos Homens Perversos* em 1985 (KIRWAN, 2015, p. 245).

A abordagem que Girard faz das Escrituras, nos remonta ao método histórico-crítico, amplamente utilizado no contexto das obras de teólogos liberais e neo-ortodoxos, porém, convém sublinhar que esta é vista com ressalvas pela linha ultraconservadora. Em linhas gerais a “[...] crítica histórica como disciplina se preocupa com a historicidade dos eventos descritos no texto”. (DEMOSS, 2004 p. 54). Karl Barth nos apresenta uma preciosa lição sobre a temática das múltiplas abordagens hermenêuticas das Escrituras:

O método histórico-crítico aplicado ao estudo da Bíblia, prepara a mente o que é sempre útil; porém, se eu fora constrangido a optar entre esse método e a arcaica doutrina da inspiração eu, decididamente, escolheria por esta, pois ela é, de

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girard

direito, maior, mais profunda e mais importante; porque a inspiração visa ao próprio processo do entendimento sem o que toda e qualquer estruturação do raciocínio se torna vã. (BARTH, 2009, p.13).

Numa conjuntura girardiana esta abordagem crítica das Escrituras, é perceptível em sua obra, visto que, “[...] em muitos aspectos a teoria de Girard é uma tentativa de ler a Bíblia novamente à luz dos “mestres da suspeita”, como Freud e Nietzsche.” (KIRWAN, 2015, p. 142). Esta apreciação é vista nos livros supracitados, e neles, René Girard desenvolve considerações sobre as passagens bíblicas que se prestam a essa nova leitura, ou seja, interpreta o texto bíblico, tendo como pressuposto a teoria mimética. Segue um exemplo notável desta visão, à partir de uma passagem joanina:

De fato, pode-se dizer que a antropologia fundamental de Girard é uma reflexão sobre uma única citação bíblica, João 11. 49 – 52, que declara, com a típica ambiguidade joanina, que Jesus tanto é, como não é, um bode expiatório: Um deles, porém, Caifás, que era Sumo Sacerdote naquele ano, disse-lhes: “Vós nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda?”. Não dizia isso por si mesmo, mas sendo Sumo Sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus iria morrer pela nação – e não só pela nação, mas também para congregar na unidade todos os filhos de Deus dispersos. (KIRWAN, 2015, p. 142).

O mecanismo do bode expiatório está presente no contexto da crucificação de Cristo, atuando de forma inconsciente na vontade das multidões que estavam presentes, que direcionaram toda sua violência contra o Cordeiro de Deus. Como diz Girard, no seu livro *O Bode Expiatório*:

Se os evangelhos revelam, como sustento, o mecanismo do bode expiatório, sem o designar com o mesmo termo que nós, sem dúvida, mas nada omitindo daquilo que é preciso saber dele para se proteger de seus efeitos insidiosos, para

descobri-lo em todo lugar em que ele se esconde e sobretudo em nós mesmos, deveríamos neles encontrar tudo aquilo que depreendemos desse mecanismo nas páginas precedentes e particularmente sua natureza inconsciente. Sem tal inconsciência, que está profundamente unida à sua crença sincera na culpabilidade da vítima, os perseguidores não deixariam encerrar na representação persecutória. Existe aí uma prisão da qual eles não vêem os muros, uma servidão tanto mais total por se tomar como liberdade, uma cegueira que se crê perspicácia. A noção de inconsciente pertence aos evangelhos? O termo não aparece neles, mas a inteligência moderna reconhecera imediatamente a coisa, caso ela não estivesse paralisada e amarrada diante desse texto pelos fios liliputianos da piedade e da antipiedade tradicionais. A frase que define o inconsciente persecutório figura no próprio coração do relato da paixão, no evangelho de Lucas, e é o célebre: Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem (Lc 23,34). (GIRARD, 2004, p. 146).

A Paixão de Cristo sublima de forma incomparável, o ápice da presença do mal entre os homens em termos bartianos. Este é o aspecto da profanação presente no Gólgota. Na cruz, estava o Deus Crucificado, escolhido unanimemente como a vítima expiatória, pelas multidões que gritavam: “Crucifica-o”! (Bíblia de Jerusalém, Jo 19.15). Este grito, que se irrompeu no contexto da condenação de Cristo, desvela a presença hostil e violenta do mecanismo girardiano. Violência esta engendrada unanimemente contra o Senhor Jesus. O poder violento do ciclo mimético estava em curso, o desejo de Caifás se estendeu às multidões, estas arrastaram Pilatos, sua esposa, levaram a dispersão dos discípulos e forçou o apóstolo Pedro a negar qualquer relação com Jesus, por temor de padecer do mesmo destino. Ao tratar estes aspectos, Girard reitera:

Pilatos é o verdadeiro detentor do poder, mas acima dele temos a multidão. Uma vez mobilizada, ela o arrebatava de modo absoluto, arrasta as instituições sociais atrás de si e as obriga a nela se dissolverem. Aqui temos, portanto, a unanimidade do assassinio coletivo gerador de mitologia. Esta multidão é o grupo em fusão, a comunidade que literalmente

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girard

se dissolve e não pode mais se soldar novamente a não ser a expensas de sua vítima, seu bode expiatório. (GIRARD, 2004, p. 140).

A dramática história da Paixão de Cristo em seu aspecto horizontal, temporal, histórico e humano, está repleta de traição, mentiras, ódio, e toda forma de violência. Entretanto, a história da salvação tem como ápice um ato vertical e perpendicular do próprio Deus Encarnado renunciando a violência na cruz e expondo ao ridículo todos os seus inimigos, todos os mecanismos de violência, revelando assim que a crucificação de Cristo é o único antídoto indelével contra a violência:

Deus está do lado da vítima inocente, e não dos perseguidores; a Bíblia funciona como uma crítica e condenação do mecanismo sacrificial do bode expiatório, e não como exemplo dele. Por esse motivo, Girard fala de uma oposição entre o mito e o evangelho. O Evangelho é o espírito bíblico que revela a verdade sobre as origens violentas, fica do lado da vítima e trabalha pela superação do mecanismo do bode expiatório enquanto meio viável de formação social. (KIRWAN, 2015, p. 128).

Por mais relevante que esta perspectiva aparente ser, só podemos compreender o real sentido da crucificação tomando como pressuposto a totalidade da verdade apresentada nas Escrituras. É um fato histórico. Mas Jesus veio do alto. Em termos teleológicos, a crucificação faz parte do plano divino, que em parte já se manifestou na história. Nas palavras do Apóstolo Pedro tudo que aconteceu no Gólgota foi permitido por Deus, de acordo com o relato de São Lucas:

Por que se enfureceram as nações e se exerceram os povos em coisas vãs? Os reis da terra se apresentaram e os governantes da terra se coligaram de acordo contra o Senhor, e contra o seu Ungido. De fato, contra o teu santo servo Jesus, a quem ungiste, verdadeiramente se coligaram nesta cidade Herodes e Pôncio Pilatos, com as nações e os povos de Israel, para

executarem tudo o que, em teu poder e sabedoria, havias predeterminado (At. 4. 25 – 28). (GIRARD, 2004, p. 142).

Entrementes, não podemos descartar a concepção girardiana e suas prováveis luzes para as inúmeras passagens bíblicas que abordam questões relacionadas a violência e ao desejo triangular. Desde o desejo de nossos pais no Éden, ao desejo de Caifás e das multidões, a crucificação expressa o desejo adâmico de ser igual a Deus. Ao dizer: Crucifica-o! A humanidade estava no ápice de sua violência contra o próprio Deus. Desde a expulsão do Éden, o homem assumiu todas as consequências nefastas do seu desejo.

4. A CRUCIFICAÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DO DEUS NÃO VIOLENTO

A leitura das passagens evangélicas que narram a Paixão de Cristo nos revela Deus manifestando sua natureza amorosa. Olhar para a crucificação na visão dos apóstolos, é ver o Deus Crucificado rejeitado por Deus e pelos homens, traído, humilhado pelas multidões, escarnecido por milhares que passaram diante de seus olhos e o viram cuspidor, esbofetado, com sua pele rasgada, cortada, ensanguentada, testemunhando assim a maldade ínsita dos homens, mas acima de tudo, testemunhando documentalmente os limites do imensurável amor de Deus, que suportou a afronta na Sua pele por amor. Na cruz: “a face do verdadeiro Deus é aos poucos, mas inexoravelmente, revelada como infinitamente amorosa e completamente distante de toda a violência. (KIRWAN, 2015, p. 140).

Em suas pregações públicas, o Senhor Jesus já alertava as multidões sobre a necessidade de amar ao próximo sem reservas conforme a passagem do Evangelho de Lucas (Lc 6. 27 – 35). O estudioso da obra de Karl Barth, George Hunsinger reitera a relevância do dever cristão de amar aos inimigos como Cristo nos amou:

O amor ao inimigo na teologia de Karl Barth é o coração do Evangelho. Não é somente uma categoria decisiva para compreender o amor de Deus como revelado na cruz de Cristo, mas também para o discipulado cristão firmado e chamado adiante por este amor. (HUNSINGER, 2017, p. 324).

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girard

O Deus não violento, na cruz do Calvário dispensou a perpetuação do caos. Ele vence e supera todo o mal com o amor. O poder latente de sua morte produz efeitos sobre toda a ordem criada, dissipando desta o mal de forma progressiva, profética e definitiva. Se o ciclo mimético gera mais e mais violência, que tende a se perpetuar, na crucificação ocorre a ruptura deste mecanismo, o mesmo é enfraquecido, esvaziado e ridicularizado pelo Eleito. Sem a presença histórica deste evento, o mal e seus efeitos se perpetuariam. Logo, repliquemos sempre as assertivas supracitas de Karl Barth, e o reconheçamos sempre como o Vencedor, o Vitorioso. Em entrevista, Girard afirma que, “o mal é o *skandalon* e todos os seus frutos [...] Cristo vence o *skandalon* por meio do amor”. (GOLSAN, 2014, p. 182).

Os mitos gravitam em torno da violência e suas consequências ainda mais violentas. Sob a perspectiva dos Evangelhos, a teologia da cruz dispensa as narrativas de sangue e violência por desvelar e superar a violência com a prática do amor. A crucificação rompe com os mecanismos de violência. Girard se refere diretamente a crucificação como superação da dominação do mal:

Reconhecer o Cristo como Deus significa reconhecer nele o único ser capaz de transcender essa violência que até agora tinha transcendido absolutamente o homem. Se a violência é o sujeito de qualquer estrutura mítica e cultural, o Cristo, de seu lado, é o único sujeito que escapa dessa estrutura para liberar-nos de sua dominação. (GIRARD, 2009, p. 266).

O evento mais dramático e sublime da história tem uma face que sobressalta a cognição humana em qualquer época e lugar e não pode ser compreendida à parte da fé. Isto digo, com relação ao fato de na cruz, está sendo crucificado o próprio Deus. O Deus Encarnado. Isto o fez, num eterno e indescritível amor a uma humanidade hostil e inimiga. Sobre esta consideração, Barth nos ensina de acordo com Hunsinger:

Na cruz de Cristo, escreve Barth, Deus faz de Si mesmo vulnerável aos seus inimigos. Ao doar Seu primogênito, Deus dá “nada mais e menos que Si mesmo... Em Se doar e doar a Si mesmo, Ele Se expõe e a Si mesmo ao maior perigo”. Ele coloca Sua própria existência em comprometimento como Deus. Através de Seu ato em doar a Si mesmo em Jesus

Cristo, Deus oferece e arrisca Sua própria vida a favor do mundo. Barth continua: “A mensagem cristã é a mensagem do ato de Deus, da expiação que foi feita nessa forma, do Deus prometendo e comprometendo a Si mesmo para sua criatura, para sua parte no pacto, para o ser humano que se opôs a Ele como inimigo. Isso se consiste no fato que Deus deu a Si mesmo nas mãos deste inimigo. É neste radical sentido que, de acordo com a mensagem cristã, Deus amou primeiro (I João 4:19), não simplesmente antes que nós O amássemos, mas enquanto ainda éramos inimigos (Romanos 5:8;10)”. (Rom. 5:8, 10). (HUNSINGER, 2017, p. 324).

O Deus que se revela distante de toda violência, revela o amor não violento como o único antídoto perene contra a violência. Nas lições de Barth:

Na cruz Deus não Se encontra com Seus inimigos com malícia, retaliação ou força esmagadora. Ele Se encontra com eles com o mistério do amor que sofre. Ele não somente os trata com autocontrole, mas também oferece a Si mesmo a todos estes. Ele Se apresenta como sacrifício vivo, salvando-os de suas próprias destruições através do sofrimento que eles merecem. Ele não paga o mal com mal, mas vence o mal com bem, mesmo ao ponto de arriscar Sua própria existência. A política de Deus, assim, revela-se como a política de um amor não violento. (HUNSINGER, 2017, p. 324).

CONCLUSÃO

O teólogo reformado João Calvino, ante o vislumbre da criação com sua beleza e ordem afirmou que “[...] o mundo foi fundado para o espetáculo da glória de Deus!” (CALVINO, 2008, p. 56). Reiteremos esta assertiva sobre a obra do Deus Crucificado e Ressurreto. Deus atraiu o olhar da humanidade para a cruz do calvário e para o túmulo vazio, manifestando singularmente a todos seu poder e sabedoria, aniquilando o mal e iluminando o

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

mundo com seu amor. Jesus superou a violência e seus poderes destrutivos com o amor. Amor este que a tudo supera.

Na cruz vimos à face amorosa de Deus. A crucificação é o clímax do caminho percorrido pelo Senhor Jesus neste mundo na condição de Servo. Jesus nos ensinou a carregar a cruz e conseqüentemente a trilhar a nossa própria *via crucis*. Se quisermos prosseguir nossa peregrinação neste mundo de forma piedosa, devemos imitar o nosso Senhor e seguir rumo a Cidade Celestial com nossa cruz, numa jornada semelhante a do Peregrino de João Bunyan.

As igrejas hodiernas na busca de experiências reais com seu Salvador devem reassumir o compromisso fundamental da fé cristã: amar a Deus e ao próximo como a si mesmo. Somente a prática do amor cristão pode transformar a sociedade. O mundo será verdadeiramente transformado, quando este for mergulhado no Amor Divino.

As comunidades cristãs devem demonstrar este amor na prática. Todos os cristãos devem extrair esta palavra das Escrituras e levar aos necessitados o amor, a semelhança de nosso Mestre. Sem este amor, não somos autênticos cristãos e não temos a legitimidade para proclamar o Amor.

Que nossas vidas sejam um espetáculo que manifeste a glória de Deus! Que o mundo veja a face amorosa de Deus em nosso rosto!

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Claudionor Corrêa. *Dicionário Teológico*. Rio de Janeiro : CPAD, 2004.

BARBOSA, Milton G. V.; JUNIOR, W. F. Satanás e a Fundação do Mundo: Sobre a Antropologia Bíblica de René Girard. In. *Sistema Penal e Violência*, v. 4, n. 2, p. 232-240, jul./dez. 2012

BARTH, Karl. *Credo: Comentários ao Credo Apostólico*. São Paulo : Editora Cristã Novo Século, 2005.

_____. *Esboço de uma Dogmática*. São Paulo : Fonte Editorial, 2006.

_____. *Carta aos Romanos*. São Paulo : Fonte Editorial, 2008.

_____ *Church Dogmatics: The Doctrine of the Word of God. Vol. 1.* London : T&T CLARCK, 2009.

_____ *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation. vol. 3.* London : T&T CLARCK, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo : Paulus, 2010.

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã. Tomo I.* São Paulo : UNESP, 2008.

DEMOSS, Matthew S. *Dicionário gramatical do grego do Novo Testamento.* São Paulo: Editora Vida, 2004.

FERREIRA, Júlio Andrade. *Antologia Teológica. Vol. 1.* Brasília : Livraria Cristã Unida, 1980.

FERREIRA, Franklin. Karl Barth: Uma Introdução à sua Carreira e aos Principais Temas de sua Teologia. In. *FIDES REFORMATA*, VIII. Nº- 1, p. 29-62, 2003.

FILHO, Manoel B. S. *Karl Barth e sua Influência na Teologia Latino-Americana.* São Paulo : ASTE, 2015.

GIRARD, René. *O Bode Expiatório.* São Paulo : Paulus, 2004.

_____ *A Violência e o Sagrado.* São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____ *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo.* São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GOLSAN, Richard J. *Mito e Teoria Mimética: Introdução ao Pensamento Girardiano.* São Paulo : É Realizações, 2014.

HORDERN, William. *Teologia Contemporânea.* São Paulo : Hagnos, 2003.

HUNSINGER, George. *Karl Barth and Radical Politics.* Oregon : Cascade Books, 2017.

KIRWAN, Michael. *Teoria Mimética: Conceitos Fundamentais.* São Paulo : É Realizações, 2015.

A Crucificação de Jesus Cristo: Uma Análise Comparativa da Teologia de Karl Barth com a Antropologia de René Girar

MASSMANN, Alexander. *Wüthrich, Matthias D. Gott und das Nichtige: Zur Rede vom Nichtigen ausgehend von Karl Barths KD § 50*. Disponível em: <https://barth.ptsem.edu/gott-und-das-nichtige-english/>. Acesso em: 27 de mar. 2022.

MCDOWELL, Josh. *Mais que um Carpinteiro*. São Paulo : Hagnos, 2012.

TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: Sua Origem e Análise*. São Paulo : Shedd Publicações, 2008.

PINHEIRO, Laise H. B. A. S. *Desejo, Violência e Cristianismo: Gênese de uma História Apocalíptica em René Girard*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2016.

SILVA, Jairo Rivaldo da. *O Leviathan de Hobbes em Nova Perspectiva: um estudo sobre o papel dos pressupostos na interpretação*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.

SWINDOLL, Charles R. *Jesus: o Maior de Todos*. – (Série Heróis da Fé) – São Paulo : Mundo Cristão, 2008.

WÜTHRICH, Matthias D. An Entirely Different ‘Theodicy’. Karl Barth’s Interpretation of Human Suffering in the Context of his Doctrine of das Nichtige. In. *International Journal of Systematic Theology*, p. 1-24, Nov, 2021.

[1] Graduando em Direito e em Inteligência Artificial pela Uninassau. Bacharelado em Teologia pelo STJE. E-mail: gilleandro7@gmail.com

O Mal e o Sofrimento na Perspectiva Jansenista: síntese à teologia filosófica de Blaise Pascal

Gustavo Henrique Lira[1]

Resumo: Este artigo tem como objetivo, estudar como o jansenismo observa a questão do mal e do sofrimento, a partir da perspectiva de Cornelius Jansenius, mas em especial, do grande jansenista Blaise Pascal. A proposta é fazer uma síntese teológica-filosófica da causa primária da desordem cósmica, a saber a queda adâmica. Desde então, suas consequências permeiam todo o cosmos e também o estado antropológico do homem. Veremos como a graça eficaz cumpre o papel de restaurar, ou seja, trazer a redenção para todo o cosmos e para a natureza caída do homem e como essa graça representa a certeza da vitória sobre o mal e o sofrimento.

Palavras-chave: Mal. Queda. Jansenismo. Pascal. Graça.

Abstract: This article aims to study how Jansenism observes the issue of evil and suffering, from the perspective of Cornelius Jansenius, but especially the great Jansenist Blaise Pascal. The proposal is to make a theological-philosophical synthesis of the primary cause of cosmic disorder, namely the Adamic fall. Since then, its consequences permeate the entire cosmos and also the anthropological state of man. We will see how effective grace fulfills the role of restoring, that is, bringing redemption to the entire cosmos and to man's fallen nature, and how this grace represents the certainty of victory over evil and suffering.

Keywords: Evil. Fall. Jansenism. Pascal. Grace.

Introdução

É verdade que o mal e o sofrimento se constituem um problema para a fé cristã. Quantos desastres naturais, terremotos que destruíram civilizações quase que inteiras, tsunamis que devastaram tudo que encontravam pela frente, doenças, pragas, pandemias. E o que dizer do mal produzido pelo próprio homem, através de guerras e tramas de bombardeios e armas biológicas? Obviamente resultando em sofrimentos tanto para quem os pratica,

O Mal e o Sofrimento na Perspectiva Jansenista: síntese à teologia filosófica de Blaise Pascal quanto muito mais para os que são alvos da prática. Diante dessa constatação, surge a pergunta: onde está Deus? ele se importa?

Podemos fazer uma síntese do problema nos seguintes termos: 1) Enquanto onisciente e onipotente, tem conhecimento de todo o mal e poder para acabar com ele. Mas não o faz. Então não é benevolente. 2) Enquanto onipotente e benevolente, então tem poder para extinguir o mal e quer fazê-lo, pois é bom. Mas não o faz, pois não sabe o quanto mal existe e onde o mal está. Então ele não é onisciente.

3) Enquanto onisciente e benevolente, então sabe de todo o mal que existe e quer mudá-lo. Mas não o faz, pois não é capaz. Então ele não é onipotente.

Esse problema, também chamado de paradoxo de Epicuro já foi refutado no mínimo desde Santo Agostinho, com suas várias obras que abordam o famoso problema do mal e à condição do homem diante de Deus. No entanto, o que propomos aqui é uma busca por repostas na teologia filosófica de Blaise Pascal, que segue Jansenius e Agostinho de Hipona no tocante a causa primária do mal, que conseqüentemente redundam em sofrimentos. Para tal, veremos o que é jansenismo e o que pensavam os jansenistas, apresentaremos o mais ilustre dos jansenistas principal seguidor do pensamento de Cornelius Jansenius, Blaise Pascal; suas obras mais famosas e o que ele nos oferece como resposta, com respaldo teológico-filosófico acerca do problema supracitado.

1. O jansenismo

O jansenismo é uma doutrina religiosa inspirada nas ideias de um bispo de Ypres, Cornelius Otto Jansenius. No século XVI, O movimento tem caráter dogmático, moral e disciplinar, que assumiu também contornos políticos, e se desenvolveu principalmente na França e na Bélgica. Defende uma interpretação das “teorias” de Agostinho de Hipona sobre a predestinação contra as “teses” tomistas do aristotelismo e do livre arbítrio.

É no século XVII que há uma espécie de retorno as antigas discussões teológicas entre Agostinho e Pelágio. Só que nesse cenário o jansenismo reafirma a teologia filosófica de Santo Agostinho, em relação ao estado antropológico do homem pós-queda adâmica, de total incapacidade de escolher o bem, em contraposição ao que pensavam os jesuítas e molinistas, que defendiam o livre arbítrio e a salvação por meio das obras.

Em suma, Jansenistas eram os agostinianos franceses modernos, principalmente do século XVII. Luiz Felipe Pondé define que a tradição jansenista “era marcada pela crítica das

falsas virtudes e das mentiras sobre si mesmo que sustentam o homem” (PONDÉ, 2014, p. 62). O aspecto mais marcante do jansenismo é sem dúvidas o pessimismo quanto a moralidade e integridade do homem. No livro: *Discurso da reforma do Homem interior*, Jansenius acentua duas características que marcam de forma significativa o que podemos chamar de centro do pensamento jansenista: o pessimismo em relação à natureza humana e a absoluta dependência da graça divina para vencer o pecado. Em suas descobertas verificou que há uma diferença entre a graça de Adão e a de Jesus Cristo, sendo que a graça dada a Adão em seu estado de inocência, são e livre, permitiria ao homem escolher entre o agir bem ou o agir mal, de modo que a graça dada por Jesus Cristo ao homem caído é totalmente diferente, pois trata-se de uma graça libertadora e redentora que se apropria da vontade do homem e a submete a vontade regeneradora de Deus. É exatamente a partir desta perspectiva teológica-filosófica que Blaise Pascal vai seguir.

2. Blaise Pascal

Blaise Pascal nasceu no dia 19 de junho de 1623 em Clermont, no Auvergne, região da França, na *rue des Grands-Grads*, e fora batizado dia 27 de junho, na igreja *Saint-Pierre-de-Clermont*. Seu pai chamava-se Étienne (1588-1651), era um advogado e tinha uma condição financeira privilegiada, sem falar que era um exímio conhecedor do grego e do latim, assim como da matemática. Em 1616 casa-se com Antoinette Begon, esta porém, morreu três anos após o nascimento de Pascal. Aos 11 anos Étienne, pai de Pascal começa a perceber a genialidade do filho e o põe para estudar grego e latim, hábil para aprender não demorou muito até que despontasse como um promissor matemático.

Mais tarde Pascal tornar-se-ia um dos grandes matemáticos da França, escritor, físico, inventor, filósofo e teólogo católico francês. Os primeiros trabalhos de Pascal dizem respeito às ciências naturais e ciências aplicadas. Aos 19 anos inventou a primeira máquina de calcular, chamada de máquina de aritmética, matemático de primeira linha, criou dois novos campos de pesquisa: primeiro, publicou um tratado de geometria projetiva aos dezesseis anos; então, em 1654, ele desenvolveu um método de resolver o "problema dos partidos", que, dando origem, no decorrer do século XVIII, ao cálculo das probabilidades, influenciou fortemente as teorias econômicas modernas e as ciências sociais.

Depois de uma experiência mística que experimentou, em 23 de Novembro de 1654, entre dez e meia e meia-noite e meia, conta-nos Jonas Madureira (2017), dedicou-se à

reflexão não apenas filosófica, mas religiosa, no perfeito entendimento conforme suas palavras acerca do “Deus de Abraão, Deus de Isaque, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios” (PASCAL apud, MADUREIRA, 2017, p. 90). Mas não renunciou ao trabalho científico.

2.1 Obras

Escreveu durante este período *As provinciais*, escritas em meio ao pesado clima religioso do século XVII. O palco religioso no século XVII é habitado por um furacão de ideias composto por Luteranos, Calvinistas, Molinistas e Jansenistas. O caráter terrificante deste fenômeno é marcado pela proliferação de doutrinas que dissipavam cada vez mais a união da Igreja, considerada entre os cristãos como o corpo místico de Cristo. *As provinciais*, são uma série de cartas anônimas vendidas clandestinamente em Paris e posteriormente publicadas sob o pseudônimo de Louis de Montalte. Estas cartas foram redigidas em defesa do jansenista Antoine Arnauld, amigo de Pascal que estava sob julgamento dos teólogos de Paris por se opor aos jesuítas. Obra somente publicada após a sua morte, que ocorreu dois meses após o seu 39º aniversário, quando já se encontrava muito doente, sofria de terríveis enxaquecas. E escreveu também *pensamentos*, esta última, com mais ênfase teológica e filosófica, sobre a questão do mal e do sofrimento, na perspectiva da graça irresistível, esta talvez tenha sido sua obra mais notável.

2.2 Busca por respostas

É importante esclarecer que o principal fator que moveu o jansenismo como movimento não foi unicamente a busca de uma solução para o problema do mal. A controversa com os jesuítas acerca da natureza do homem, seu estado e sua salvação está no centro das discussões. Mas ao longo do desenvolvimento da doutrina é inevitável que o tema ganhe relevância, visto que foi constatado que há uma desordem cósmica e antropológica. O que impeliu Blaise Pascal a buscar respostas para a questão do mal e do sofrimento, foi o aterrador vazio de sentido para a vida e o medo do arremate final trazido pela evidência e realidade da morte. Sua reflexão parte do marco bíblico, assim como Agostinho, na queda de Adão no Paraíso. Conquanto Agostinho tenha entrado na questão do motivo do pecado, Pascal não parte para tal minúcia, ele parte da ideia de que simplesmente o “homem pecou”. E o amor-próprio, é a raiz de todos os pecados e males que se seguem.

Como nos informa Adrei Venturine Martins, Afim de mostrar que o amor-próprio é o marco que impeliu o homem à queda, Pascal o faz expressando aquilo que aprendeu de dois grandes personagens, Há a sugestão segundo Mesnard, apud Martins (2017), de que, talvez estes dois personagens fossem Santo Agostinho, através da obra *A cidade de Deus* e Cornelius Jansenius através da obra *Augustinus*. Se tal suposição se sustenta, acerca das influências agostinianas e jansenistas no pensamento pascaliano, não se sabe ao certo, o fato é que, é inegável que em vários aspectos, há similaridade, principalmente no que diz respeito a queda do homem, a redenção e a graça irresistível.

Conquanto vemos que, em síntese, Agostinho atribui ao livre arbítrio do homem sua queda, ou como informa Martins (2017) para Agostinho, o orgulho se manifesta como a fonte de todos os males, porque é através dele que o homem deseja se elevar ao mesmo patamar do seu Criador. O orgulho também permeia o pensamento de Jansenius, quando trata acerca do que ocasionou a queda.

O homem não subiu como devia o regato subir, este que lhe parecia tão agradável, em direção a fonte de onde tinha saído, mas desligou-se de seu autor, quis ser só para si, governar-se por sua própria autoridade, em lugar de receber a lei daquele que ele devia dar. [...] E o que é o orgulho senão o desejo desta injusta grandeza? E de onde vem este desejo, senão do amor que o homem dirige a si? E a que este amor vai desaguar senão em abandonar este bem soberano e imutável que devemos amar mais que a nós mesmos? [...] Assim, o orgulho tendo corrompido a vontade do homem, como se por esta presunção seus olhos fossem fechados e obscurecidos, as trevas formaram-se dentro do seu espírito e ele tornou-se cego até tal ponto que um dos dois acreditou que a serpente lhe dizia a verdade, e o outro, se tornando companheiro daquela que era sua parceira em sua vida e felicidade, acreditou que sua desobediência a Deus não seria senão uma falta perdoável (JANSENIUS, 2016, p. 59).

Pascal fala muito mais acerca do amor próprio, e o que seria esse amor próprio como mal? A abordagem do tema do mal, enquanto moral e físico por Pascal, parte da ideia, da existência de dois amores.

A verdade que abre este mistério é que Deus criou o homem com dois amores, um por si mesmo [soi-même], mas com esta lei, que o amor por Deus seria infinito, isto é, sem nenhum outro fim senão Deus mesmo, e que o amor por si mesmo seria finito e relacionado a Deus (PASCAL apud, MARTINS, 2017, p. 101).

O mistério do qual fala, é o pecado original, ele assim se refere em sua obra *pensamentos* (PASCAL, 2002), de que o pecado original é concebido como um mistério. Então, Deus ao criar o homem, colocou nele a capacidade de amar infinitamente o que é infinito, a saber o próprio Deus, e amar com o amor finito, o que é finito, toda a criação de Deus, e o próprio homem. Nessa gênese da teoria do pecado original em Pascal, há uma relação de proporcionalidade perfeita. A ordem cósmica está perfeitamente estabelecida, há justiça, o amor infinito destinado ao objeto infinito e o amor finito destinado ao objeto finito. Deus criou o mundo, criou o homem, equilibrou tudo isso e deu liberdade ao homem.

De alguma maneira, Pascal não entra em detalhes, o homem usou da liberdade e pecou, Luiz Felipe Pondé sugere que a causa da queda do homem, segundo Pascal, foi a inveja de Deus (PONDÉ, 2014, p.64). Após o pecado, conforme (MARTINS, 2017), o homem ainda continua com essas duas capacidades de amar, sendo que de forma contrária a anteriormente estabelecida por Deus. O amor finito continuava nele, e ele ainda direcionava as coisas finitas, mas o amor infinito, ele não tinha mais para quem entregar, porque o objeto infinito havia, virado as costas para ele. O homem pecou, e Deus se afasta deste, ou melhor, o afasta de sua presença. O homem então, não tem para quem direcionar esse amor infinito, e direciona para si mesmo.

Agora já não há mais uma relação de proporcionalidade, porque o amor infinito está sendo destinado ao ser finito. É daí a definição de amor-próprio, é um amor infinito, que o homem volta para si, o homem é então, um ser finito que se ama, infinitamente. No entanto, é importante observar que existia também amor próprio antes da queda, ao passo que o homem deveria amar a Deus, ele também deveria ter amor por si próprio enquanto criatura do seu Deus, mas não de forma deturpada “afirmamos que há em Pascal um amor próprio antes da queda, justo e obediente à ordem estabelecida por Deus, e um amor-próprio depois da queda, mas este [...] em sua versão corrompida e maculada” (MARTINS, 2017, p. 106).

Nesse sentido, o amor-próprio pós-queda é esse mal que desequilibra a ordem da criação de Deus. O primeiro mandamento é por assim dizer, amar a Deus sob todas as coisas,

quando o homem se ama infinitamente, ele se ama sob todas as coisas. E o homem no Éden ao ser tentado, se entrega não somente à curiosidade, mas ao desejo (que Luiz Felipe Pondé chama de “inveja de Deus”) de querer ser igual a Deus. O pecado e também suas consequências são repassadas a todos os descendentes de Adão. Ao passo que o homem é nesse estado, alguém que se ama infinitamente, mas que é finito, é o que Pascal chama de grande vazio, ou que há um hiato do tamanho de Deus no homem, que só Deus pode preencher “[...] porque esse abismo infinito só pode ficar cheio de um objeto infinito e imutável, isto é, o próprio Deus” (PASCAL, 2002, p. 269). Mas o homem vive em atitude de negação. “É sem dúvida um mal ser cheio de defeitos; mas, é ainda um mal maior ser cheio deles e não querer reconhecê-los, de vez que isso é ajuntar-lhes ainda o de uma ilusão voluntária” (PASCAL, 2002, p. 228). Tanto Pascal, quanto qualquer cristão comum, que tenha em mente, a doutrina bíblica da queda e da depravação humana, não pode negar duas certezas aparentemente controversas: primeiro, a certeza de um Deus Justo e segundo, um mundo injusto. “Na medida em que a retidão é uma parte essencial do caráter de Deus, ele não pode ignorar o pecado sem o pagamento adequado para esse pecado” (COUCH, PENNEY *et al.*, 2009, p. 306). Assim como Pascal, devemos ter em mente, de onde parte, ou qual a causa dessa injustiça no mundo, a saber, o que já supracitamos a respeito da queda.

Ai reside todo caráter pessimista em relação ao homem. De modo que, ele nada consegue realizar de bom, de si mesmo. Antes, está entregue à miséria desse grande vazio infinito ou abismo infinito, “pois tanto vazio infinito como abismo infinito são figuras do abandono de Deus, isto é, o próprio objeto infinito” (MARTINS, 2017, p. 211). E o que o homem faz para lidar com isso? Para Pascal, de acordo com o fragmento 136 dos pensamentos (PASCAL, 2002, p. 249), ou o ser humano está no tédio,^[2] ou no divertimento.^[3] Não há uma possibilidade de uma felicidade perene e duradoura nessa vida, eis o mal, ou o homem está entregue totalmente ao seu estado de ruína, loucura, inerte com a ciência de si mesmo (tédio), ou se auto enganando, impedido de pensar, insensível, alheio à sua condição, (divertissement). O divertimento, em Pascal não está apenas relacionado ao lazer, mas também a um trabalho, a uma ocupação qualquer, uma posição política, os estudos ou ainda uma vida religiosa. O interessante é que para Pascal, o homem não pode ficar muito tempo sozinho, em um quarto pois sentirá tédio e angústia. Por isso ele estará sempre buscando para si algo que o faça esquecer da sua existência miserável.

Diante de tal visão pessimista do homem, qual a solução para esse mal? Pascal recorre a Agostinho, e aponta que o vazio eterno, que o amor-próprio deturpado produziu, só pode ser preenchido se esse amor infinito encontrar seu verdadeiro objeto de devoção, e ele aponta o Cristo mediador. Diferentemente de Aristóteles e Tomás de Aquino, que buscavam chegar ao conhecimento de Deus e sua vontade moral a partir das leis naturais

Pascal expressou sua recusa do Deus dos filósofos, para ele, o conhecimento de Deus independente de Jesus Cristo é inútil, e, dependendo do contexto, pode ser até prejudicial, uma vez que favorece apenas a vaidade e a soberba (MADUREIRA, 2017, p. 91).

E essa condição, só pode ser mudada pela graça de Deus, revelada no Cristo mediador. A ordem cósmica e a balança da proporcionalidade só podem ser restauradas pela graça divina. A solução para o mal e o sofrimento está na graça. Ele vai dizer que a “graça não é dada a todos os homens e que a graça eficaz é que determina nossa vontade de fazer o bem” (PASCAL, 2016, p 20). A falta da graça eficaz de Deus, traz mais e mais injustiça sob um mundo desorganizado. Essa graça ele dá a quem ele quer.

Somente o objeto infinito poderia cumprir às exigências do sacrifício perfeito. O homem precisa de redenção, mas ela não está em seu poder, nem nas criaturas, ela não pode ser conquistada ou merecida. É unicamente o mérito do Cristo mediador que concede tal favor.

É prerrogativa soberana de Deus dar a sua graça a quem lhe agrada (Rm 9.18). Até mesmo com aqueles que ele escolhe para chamar, justificar e purificar, ele reserva o privilégio de declarar paz a consciência deles (LUNDGAARD, 2014, p.130).

Esse é o entendimento de graça irresistível, e seu real sentido, que vem desde Agostinho, Jansenius, Pascal e Calvino até os dias de hoje entre aqueles que se chamam calvinistas.[4] Cristo mediador, segundo Pascal, aparece como solução definitiva para esse estado de total desgraça, entregue ao mal do homem. Mas somente aos que recebem dele, a graça. Esse aspecto da graça como solução para o mal no mundo é característico em Agostinho, Blaise Pascal e Calvino, mas há tentativas de explicar ou resolver o problema do

mal, totalmente distintas do que mencionamos. No entanto, acreditamos que esse entendimento jansenista pascaliano é eficiente, enquanto filosófico e fiel, enquanto bíblico, não havendo razões para apresentar e defender qualquer tentativa de resolução que seja distinta da supramencionada teologia filosófica de Blaise Pascal.

Considerações Finais

Pascal busca explicar não somente o estado antropológico do homem em si, mas sua condição espiritual é evidente. Por isso falamos de sua perspectiva a partir de uma abordagem teológica-filosófica. Teologia e filosofia nunca estiveram tão intimamente ligadas quanto no pensamento jansenista de Pascal. Herança agostiniana. A julgar pelas causas que levam à queda antropológica, o ponto de partida é criação e como, ao criar, Deus equilibrou tudo e entregou aos cuidados do homem. Este, por sua vez, não se satisfaz em ser o regente da criação, escolhe tentar ser igual a Deus. Eis o mal.

Uma vez que o homem Adão pecou, e com ele toda raça humana, a morte e sofrimentos na vida passaram a todos. Por isso só a redenção por meio de um representante justo e puro, poderia então, equilibrar de novo a proporcionalidade dos “amores”: o amor infinito, em Cristo mediador, volta a ser destinado ao objeto infinito, a saber o próprio Deus. O amor finito destinado as coisas e ao próprio homem. Blaise Pascal não é um simples pessimista, diante de uma realidade que a Bíblia e própria experiência de vida apresenta, ele apenas tenta mostrar que o homem nada mais é do que, um total miserável dependente da graça de Deus. Assim, aquele paradoxo da síntese do mal, como argumento para a não existência de um Deus, bom, onisciente e onipotente não se sustenta, porque todo ônus em relação a existência do mal e do sofrimento recai sobre o próprio homem. E a negação dessa realidade antropológica e espiritual nada mais é, do que autoengano. Para uma sociedade onde o eu é quem prepondera, essa concepção não poderia cair melhor. Deveria pôr abaixo toda soteriologia humana, toda autossuficiência e toda expectativa do homem atual, ser o único capaz, de a partir, de suas concepções ideológicas, fazerem cessar todo mal e sofrimento na terra. Isso é impossível a luz do que já observamos. Possível somente pela graça.

Referências

A BÍBLIA. **Bíblia de estudo de Genebra**. Tradução de João Ferreira Almeida. Almeida Revista e Atualizada 2ª Ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Cultura Cristã, 2009. 1969 p. Antigo Testamento e Novo Testamento.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia: Volume 1**. São Paulo: Hagnos, 2014.

COUCH, Mal. *Et al.* **Os fundamentos para o século 21: examinando os principais temas da fé cristã**. São Paulo: Hagnos, 2009.

COUTINHO, João Pereira; PONDÉ, Luiz Felipe; ROSENFELD, Denis. **Por que virei a direita**. São Paulo: Três estrelas, 2014.

JANSENIUS, Cornelius. **Discurso da reforma do homem interior**. São Paulo: Filocalia, 2016.

LUNDGAARD, Kris. **O mal que habita em mim**. 3ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência humilhada**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

MARTINS, Adrei Venturine. **Do reino nefasto do amor-próprio: a origem do mal em Blaise Pascal**. São Paulo: Filocalia, 2017.

PASCAL, Blaise. **As provinciais: ou cartas escritas por Louis Montalte a um provincial seu amigo e aos reverendos padres jesuítas sobre a moral e a política desses padres**. São Paulo: Filocalia, 2016.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos de Pascal**. São Paulo: Abba Press, 2002.

SPROUL, Robert Charles. **Filosofia para iniciantes**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

[1] Bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Evangélico Congregacional STEC-Caruaru e Pela Faculdade de Teologia Integrada (FATIN)- Igarassu Pernambuco.

Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento e em Teologia Filosófica pela UniFil. Graduando em História pela UniCesumar, Pós-graduando em Ciência política, pela UniCesumar.

[2] Tristeza profunda do homem, é a condição miserável que permite à criatura ver a si mesma sem desvio, sem ofuscamento. O homem percebe toda sua fragilidade no tédio, identifica tudo que o ameaça, sejam as doenças, a morte, os acidentes, a tortura, a prisão, o abandono e a solidão (MARTINS, 2017, p. 225).

[3] Divertimento. A diversão nos consola de nossas misérias porque ela é capaz de nos fazer esquivar de nossas misérias. O *divertissement* tem seu efeito anestésico da existência (PASCAL, 2002).

[4] Calvinismo é o termo que aponta para as doutrinas enfatizadas por João Calvino, bem como para suas ideias, conforme foram ressaltadas e interpretadas pelos eruditos calvinistas do século XVIII. Aplica-se, a grosso modo, às igrejas que se originaram sob a influência de Calvino (CHAMPLIN, 2014, p.603).

SEÇÃO II: TEOLOGIA E TEORIA SOCIAL

Diálogos com Paul Tillich e Simone Weil: uma crítica filosófica cristã ao Marxismo

Diogo Souza Magalhães[1]

RESUMO: Este artigo apresenta as visões de dois filósofos cristãos sobre o Marxismo: Paul Tillich e Simone Weil. Após introduzir a crítica feita pelo filósofo socialista Walter Benjamin ao Capitalismo, enquanto uma espécie de religiosidade secular, aponta que o Marxismo também pode receber críticas semelhantes. Tal parecer é realizado a partir da perspectiva tillichiana, que se refere ao Marxismo como uma religião demônica, bem como considerando o pensamento de Weil, que compreende o Marxismo como uma falsa ciência, baseada num sistema dogmático de pensamento. Conclui, apontando o caráter religioso, necrófilo, opiáceo e dogmático do Marxismo.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo. Filosofia da religião cristã. Marxismo. Paul Tillich. Simone Weil.

ABSTRACT: This article presents the views of two Christian philosophers on Marxism: Paul Tillich and Simone Weil. After introducing the criticism made by socialist philosopher Walter Benjamin to Capitalism, as a kind of secular religiosity, he points out that Marxism can also receive similar criticisms. Such an opinion is carried out from the Tillichian perspective, which refers to Marxism as a demonic religion, as well as considering Weil's thought, which understands Marxism as a false science, based on a dogmatic system of thought. It concludes by pointing out the religious, necrophilic, opiate and dogmatic character of Marxism.

KEYWORDS: Cristianism. Marxism. Paul Tillich. Philosophy of christian religion. Simone Weil.

Introdução

Neste início de século muitas discussões existem entre os ideólogos acerca das filosofias políticas e econômicas. As mais debatidas na atualidade continuam sendo o Capitalismo e o Socialismo. Devido à forte ênfase hegemônica relativa ao pensamento de Esquerda na Academia nos últimos 50 anos no Brasil, muitos desconhecem as críticas feitas ao pensamento e à prática socialistas, especialmente marxistas.

Desde a primeira metade do Século XX o Socialismo recebeu fortes críticas. Ludwig Von Mises (2012), Milton Friedmann (2014) e Friedrich Von Hayek (2017), por exemplo, o criticaram em termos políticos e econômicos. George Orwell (2009) e Herman Dooyeweerd (2014), por outro lado, formularam críticas políticas e mais filosoficamente embasadas, sendo igualmente contundentes. Infelizmente a Academia brasileira praticamente desconhece as críticas feitas ao Marxismo pelo filósofo alemão Paul Tillich (2010), em termos filosófico-religiosos, e pela filósofa francesa Simone Weil (2001), com ênfase filosófica e epistemológica.

Walter Benjamin, um dos grandes protagonistas da Escola de Frankfurt na Alemanha nas primeiras décadas do Século XX, formulou uma crítica ao Capitalismo, afirmando-o como uma religião (BENJAMIN, 2013). Isso aconteceu através de um de seus textos menos conhecidos no Brasil, intitulado *Gesammelte Schriften VI* (Escritos Recolhidos VI), escrito em duas laudas, em 1921, e traduzido para o português por Nélio Schneider e Renato Pompeu, que deram ao mesmo o título de *O Capitalismo Como Religião* (BENJAMIN, 2013).

Assim como Benjamin fez sua crítica ao Capitalismo, é possível a partir de premissas semelhantes formular críticas ao Socialismo. O objetivo desse artigo, então, é apresentar as principais idéias de Tillich e Weil sobre o Marxismo, e através delas, expor críticas e sugestões antitéticas ao Marxismo.

1. Procedimentos metodológicos

A pesquisa realizada é qualitativa. O método utilizado para coleta de dados foi a Revisão Bibliográfica, desenvolvida através da noção de *corpus* teórico, referindo-se não uma coleção completa de literatura, ou uma bibliografia inteira de determinado autor, mas a

uma coleção finita de materiais (BAUER; AARTS, 2015). Embora os significados mais antigos de *corpo de um texto* impliquem a coleção completa de textos, de acordo com algum tema comum, “mais recentemente o sentido acentua a natureza proposital da seleção...” (BAUER; AARTS, 2015, p.45). A noção de *Corpus* teórico pode ser usada tanto em pesquisas lingüísticas, sociais e nas humanidades em geral, como é caso deste artigo (BAUER; AARTS, 2015). Aqui o método foi desenvolvido fazendo a escolha de determinadas obras de Tillich, Weil e alguns outros autores, relativas ao tema abordado, assistematicamente.

A análise dos dados coletados foi realizada tendo como base a Metalogia, ou “Análise Metalógica” (TILLICH, 2009; HIGUET, 2011), que é método crítico-intuitivo desenvolvido por Tillich para discutir temas pertinentes à Filosofia da Religião. Tal método sofre influências da Teoria Crítica, com ênfase na história, na política e no juízo quanto à realidade, mas também do modelo intuitivo de análise fenomenológica, transcendendo-os e dirigindo-se à superação de reflexões meramente formais, propondo uma compreensão substancial das questões.

Para o filósofo alemão, “a religião é a orientação para o incondicional e a cultura é a orientação para as formas condicionais e sua unidade” (TILLICH, 1973, p.320). Dessa forma, enquanto a religião lida com o Sagrado e a Realidade Última, a cultura lida somente com elementos simbólicos, não podendo apresentar a função religiosa na sua pureza (HIGUET, 2011). Por isso, o autor optou por um método que incorporasse a metafísica, a intuição, e o sentimento religioso em suas possibilidades analíticas e argumentativas, abandonando a Teoria Crítica e suas limitações metodológicas.

2. Análise e discussão

Considerou-se primeiramente o pensamento de Paul Tillich sobre o Marxismo, apresentando suas discussões e conclusões, e, posteriormente, a análise, discussão e conclusões de Simone Weil sobre o pensamento de Karl Marx a respeito das questões sociais.

2.1 A Crítica de Paul Tillich ao Marxismo: uma religião demônica

Paul Tillich foi um importante teólogo e filósofo protestante alemão do Século XX. Assim como Benjamin, foi membro da Escola de Frankfurt, sendo um dos principais protagonistas da Teologia Existencial, o criador do Método Teológico da Correlação (GIBELINI, 2007) e da Análise Metalógica em Filosofia da Religião (HIGUET, 2011). De tendência liberal, foi considerando integrante do movimento Neo-Ortodoxo, comum na primeira metade do século passado, juntamente com Karl Barth, Rudolf Bultmann e Dietrich Bonhoeffer, entre outros (GIBELINI, 2007). Ele foi profundamente influenciado pelo teólogo alemão Friedrich Schleiermacher, pelo filósofo alemão Frederick Schelling, bem como pelo filósofo/teólogo dinamarquês Soren Kierkegaard, cujas idéias permeiam suas obras (TILLICH, 2005).

Analisando o Marxismo, Tillich afirma que:

Certamente, o movimento marxista é quase religioso. Eu não diria pseudo-religioso, pois pseudo significa enganoso ou mentiroso. Mas é quase-religioso porque conserva em seu interior a estrutura do profetismo, embora com a perda da linha vertical e transcendente. (TILLICH, 2010, p.181).

O teólogo alemão percebeu facilmente que o aspecto “profético” presente no Marxismo é algo comum ao fenômeno religioso, especialmente judaico-cristão, capaz de denunciar a realidade vigente e anunciar um novo mundo (TILLICH, 2010). Por este motivo, Tillich se mostrou inúmeras vezes um apreciador das idéias revolucionárias marxistas, sendo capaz de afirmar em determinado momento de sua vida acadêmica que Marx foi o grande teólogo da modernidade (TILLICH, 2010). Na visão tillichiana, o Marxismo é dotado dessa mensagem “profética” marcada por certo criticismo para com a realidade, embora como ele mesmo afirmou, destituída de transcendência, de uma esperança escatológica. Ou seja, a ideologia criada por Marx é um “profetismo” que anuncia uma esperança temporal, prisioneira deste mundo, limitada pelo tempo, pelo espaço e pela condição humana (TILLICH, 2010).

Isso se dá, segundo Higuete, porque...

o método crítico alcança apenas um elemento da consciência do sentido, a forma do sentido e deixa de lado o outro elemento, o

conteúdo substancial do sentido, desprezando assim o fundamento real pressuposto em todas as formas e sentidos. Ora, a unidade das formas e de toda forma particular, sem a relação ao conteúdo substancial, é completamente vazia (HIGUET, 2011, p.32).

Entretanto, Tillich apresenta outros elementos religiosos comuns ao Marxismo, além do “profetismo”. Segundo ele, no pensamento de Marx o Estado é percebido como uma espécie de incondicional (Sagrado), que faz parte da sua prática marxista os cultos às personalidades (idolatria) e que há em sua teoria certo aspecto messiânico (soteriológico), onde o proletariado assume o lugar do Messias judaico-cristão. Aliás, isto é asseverado claramente, quando Tillich propõe que no pensamento marxiano “o proletariado tem poder salvador por causa desse papel revolucionário” (TILLICH, 2010. p.180). O estranho para aquele que faz uma análise filosófico-religiosa do Marxismo é estas idéias religiosas estarem presentes no pensamento de um ateu que constrói seu método a partir do historicismo crítico, para o qual não há uma realidade acima de todas as realidades (TILLICH, 2010). O Marxismo se “mostra (...) incapaz de apreender conceitos que irrompem através de todas as formas, como graça, revelação e *demonia*. Sozinho ele é inadequado para tratar de religião” (TILLICH, 1973, p.306). Na verdade, Marx usou idéias religiosas com finalidade política, mas para isso teve que despi-las de sua transcendência, atemporalidade e trans-historicidade.

Tillich sabia muito bem que Marx defendia o caráter utópico no Socialismo, marcado pela presença da idéia poderosa da esperança, algo tão comum à religiosidade em geral, mas que para o pai do socialismo - dito científico - assume uma perspectiva de plenitude social imanente, mundana, através do Comunismo. O filósofo de Halle também comentou sobre a ética socialista, que à principio se mostrou muito semelhante à ética religiosa cristã, tomando com o passar do tempo um direcionamento bastante pragmático e teleológico, portanto, desassemelhando-se posteriormente dos axiomas cristão (TILLICH, 2010). Esse é outro elemento estranho ao pensamento crítico, pois não é próprio para discussões de questões ligadas ao *etos*, aos valores, estando muito mais próxima das Ciências do Espírito (HIGUET, 2011).

Por tais motivos, o Marxismo seria tillichianamente uma espécie de religião demônica, pois se dedicaria a um objeto inferior àquilo que é verdadeiramente incondicional[2], mirando no que é finito, criado e profano (TILLICH, 2010). Além disso,

desenvolveria uma prática que, embora aparentemente humanizadora, libertadora e igualitária, fomentaria ações opressoras, destrutivas e aniquiladoras, já que para o Marxismo os fins justificam os meios (WEIL, 2001). Tillich percebe esse elemento paradoxal e ambíguo no Marxismo e o aponta como negativo e passível de crítica (TILLICH, 2010) a partir da Filosofia da Religião, especialmente da análise metalógica.

Martins (2004) apresenta de forma muito clara o que é demônico para Tillich, ajudando bastante sua compreensão:

Tillich procura distinguir entre a relação do demônico e do profano com o divino. O demônico não resiste à auto-transcendência como o profano, mas distorce a auto-transcendência identificando um portador particular de santidade com o próprio sagrado. Nesse sentido, todos os deuses politeístas seriam demoníacos, porque a base de ser e sentido sobre o qual eles se apóiam é finita, não importando quão sublime, ampla ou dignificada ela possa ser. E a reivindicação de algo finito querer ser infinito ou de aspirar à grandeza divina é a característica do demoníaco. Demonização do sagrado ocorre em todas as religiões, dia após dia, mesmo naquela religião que se baseia na auto-negação do finito na cruz do Cristo. A procura da vida sem-ambigüidade (Sic) é, conseqüentemente, apontada mais radicalmente contra a ambigüidade do sagrado e demoníaco no reino religioso (MARTINS, 2004, p.174).

A perspectiva tillichiana de Deus o apresenta como o Divino, o Sagrado, o Ser-em-Si, ligado à idéia da Realidade Última e Incondicional (TILLICH, 2005). Sendo assim, tudo a que é dado valor incondicional e não é efetivamente o incondicional ocupa o lugar de Deus e se torna, por isso, demônico (TILLICH, 2002). Desta forma, o *Ultimate Concern*[3] é aquele que transcende a condição humana, indo em direção à Preocupação Última, trazendo significação e sentido, sendo relativo à esfera religiosa, acessível somente através da fé, ou seja, do ato de ser possuído pelo Incondicional (TILLICH, 2002). Dessa forma, pode-se afirmar que o Marxismo é um sistema vazio e sem significação última, sendo, portanto, meio e não fim!

Na visão do teólogo de Halle todos os homens vivem em busca de uma Realidade Última e Incondicional, mesmo que inconscientemente (HIGUET, 2011). Para uns, tal realidade poderia ser, equivocadamente, um deus, para outros, seriam, imprecisamente, os deuses, o estado, o capital, etc.. Com essa compreensão Tillich relativiza a noção comum do Ateísmo – apresentando-o através de religiões seculares ateístas - e possibilita que, tanto o Capitalismo, cujo incondicional é o Capital, quanto o Socialismo, cujo incondicional é o Estado, sejam percebidos como ideologias idólatras ou demônias. Em sua visão, todo culto prestado a algo criado, que não seja auto-existente, e que seja menor do que Deus é idolatria, isto é, culto dedicado ao *eidolon* ou ao *daimonia* (TILLICH, 2002).

O próprio Benjamin percebeu esse elemento demônico no Marxismo, ao dizer que, também para Marx, “o Capitalismo impenitente se converte em Socialismo com juros e juros sobre juros, que, como tais, são função da culpa (ver ambiguidade demoníaca[4] desse conceito)” (BENJAMIN, 2013, p.23). Ou seja, o Marxismo, na ótica benjaminiana, seria a forma da sociedade expurgar ou pagar pelos pecados praticados por causa da usura capitalista, o que denota uma expressão religiosa punitiva, vingativa, coercitiva e opressora, ao invés de libertadora, emancipadora e repleta de graça, como anuncia o Evangelho de Jesus Cristo (BIBLIA SAGRADA ALMEIDA SÉCULO 21, 2013), ao assegurar: “sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus” (Rm 3:24) e “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isso não vem de vós; é dom de Deus” (Ef 2:8). Não... na verdade, a religião marxista anuncia uma “salvação” advinda do sofrimento humano, do expurgo da culpa promovido pelo Socialismo.

Para Tillich, entretanto, “O movimento marxista não foi capaz de fazer autocrítica por causa da estrutura em que caiu, transformando-se no que chamamos de Stalinismo” (TILLICH, 2010, p.182). Ele ainda diz que “faltou a Marx uma crítica vertical[5] contra si mesmo” (TILLICH, 2010, p.178). Por isso, o “profetismo” secularizado apregoado por Karl Marx se diferencia essencialmente do profetismo bíblico e teísta tão propagado no Antigo Testamento e consumado no Novo Testamento (TILLICH, 2010; HIGUET, 2011).

Certamente, as maiores críticas que se pode fazer hodiernamente ao Marxismo são: a falta de concretude histórica da realização de seu projeto (crítica histórica), a incapacidade de autocrítica, devido ao seu aspecto radical, totalitário e dogmático (crítica filosófica), sua perspectiva pseudocientífica e dogmática (crítica epistemológica), bem como sua manifestação religiosa, ou para-religiosa secularizada, negativa e desgraçada (crítica da

Filosofia da Religião e da Teologia), isto é, sem a manifestação da Graça de Deus, que concede a salvação através de Cristo, como uma dádiva imerecida[6] (VERBRUGGE, 2018).

2.2 A Crítica de Simone Weil ao Marxismo: uma pseudociência dogmática

Simone Weil foi uma filósofa francesa de origem judaica que desenvolveu uma profícua carreira como escritora. Foi discípula do filósofo francês conhecido como Alain, pseudônimo de Émile-Auguste Chartier (1868-1951), professor de filosofia que marcou indelevelmente diversos intelectuais franceses que foram seus alunos antes de ingressarem nas grandes Escolas ou na Sorbonne (PUENTE, 2020). Se interessou em pesquisar e discutir a realidade do trabalhador no sistema Capitalista, marcadamente das trabalhadoras francesas, demonstrando certa apreciação à princípio pelas idéias socialistas, especialmente marxistas. Diante das contradições de seu contexto e de diversas crises pessoais, entretanto, experimentando profundo sofrimento existencial no contexto da Segunda Grande Guerra, exilou-se na Inglaterra por causa dos totalitarismos continentais europeus e aproximou-se de Cristo, do Cristianismo e da Igreja Católica Romana (CARVALHO; FACHIN, 2009.). Tal experiência a levou a reconsiderar sua postura ideológica e, a partir de então, passou a formular críticas contundentes a Karl Marx e ao Marxismo, apresentando o último como dúbio e falseável (SUÁREZ, 2013; POPPER, 2006).

É inegável que o Marxismo possui uma teoria com aspectos chamativos, assumindo muitas vezes uma aparência científica - embora não o sendo, como afirma Weil (1955). É perceptível que o sistema de pensamento marxista converteu-se em verdade absoluta, mesmo sem comprovação factual e experimental. Vários dos enunciados marxianos são apriorísticos, não provados por aquilo que se considera efetivamente ciência, tornando-o uma pseudociência e aproximando-o do elemento religioso (WEIL, 1955). Weil afirmou certa vez: “há contradição, contradição gritante, entre o método de análise de Marx e suas conclusões. Não é de se estranhar: ele elaborou as conclusões antes que o método” (WEIL, 1955. p.195). Sobre esta questão, a própria Weil cogitou que...

O socialismo dito científico criado por Marx passou à condição de dogma, como, aliás, todos os resultados estabelecidos pela ciência moderna, e se aceitam de uma vez por todas as conclusões sem jamais se

perguntar sobre os métodos e as demonstrações. Preferimos acreditar que Marx demonstrou a constituição futura e próxima de uma sociedade socialista, antes de procurar em suas obras se podemos encontrar mesmo a menor tentativa de demonstração (WEIL, 1955, p.185).

É verdade: as idéias marxistas nem sempre demonstram realidades, mas ordinariamente tentam construí-las, devido à sua ênfase praxística, projetando-as e efetivizando-as geralmente de forma bastante radical e violenta. Por se tornar sinônimo de mudança, de alteração da ordem e de “aperfeiçoamento”, com o tempo, o Marxismo resultou na ideologia predileta de uma casta de revolucionários e intelectuais inconformados. Como bem afirmou Edmund Wilson: “o Marxismo é o ópio dos intelectuais” (WILSON, 2004, p.340), tese com a qual o filósofo Raymond Aron concordou interiramente (ARON, 2016), fazendo um trocadilho com a famosa crítica de Marx: “a religião é o ópio do povo” (MARX, 2007, p.146).

Onde a ideologia marxista foi implantada e onde o seu projeto se tornou prático houve a perda da dita beleza teórica das idéias e o afastamento do caráter “científico” e utópico do movimento, tornando o projeto marxista uma realidade distópica[7] e caótica. Genocídios e etnocídios foram cometidos em seu nome, fazendo-a assumir “formas condicionadas” (HIGUET, 2011, p.35). Fala-se de mais de 100 milhões de pessoas mortas nas revoluções socialistas pelo mundo no Século XX (COURTOIS *et al.*, 2019).

Foi a contemporânea de Simone Weil, a alemã Hannah Arendt (2006), um dos que denunciaram esse tipo de totalitarismo distópico na primeira metade do Século XX. Ao abordar o tema da violência comum em tais movimentos, afirmou:

A violência é, por natureza, instrumental; como todos os meios sempre precisam de um guia e uma justificação até lograr o fim que persegue. E o que precisa de justificação por algo, não pode ser a essência de nada (ARENDRT, 2006, p.70).

Sociedades inteiras foram trucidadas em revoluções que aconteceram em nome de uma pseudo-utopia irrealizável intramundaneamente. Por onde este rolo-compressor - o Marxismo - passou não foi permitida a existência de nada que lhe opusesse. A destruição, a vergonha, a opressão e a morte (aos milhões) foram justificadas por um projeto desumano, necrófilo[8] (FROMM, 1992), e por que não dizer efetivamente demônico. Nesse sentido, o Marxismo implantado em vários países, negou contraditoriamente a dialética, que é seu fundamento filosófico, ao promover a supressão da tensão interna inerente a ela - a antítese, a crítica - sendo a censura e o ostracismo suas marcas registradas (TILLICH, 2010). Com isso, é inevitável a afirmação: o Marxismo abandonou a dinâmica, o movimento, e tornou estático, dogmatizando-se e afirmando-se como absoluto.

Além disso, o Marxismo é extremamente crítico com a estrutura social e com os sistemas de pensamento contrários, por ser baseado em uma filosofia crítica. Considera burguês, alienado, reacionário e economicamente opressor o Capitalismo/Liberalismo, por manter intocada certa estrutura social (burgueses e proletários). Apesar de tão crítico, devido à sua estrutura rígida e dogmática, e à doutrinação metanarrativa que se tornou comum em sua prática, o Marxismo não conseguiu formular uma crítica relevante de si mesmo desde que foi criado. Todos os grandes teóricos[9] que desenvolveram a doutrina marxista com Karl Marx, e depois dele, foram tão dogmáticos, imperativos, prepotentes e jactanciosos quanto ele, reforçando o caráter religioso negativo do movimento e pseudocientífico, por ser profundamente categórico e absoluto. Tal constatação suscita hoje descrença e desconfiança em relação à sua teoria, principalmente quando se leva em consideração uma reflexão mais filosófica, do que propriamente sociológica ou econômica.

Apesar disso, o pensamento marxista continua sendo percebido pelos membros da Esquerda através dos anos como absoluto e inquestionável, e talvez seja essa *hybris*[10] a sua maior fraqueza, como diria Tillich, ao comentar e criticar o pensamento hegeliano (TILLICH, 2010), que é a base filosófica sobre a qual se constrói a teoria marxista. Assim, como para Hegel “essa *hybris* ocasionou a tragédia para o seu sistema” (TILLICH, 2010, p.123), o mesmo se pode dizer de Marx, ao tentar fazer de seu pensamento um sistema capaz de compreender e mudar o mundo (MARX, 2007), através de uma razão crítico-revolucionária (TILLICH, 2010). O que as idéias de Marx efetivamente conseguiram, entretanto, foi um reducionismo político e limitante da realidade, a divisão radical dos grupos sociais,

fortalecendo os antagonismos, e a destruição dos opositores às suas idéias e projeto revolucionário.

O Marxismo tentou ser um sistema de pensamento tão poderoso e grandioso, que evidenciou aí a sua grande debilidade: não permitiu o surgimento de antíteses, o vir-a-ser comum a um sistema de pensamento baseado no movimento, como o é a Dialética. Sobre isso, Orwell afirmou:

A ditadura do proletariado só poderia ser uma ditadura de um punhado de intelectuais, reinando por meio do terrorismo [...] Naquela posição, os comunistas russos transformaram-se necessariamente numa casta governante permanente ou numa oligarquia, recrutada não pelo nascimento, mas por adoção. Uma vez que não podiam arriscar o crescimento da oposição, não podiam permitir a crítica genuína e, uma vez que a silenciavam, frequentemente cometiam erros evitáveis; então, por não poderem admitir que aqueles erros eram seus, tinham que arranjar bodes expiatórios, às vezes em enorme escala”. (ORWELL, 2006, p.100).

Esta é a filosofia política seguida por milhões, talvez bilhões de pessoas em todo o mundo em pleno Século XXI. Um sistema capaz de tudo para conseguir o poder e se manter no controle dele, como muitos revolucionários socialistas afirmaram e fizeram história afora. Um sistema que acredita que a destruição, a morte e o não-ser fazem parte do processo de construção de uma utopia, na transformação da realidade no melhor dos mundos possível (LEIBINIZ, 1991), e até na edificação de uma Nova Babel (IL PEDANTE, 2021). Mas, amar o poder pode ser um grande problema por produzir a desumanização da sociedade, o caos e as distopias. Por isso, Tillich afirma que ao invés de amar o poder é preciso ter o poder de amar (TILLICH, 2004), afinal o poder pelo poder corrompe irrestritamente.

Por tudo isso, como disse Weil, o Marxismo não passa de um dogma (WEIL, 1955), e como todo dogma, é inquestionável e radical. Ele é completamente uma religião (WEIL, 2001), embora uma manifestação religiosa secular e sem transcendência. Uma religião intransigente, severa, autoritária, implacável e extremamente dogmática. Numa discussão de caráter epistemológico, Weil (1955) pondera que o Marxismo se tornou uma pseudociência, marcada por *a priori*s, dogmas e idéias inquestionáveis.

Considerações finais

Ao longo da história, o Marxismo se mostrou tão imperativo, presunçoso e fechado quanto qualquer pensamento religioso ultraconservador ou fundamentalista, recusando toda e qualquer possibilidade de diálogo, de crítica, e exigindo, em contrapartida dos seus adeptos o que os teólogos chamam de “fê”, ou seja, o ato de ser possuído pelo incondicional (TILLICH, 2002). Na verdade, o sistema marxista é pseudo-incondicional, pois manifesta somente a sombra do verdadeiro Incondicional, capaz de trazer significado e sentido último à existência humana. A crítica desse artigo ao Socialismo marxista, portanto, aponta para o fato dele ser uma expressão religiosa secular, demônica e de tendência bastante dogmática, radical e violenta, como disseram Weil (2001) e Tillich (2010).

Corroborando com o que foi apontado até aqui sobre o elemento religioso demônico e pseudo-religioso do Marxismo, apresenta-se aos leitores a famosa *Oração do Delegado* (uma prática essencialmente religiosa) rezada ao ditador socialista venezuelano falecido Hugo Chávez no Teatro Caracas em plena capital venezuelana, pelos membros do Partido Socialista Unido da Venezuela (PSUV), no dia 28 de agosto de 2014. A oração diz assim:

Chávez nuestro que estás en el cielo, en la tierra, en el mar y en nosotros, los y las delegadas. Santificado sea tu nombre. Venga a nosotros tu legado para llevarlo a los pueblos de aquí y de Allá. Danos tu luz para que nos guíe cada día. No nos dejes caer en la tentación del capitalismo. Mas líbranos de la maldad y de la oligarquía ("como del delito del contrabando"). Porque de nosotros y nosotras es la patria, la paz y la vida. ¡Por los siglos de los siglos, amén! ¡Viva Chávez! (ESTADO DE MINAS, 2014)

Finaliza-se este artigo com outra “oração”: que o Deus Todo-Poderoso, Pai do Senhor Jesus Cristo, Aquele que pertencente efetivamente a esfera do Incondicional, guarde a humanidade desta religião demônica, e livre os intelectuais (e também os meros mortais) dessa pseudociência dogmática, necrófila e opiácea. Amém!

Referências

ARENDDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2006.

ARON, Raymond. *O Ópio dos intelectuais*. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

BAUER, Martin W.; AARTS, Bas. A Construção do *corpus*: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER, Martin; GASKELL, George (Ed.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2015

BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy; trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BÍBLIA SAGRADA ALMEIDA SÉCULO 21: antigo e novo testamento [Coord. Luiz Alberto Teixeira Sayão]. São Paulo: Vida Nova, 2013.

CARVALHO, Gilda; FACHIN, Patrícia. Simone Weil: a vida em busca da verdade. (Entrevista de Maria Clara Bingemer). In: Filosofia, mística e espiritualidade: Simone Weil, cem anos. GABELLIERI, Emmanuel *et al.* *IHU On Line – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, S. Leopoldo, 03 Nov. 2009, ed. 313, p. 20-23. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao313.pdf>. Acesso em: 21 Jan. 2022.

CURTOIS, Stéphane *et al.*. *O Livro negro do comunismo: crimes, terror e repressão*. 16^a. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

DOOEYEWEERD, Hermann. *Estado e soberania*. São Paulo: Vida Nova, 2014

DORTIER, Jean-François (Org.). Marxismo. In: *DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS HUMANAS*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ESTADO DE MINAS. Hugo Chávez ganha versão da oração Pai Nosso na Venezuela. In: *Jornal Estado de Minas*, 2 Set. 2014. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2014/09/02/interna_internacional_564938/hugo-chavez-ganha-versao-da-oracao-pai-nosso-na-venezuela.shtml. Acesso em: 20 Jan. 2022.

FRIEDMANN, Milton. *Capitalismo e liberdade*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

FROMM, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Orlando: Holt McDougal, 1992.

GIBELINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2007.

HAYEK, Frederick A.. *Os Erros fatais do socialismo: por que a teoria não funciona na prática*. São Paulo: Faro Editorial, 2017.

HIGUET, Etienne. Os Métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, n° 20, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/download/3004/2870>.

Acesso em: 20 Jan. 2022.

IL PEDANTE. Os Dias da torre. In: *Il Pedante*, 04 de abril de 2021. Disponível em: <http://ilpedante.org/post/i-giorni-della-torre>. Acesso em: 25 Jan. 2022.

JACOBY, Russell. *Imagem imperfeita: pensamento utópico para uma época Antiutópica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LEIBNIZ, Gottfried. *Discourse in metaphysics and other essays*. Trad. Daniel Garber e Roger Ariew. Indianápolis: Hacket Publishing Company, 1991.

MARTINS, Jaziel G.. O Demônico em Paul Tillich. In: *Revista Eletrônica Correlatio*, n° 6 - Novembro de 2004. São Paulo: Universidade Metodista. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/1772/1757#:~:text=Freq%C3%BCentamente%2C%20na%20hist%C3%B3ria%20da%20religi%C3%A3o,p ositivas%20da%20id%C3%A9ia%20de%20humanidade>. Acesso em: 01 Fev. 2022.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MISES, Ludwig Von. *O Cálculo econômico sob o socialismo*. São Paulo: LVM Editora, 2012.

ORWELL, George. *Literatura e política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. 1984. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. Coimbra: Almedina, 2006.

PUENTE, Fernando R.. Simone Weil. In: *Rede Brasileira de Mulheres*, 14 set. 2020.
Disponível em: <https://www.filosofas.org/post/verbete-simone-weil-por-fernando-puente>.
Acesso em: 29 Jan. 2022.

TILLICH, Paul. *Filosofia de la religión*. Buenos Aires, Megapolis, 1973.

_____. *The System of the science according to objects and methods*. London/Toronto:
Associated University Press, 1981.

_____. *Dinâmica da fé*. Trad. Walter O. Schlupp. 7ª ed., São Leopoldo: Sinodal. 2002.

_____. *Amor, poder e justiça: análises ontológicas e aplicações éticas*. Trad. Sérgio
Paulo de Oliveira. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. *Teologia sistemática*. 1ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. *Teologia da cultura*. Londrina: Ed. Família Cristã, 2009.

_____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin,
São Paulo: ASTE, 2010.

VERBRUGGE, Verlyn (Ed.). Graça. In: *NOVO DICIONÁRIO INTERNACIONAL DE
TEOLOGIA DO NOVO TESTAMENTO* (Versão Condensada). São Paulo: Vida Nova, 2018.

WEIL, Simone. *Oppression et liberté*. Paris: Gallimard, 1955.

_____. *O Enraizamento*. São Paulo: EDUSC, 2001.

WILSON, Edmund. *Memoirs of hecate county*. 1ª ed., New York: NYRB Classics, 2004.

[1] Mestre em Ciências do Ambiente pelo PPGCIAMB–UFT-TO; Pós-Graduado em Telemática pelo IFTO–TO; Pós-Graduado em Docência do Ensino Superior pelo ITOP-TO e Graduado em Teologia pela FTSA-PR e pelo STBNB-PE. Professor de Teologia Contemporânea, História do Pensamento Cristão, História do Cristianismo e Filosofia no STBT, STBG e SETA, em Palmas – TO. Membro da Igreja Batista Filadélfia, em Palmas – TO. Endereço eletrônico: diowalbr@gmail.com

[2] O Incondicional para Tillich é o Sagrado, o Ser-Em-Si, o Numinoso, o Incriado, o Ser Necessário, em alemão o *Das Umbedingte*, algo próximo do que Agostinho ou Tomás de Aquino compreendiam acerca de Deus (TILLICH, 2005).

[3] O *Ultimate Concern* é Aquilo que nos toca incondicionalmente, sendo, portanto, a Preocupação Última que torna tudo o mais insignificante, mínimo e fugaz (TILLICH, 2002).

[4] A observação entre parênteses é feita pelo próprio Walter Benjamin, estando no original do documento escrito em alemão (BENJAMIN, 2013).

[5] Por crítica vertical, Tillich entende a presença do elemento transcendente em meio à crítica, que no pensamento marxista está completamente ausente, devido ao seu caráter imanente, histórico e temporal (TILLICH, 2010).

[6] Sobre a salvação, o apóstolo Paulo afirmou categoricamente em Efésios 2:8: “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé, e isto não vem de vós, é dom de Deus;” (BIBLIA SAGRADA ALMEIDA SÉCULO 21, 2013).

[7] Distopia, cacotopia ou antiutopia é qualquer representação ou descrição social, política e econômica, cujo valor representa a [antítese](#) da [utopia](#), ou promove a vivência em uma utopia negativa, marcada pelo caos, pela opressão e pelo sofrimento (JACOBY, 2007).

[8] Necrofilia é uma expressão usada por Erich Fromm para designar a postura destinada à destruição, à morte e ao aniquilamento do outro, comum em determinadas ideologias, movimentos e em alguns tipos de pessoas, em especial, os líderes totalitários da primeira metade do Século XX, como Adolf Hitler, e outros (FROMM, 1992).

[9] Alguns teóricos marxistas foram: Friedrich Engels, Vladimir Lenin, Rosa Luxemburgo, Georg Lukács, Karl Korsch, George Plekhanov, Benedetto Croce, Hebert Marcuse, Antonio Gramsci, etc. (DORTIER, 2010).

[10] Segundo Tillich, *hybris* é uma palavra grega que pode ser traduzida por orgulho, vaidade, noção de grandeza, mas também como “elevação ao estado divino”. Era muito comum na tragédia grega, onde os heróis traziam para si a *hybris*, mas logo eram desmascarados pelos verdadeiros poderes divinos (TILLICH, 2010).

Johannes Althusius e a Construção da Primeira Filosofia Política Calvinista: um estudo inicial

Edjaelson Pedro da Silva[1]

Resumo: O calvinismo, movimento religioso surgido no século XVI, encontrou na obra de Johannes Althusius (1557-1638), *Política*, sua principal sistematização e desenvolvimento. Intitulado como o maior teórico político entre Hobbes a Bodin, a obra de Althusius tem alcançado inúmeros estudos em outros países. O objetivo desse artigo é estudar a filosofia política em sua principal obra, a partir de conceitos como Simbiótica e Prudência, observando como Althusius se apropria de termos já existentes, fazendo-os dialogar com a fé calvinista e aplicando essa fé na construção de seu sistema político-administrativo.

Palavras-chave: Protestantismo, Filosofia Política, Calvinismo, Johannes Althusius.

Abstract: Calvinism, a religious movement that emerged in the sixteenth century, found in Johannes Althusius's (1563-1638) work, *Politics*, its main systematization and development. Titled as the greatest political theorist from Hobbes to Bodin, Althusius's work has reached numerous studies in other countries. The aim of this paper is to study political philosophy in his main work, starting from concepts such as Symbiotics and Prudence, observing how Althusius appropriates existing terms, making them dialogue with the Calvinist faith and applying this faith in the construction of its political-administrative system.

Keywords: Protestantism; Political Philosophy; Calvinism; Johannes Althusius.

Introdução

A Reforma Protestante ocorrida no século XVI foi um movimento de caráter multifacetário. Religião, economia, direito e política foram algumas das áreas influenciadas pela nova mentalidade surgida naquele período revolucionário. Dentre temas teológicos e éticos, os principais reformadores, Martinho Lutero (1483-1546), João Calvino (1509-1564) e Ulrico Zwínglio (1484-1531), abordaram também noções de política, desenvolvendo premissas políticas e teorias de revolução (SKINNER, 1996, p. 294, 465), iniciando um movimento que, para alguns, é um dos pilares fundadores da modernidade (TAYLOR, 2010, p.83).

Lutero, que desencadeou a Reforma, acabou por romper com a liderança religiosa de Roma quando se viu excomungado. Localizou nos reis e nos príncipes o que denominou de *bispos por necessidade*. George H. Sabine sentenciou sobre o luteranismo e a política que *o resultado prático do rompimento com Roma foi que o próprio governo secular se tornou o agente da reforma e o árbitro efetivo daquilo que ela deveria ser* (SABINE, 1964, v.1, p. 352).

Coube a João Calvino o principal texto de sistematização teológica da Reforma e do movimento que levou seu nome – o calvinismo, trazer uma outra visão sobre a relação Igreja e Estado. Em seu texto de sistematização, conhecida como *Institutas da Religião Cristã*, que teve várias edições, sendo a última em 1539, o reformador francês lançou não apenas as bases para uma doutrina teológica, mas, pavimentou ainda o início de uma teoria de Estado baseada na sua relação com a cidade de Genebra, cuja luta foi sempre a de harmonizar o poder político com o eclesiástico fazendo com que cada um ocupasse seu devido lugar, ou sua esfera de pertença: é o que se pode ver no último capítulo das *Institutas*, seu testamento político (CALVINO, 2006, v.4, p. 451; LATOURETTE, v. 2, 2006, p. 1025). Lembrando que a presença de um *capítulo político* apenas se deu nas últimas edições, como uma resposta aos desafios da Genebra de Calvino e das perseguições aos cristãos reformados em alguns cantões da Europa.

Contudo, a primeira teoria propriamente de Estado do movimento calvinista foi a Johannes Althusius (1557-1638). Nascido na Alemanha, mais precisamente em Westphalia, teve formação em grego e Direito Romano, doutorando-se em lei civil e eclesiástica em 1586, em Basileia, e sendo constituído professor universitário em Herbon. Seu trabalho

universitário, bem como sua obra *Política*, renderam-lhe um convite para ser síndico em Endem, na Frísia Oriental, uma das primeiras cidades alemãs em abraçar a Reforma Protestante e depois lhe dar um tom calvinista, influenciando de forma singular o traço religioso da sociedade holandês. Althusius trabalhou como síndico dessa cidade até a morte.

Apesar de calvinista, foi bastante influenciado a neoescolástica católica de Salamanca, Aristóteles e a teoria do direito natural de Cícero. Sua obra foi trazida novamente a academia por pensadores alemães no século XIX.

1. Johannes Althusius como pensador

A obra althusiana é conhecida por sua variedade de áreas alcançadas: teologia, política, sociologia e história. Apesar de ser multifacetada, prevaleceu, a partir dos seus maiores estudiosos, duas formas de enxergar o seu pensamento. O primeiro, busca observá-lo como ponte entre a era medieval e a modernidade, destacando então essa transição; o segundo tenta observar sua estrutura religiosa calvinista – esse artigo busca seguir a última forma.

A sua principal obra foi *Política (Política Methodice Digesta)*, fruto de seu trabalho e pesquisa ainda na Universidade de Herbon. Há pelo menos duas edições, a de 1603 e de 1614. O propósito do livro foi demonstrar como a ciência política busca a manutenção da vida social. Para que isso aconteça tomou emprestado conceitos e ideias da ética e da teologia, preocupando-se em separá-las da ciência política para que cada uma dessas áreas tenha sua própria esfera de influência.

Para compor sua obra, Althusius recebeu influência de vários pensadores, dentre eles podemos destacar Peter Ramus (1515-1572) e Aristóteles (384-322), de quem toma emprestado o método lógico de exposição, Jean Bodin (1530-1596), com quem dialoga na forma de governo mais autêntica a natureza humana, e João Calvino, que guia sua antropologia filosófica, principalmente no entendimento do grau de corrupção humana e da necessidade de um conserto a essa natureza por uma auxílio externo, tal interpretação ganhará, como veremos, contornos políticos e sociológicos na forma de enxergar como se forma a estrutura social.

A *Política*, então, constitui-se o primeiro texto a defender uma forma de governo *republicana e federalizada fundamentada numa visão conveniada da sociedade humana e derivada, mas não dependente, de um sistema teológico* (ELAZAR, in: ALTHUSIUS, 2003,

48). A linha de defesa é que a sociedade se forma por necessidade humana e não por um Estado que lhe impõe sua forma.

Historicamente o primeiro grande projeto federalista é localizado, na obra althusiana, na própria Bíblia. E já aqui observamos como a teologia servirá de infraestrutura para a formação da sua filosofia política, ainda que guardando seu devido lugar. Deus aparece constituindo o direito natural no pacto com Noé e estabelecendo os Dez Mandamentos quando da convenção (*foedus*, federal) do Sinai, ou prometendo que nos dias finais haverá o reestabelecimento do governo federalista israelita de alcance mundial.

A célula mater do sistema de fundação e organização social é a família. Althusius divide essa em duas: a conjugal e de parentesco. Depois vem a *collegium* (corporação) uma associação de três ou mais homens da mesma profissão em torno de uma função social. Há o *collegium* eclesiástico – constituído de professores, clérigos e filósofos, e há o *collegium* secular, formado por aqueles que compõem a atividade comercial ou mão de obra especializada. Delas surge a associação pública, que tem jurisdição sobre um determinado território, e que por natureza extrapola as questões dos dois tipos de *collegium*.

Para fazer o ligamento dessas famílias em *collegium* e, por fim, associação pública temos a noção de vida *simbiótica*, como forma de ser e constituidora das estruturas sociais, e da *prudência* na arte de governar, quer para príncipes que para magistrados. Esse artigo tem como objetivo um estudo dessas duas noções, tão caras a filosofia política althusiana, a partir do próprio texto de *Política*, demonstrando como noções da religião protestante calvinistas são bases influenciadoras desse pensamento que buscar ser original.

2. A simbiose como princípio político

A palavra *Simbiótica*, que toma de empréstimo de Marco Túlio Cícero (103-46), é um conceito central para compreensão da filosofia política de Althusius, uma vez que todo o seu esquema de percepção estrutural da sociedade está baseado nela; recebe já nas primeiras páginas menção:

A política é a arte de reunir os homens para estabelecer vida social comum, cultivá-la e conservá-la. Por isso, é chamada de *simbiótica*. O

tema da política é, portanto, a associação, na qual os *simbióticos*, por intermédio de pacto explícito ou tácito, se obrigam entre si à comunhão mútua daquilo que é necessário e útil para o exercício da vida comum. O fim do homem político *simbiótico* é a simbiose santa, justa e proveitosa e feliz, uma vida para qual não falte nada de necessário ou de útil. Para viver essa vida, nenhum homem é autossuficiente ou bastante provido pela natureza. (ALTHUSIUS, 203, p. 103). [grifo nosso]

Althusius trata a política então da arte de associação ou ajuntamento, sinônimos que podemos usar para o termo simbiótico no largo uso que dela faz o teórico alemão. A simbiótica acontece na humanidade em razão da insuficiência dessa para viver sozinha e por ela surgem as estruturas sociais que devem comungar para o exercício do direito político igualitário.

Para se compreender o primeiro ponto, da insuficiência humana para viver sozinha, é preciso entender que essa ideia já era presente na antropologia filosófica de tradição agostiniana-calvinista quanto ao quesito salvação da humanidade, necessitando essa de uma intervenção divina para a salvação denominada de *predestinação*. Alguns da humanidade são predestinados a salvação, outros, para perdição. O que Althusius faz é reconhecer essa incapacidade transportando-a para o campo político, a salvação aqui é para que não falte nada do *necessário ou de útil*, pois:

Enquanto isolado e não se integra à sociedade dos homens, ele não pode levar em absoluto uma vida confortável e boa, por lhe faltarem muitas coisas necessárias e úteis. Como remédio e auxílio para essa situação, é-lhe oferecida a vida simbiótica, para qual é direcionado e quase impelido a abraçá-la, caso deseje viver confortavelmente, ou mesmo simplesmente viver. (ALTHUSIUS, 2003, p. 104).

Na busca por provar essa insuficiência, Althusius recorre ao método aristotélico de demonstração empírica – outra base epistemológica que utiliza - demonstrando a completa carência humana de proteção enquanto atravessa a infância, concluindo que mesmo na idade adulta essa incapacidade é excluída na busca humana de proteção precisando da sua diligência e de seu próximo para conseguir o suprimento do que precisa.

É no reconhecimento dessa relação simbiótica que a política atua. Citando Plutarco, Althusius elenca três conotações que a palavra pode ter: produzir cidadania, administrar e regular a comunidade e, aquela que utilizará, *a que dá ordem e constituição da comunidade pelas quais as ações dos cidadãos são orientadas* (ALTHUSIUS, 2003, p. 105). Assim, uma vez que a humanidade é incapaz de viver isolado, a política faz jus a sua ação regulando a vida dos participantes da comunidade.

Para essa regulação, Althusius denomina, ao longo de seu texto e de forma intercambiável, *comunicação*, *comunhão* e *comunidade*. Ele pontua três esferas da relação simbiótica que devem ser reguladas: os bens, os serviços e os direitos comuns, passando a posteriori a explicar o que significa cada uma dessas:

A comunicação de bens (*res*) é aquela com que os simbióticos entregam as coisas úteis e necessárias à vida social para o proveito comum de cada um de todos. A comunidade de serviços (*operae*) é aquela pela qual os simbióticos contribuem com seus trabalhos e suas ocupações para o bem da vida social. A comunhão dos direitos (*jus*) é o processo pelo qual os simbióticos vivem e se governam com leis justas, em uma vida comum. (ALTHUSIUS, 2003, p. 106).

Bens, serviços e direito, constituem, dessa forma, uma plataforma comum, de expressão societária para o bem viver.

É do encontro dos simbióticos, bem como do reconhecimento dela, e a existência dessas comunicações que surge o modelo de governo cooperativo ou federalista, em contraposição da teoria absolutista de Jean Bodin (1530-1596). No prefácio de 1603 de *Política*, Althusius dialoga com a teoria do pensador francês pontuando que, ao contrário desse, acreditava que os direitos de soberanias e suas fontes à política residiam no reino, na comunidade ou no povo, enquanto Bodin via como portadores desse direito, magistrados e príncipes (ALTHUSIUS, 2003, p. 92).

Ainda que caiba ao reino total ou ao povo os direitos de soberania, e mesmo o direito à propriedade bem como seu usufruto, isso não prescinde a necessidade da existência de uma classe que comande em cada associação e tipo de simbiose. Denomina os que mandam de *superiores*, e os que são mandados de súditos ou *inferiores*. Tal relação, defende, é instituída

pelo próprio Deus desde o Éden, constituindo para que os mandam direito natural (ALTHUSIUS, 2003, p. 107).

Contudo, refletindo o conceito de governo da Reforma Protestante, os mandatários estão a serviço da comunidade e não o contrário:

O prefeito, o mandante ou o chefe dirige e governa as funções da vida social para o bem dos que obedecem, individual ou coletivamente. Ele exerce sua autoridade administrando, planejando, proibindo, nomeando, requerendo e afastando. Por conseguinte, se diz que o diretor, o reitor, o governador, o curador e o administrador mandam. (ALTHUSIUS, 2003. P. 107).

O encerramento do contrato de ordem faz com que o poder retorne ao reino ou ao povo. Os papéis então são colocados pelo teórico alemão.

O governo dos *superiores* deve ter como foco tanto a alma como o corpo dos *inferiores* (ALTHUSIUS, 2003, p. 108). A alma precisa ser informada e imbuída de doutrina e ciência das coisas necessárias e uteis para o bem comum. Os centros de ensino buscam em primeiro lugar fazer com que os *inferiores* aprendam o verdadeiro conhecimento de Deus e sobre o culto – veremos abaixo como esse conhecimento estava para a existência da simbiose. A educação também procura a correção ao erro e dos maus costumes.

Os inferiores devem viver pacificamente *desde que o chefe não governe de forma ímpia ou iníqua* (ALTHUSIUS, 2003, p. 109). Há uma sessão inteira de *Política* dedicado ao desvio de função do governo dos *superiores* denominada *Da tirania e seus remédios*, ali o autor demonstra quais armas deveriam ser utilizadas nessas ocasiões. O exercício do direito de revoltar contra o tirano não era novo dentro da tradição calvinista, conforme estudo de Armando Araújo Silvestre (2003). Calvino dedicou o último capítulo das *Institutas da Religião Cristã*, advogando que apenas aos magistrados caberia a resistência o governo mau (CALVINO, v. 4, 2006, p. 479), seguindo Althusius a mesma linha calvinista, atribuindo aos éforos o dever de resistir ao tirano (ALTHUSIUS, 2003, p. 352). Se aos *inferiores* não era dado o direito de resistir ao estado através de sedições ou de deposições ao governo dos superiores, contudo, aqueles guardam o direito de não oferecer respeito e acatamento a ordem daqueles.

A vida simbiótica deve então resolver seus próprios problemas. O contrário da vida simbiótica é o monasticismo. Provedo Deus aquilo que comunidade precisa para o bem

viver, seria egoísta ao simbiótico romper com a vida em comunidade e buscam a vida de *reclusos, monges e eremitas* (ALTHUSIUS, 2003, p. 112). Se faz importante lembrar que o rompimento com a denominada ordem medieval estava ainda em curso em alguns lugares da Europa, constituindo o ideal monástico ainda como aquele a de pertencimento da verdadeira espiritualidade e ligando a vida contemplativa o verdadeiro trabalho. Para romper com esse ideário ainda presente, Althusius lembra que Caim recebeu a vida errante como castigo enquanto a vida piedosa é sempre descrita na Bíblia como política-simbiótica.

O conceito de simbiótica é assim emprestado, mas reinventado a partir de bases calvinistas, gerando um modelo de governo que se poderia apontar, historicamente, como aquele vivenciado na cidade de Genebra, iniciado durante a segunda estada do reformador francês. Esse conceito ainda gera as bases para a doutrina federalista ou cooperativista, redesenhando também a relação e estabelecendo um critério de julgamento de atuação entre aqueles que governam para com aqueles que são governados. A base filosófica jus política ainda se completaria na Política como o papel devido da *prudência*.

3. O papel da prudência e seu uso devido

O governo é outorgado pelo povo aos magistrados e a esses cabe a prudência no exercício de seu governo. A prudência é então exaltada como princípio político através de exemplos históricos e bíblicos, onde frases de Sêneca e textos atribuídos ao Rei Davi são trazidos para corroborar a vantagem de o magistrado agir com toda prudência (ALTHUSIUS, 2003, p. 272-274). Conceitualmente, Johannes Althusius aceita a definição de prudência tal qual a de Cícero que a relaciona com sabedoria e entende que as duas devem buscar a verdade essencial para determinada matéria.

Althusius divide a prudência política em duas partes: uma em seus *componentes* e outra em seus *tipos*.

Como *componentes* da busca da prudência política, o teórico alemão, fala sobre *escolha e entendimento político* do que se deve escolher ou evitar na administração da comunidade e a *prática* (ALTHUSIUS, 2003, p. 274).

Por *escolha*, fala-se da arte de saber optar por aquilo que é útil e aquilo que não é útil, bom e honesto. Uma boa escolha é o encontro da desconfiança e da dissimulação – com a primeira o magistrado aprender a não aprovar nada sem nenhum critério, e a dissimulação na

concepção althusiana, é a arte de esconder o que está pensando e sentindo (ALTHUSIUS, 2003, p. 300). A escolha é derivada do entendimento político que lhe pavimenta a ação e por isso é dedicada mais tempo na exposição do livro.

O *entendimento político*, por sua vez, está dividido em doutrina e prática. Por doutrina o que se busca antes de tudo é como aprender, e para Althusius se aprende de duas formas, ouvindo e lendo, sendo a primeira mais eficiente na arte de governar que a segunda:

A melhor maneira de aprender é ouvindo pessoalmente o mestre. Deve-se buscar a experiência e a prática dos homens cultos por meio das conversações com personagens insignes, com teólogos, juristas, filósofos, historiadores, generais, soldados e outros. Um príncipe pode aprender mais um breve colóquio em torno de uma mesa com esses homens, ou enquanto caminha, peregrina ao seu lado e os consulta, do que em período de tempo maior nas escolas. (ALTHUSIUS, 2003, p. 275).

O magistrado se cerca de notáveis para o bom exercício de seu governo, destaque-se que entre esses notáveis estavam os teólogos, demonstrando também o lugar da religião como conselheira da ordem. A leitura deve também servir para aprender. Contudo, em ambas, leitura e audição, o cuidado do magistrado é para não se perder em discussões longas e fúteis no campo prático, por isso aconselha que o magistrado deve conhecer as regras da vida, a natureza do povo e a natureza do mando.

Quanto à primeira, a regra da vida e da administração diz respeito a conhecer a vontade de Deus através de suas leis. Deus expressa sua vontade através de dois tipos de lei: a comum e a peculiar. A lei comum é aquela destinada a todos os homens, superiores e inferiores, e encontra-se prescrita nos Dez mandamentos. Sobre os mandamentos, sobressai uma leitura de cunho político, tal leitura é deliberada pois:

A matéria básica dos Dez mandamentos é, de fato, política, na medida e que dirige a vida simbiótica e prescreve o que deve ser feito nela; porque ensina a vida caridosa e justa, a piedade para com Deus e a justiça para os simbióticos. A vida contemplativa e a prática são

abarcadas por ela, embora o primeiro e o último preceitos tenham em como único propósito a construção da alma nos homens e sejam meramente especulativos. Portanto, a matéria básica dos Dez Mandamentos é fundamentalmente natural, essencial e apropriada à política. (ALTHUSIUS, 2003, p. 288).

Aqui temos a razão para que a educação vise o conhecimento de Deus, a virtude da lei comum é a própria lei de Deus, com um alcance religioso e social para toda a comunidade. Tal interpretação quanto ao alcance do decálogo era nova na tradição calvinista, que entendia seu alcance no plano religioso e da sociabilidade. O caráter simbiótico da comunidade exige então uma interpretação política dos mandamentos para que as bases da boa convivência sejam estabelecidas a todos.

Os Dez Mandamentos não prescrevem sobre todas as demandas, por isso a necessidade de uma lei peculiar, coordenando a vida civil e religiosa nas *lacunas* deixadas pela lei comum. A diferença entre as duas é que a lei comum é permanente, imutável, enquanto a peculiar não é permanente, mutável e sujeita a alterações.

Em segundo lugar, o magistrado deve conhecer a natureza do povo. No designativo povo o que se pensa é a multidão e a plebe. Os costumes das pessoas para quem os magistrados governam. Sua cultura, idade, condições, educação que constituem o povo:

A natureza, a condição e a atitude de seu próprio povo, ou do povo submetido a ele, tem que ser percebidas, exploradas e estendidas para que ele saiba como e com que meios pode lidera-lo e motiva-lo, como que esse povo se ofende, como dirigi-lo e que espécies de leis e formas de governo são, conseqüentemente, mais apropriadas. (ALTHUSIUS, 2003, p. 292).

O relevo físico da cidade e sua influência também são objetos de estudo, e como ele influencia os povos. Porém, o magistrado deve ser prudente também no conhecimento dos povos que fazem fronteira a sua comunidade por causa de tratados e acordos comerciais que podem ser celebrados, guerras e outros tipos de transações também podem ser encetados por eles.

Em terceiro e último lugar, naquilo que o magistrado deve aprender para o devido uso da prudência, quanto ao *entendimento político*, está a natureza de seu mando. A benevolência e a reverência fazem parte dessa natureza de mando, a primeira diz respeito a atitude que o magistrado deve ter quanto ao trato para com seus liderados, a busca é por um tratamento humanizado dos que são liderados. O resultado da benevolência é a reverência, aqui a resposta do povo ao tratamento que lhe é dado.

Depois de abordarmos a *escolha*, o entendimento *político* vem a seguir a *prática*. A prática está junto com a experiência, que demonstra o que deve ser feito e buscado ou o que deve ser desfeito e evitado visando a segurança da comunidade.

Aqui se apercebe como funciona os **componentes** da prudência com um todo. O entendimento político, onde o magistrado em leitura e em ouvir os que são mais experientes, busca o entendimento do uso da lei comum e peculiar, percebendo ainda natureza de seu povo e dos povos que lhe fazem fronteira, busca ser benevolente visando em troca a reverência. Tal entendimento se reproduz na prática e experiência na busca da segurança da comunidade, servindo o entendimento político e a prática como bússola para próximas escolhas.

A seguir vem os **tipos** de prudência. Althusius elenca dois tipos de prudência, a própria e alheia. O primeiro tipo se constitui em um movimento raro e o segundo constituído a partir de conselheiros que são instituídos. Mais uma vez, o caráter simbiótico da humanidade traça aqui sua necessidade do outro. O próprio Althusius sugere os temas que os magistrados não devem decidir por si mesmos, buscando conselhos ao senado e a seus conselheiros: *o bem-estar dos súditos, o exercício do culto divino, a abolição da idolatria, a promulgação de leis, a decretação da guerra e da paz e a coleta de taxas extraordinárias* (ALTHUSIUS, 2003, p. 303).

Considerações finais

Um estudo da filosofia política de Johannes Althusius aponta que a vida comunitária, simbiótica, bem como a prudência (componentes e tipos) devem ser compreendidos pelos governantes e governados para a existência do viver bem. Além disso, podemos elencar outros pontos de aplicação dessa filosofia.

Primeiro, ela lançou bases para a doutrina do federalismo e cooperativismo quando reconhece a necessidade da alteridade como presente na constituição da própria humanidade. A incapacidade humana de que seus indivíduos em separado produzam bens de serviços é

visto não como algo negativo, mas positivo para a construção de uma sociedade onde o povo tem participação ativa.

Segundo, localiza a religião no seu caráter político para dentro da sociedade. Ainda respirando as conquistas do movimento da Reforma Protestante, a teoria política althusiana estabelece a separação da Igreja e do Estado situando o papel de cada uma dessas esferas. Contudo, o caráter da mensagem religiosa alcança dimensão política quando estabelece a forma de moral a ser vivenciada pela comunidade.

Terceiro, busca a condução do governo em sua forma prática. A outra marca da filosofia política althusiana é seu pragmatismo, se o príncipe ou magistrado prudente é aquele que lê e ouve conselhos, tais movimentos devem ser estabelecidos na vida prática do povo ou reino total.

Referências

ALTHUSIUS, Johannes. **Política**: política metodicamente apresentada e ilustrada com exemplos sagrados e profanos. Tradução Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2003.

CALVINO, João. **As Institutas da religião cristã**, v.4. tradução Waldyr Carvalho Luz. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do cristianismo**, v. 2. Tradução Heber Carlos Campos. São Paulo: Hagnos, 2006.

SABINE, George H. **História das teorias políticas**. V. 1. São Paulo: Fundo de Cultura, 1964.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras: 1996.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao Estado**. São Paulo: Mackenzie, 2003.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

[1] Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Ciências da Religião também pela UNICAP. Bacharel em Direito e Teologia pela UNICAP. Mestrando em Direito pela UFPB. Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Congregacional do Nordeste. Atualmente é Diretor do Seminário Congregacional do Nordeste-PE.

Johannes Althusius e a Construção da Primeira Filosofia Política Calvinista: um estudo
inicial

SEÇÃO III: TEOLOGIA BÍBLICA E HERMENÊUTICA

O Desenvolvimento do Gênero Literário Apocalíptico

Mayara Godinho Borges de Brito^[1]

Resumo: O gênero apocalíptico tem sido objeto da pesquisa acadêmica ao longo das últimas décadas. Desde a descoberta dos manuscritos do Mar Morto, em 1947, os trabalhos a respeito da apocalíptica e sua forma literária têm movido biblistas, historiadores e cientistas das mais diversas áreas do conhecimento. O presente artigo tem como objetivo trazer as opiniões de alguns exegetas a respeito do gênero literário apocalíptico e uma possível hipótese de seu surgimento. Como também, considera a poesia hebraica e o profetismo do Antigo Testamento como parte do desenvolvimento do gênero literário em questão.

Palavras-Chave: Gênero literário; Apocalipse; Hermenêutica.

Abstract: The apocalyptic genre has been the subject of academic research over the past few decades. Since the discovery of the Dead Sea Scrolls in 1947, papers on the apocalyptic and its literary form have moved biblical scholars, historians and scientists from the most diverse areas of knowledge. This article aims to bring the opinions of some exegetes about the apocalyptic literary genre and a possible hypothesis of its emergence. As well, it considers the Hebrew poetry and the prophetism of the Old Testament as part of the development of the literary genre in question.

Keywords: Literary genre; Revelation; Hermeneutics.

Introdução

Quem nunca ficou fascinado com a beleza e explosão da linguagem usada pelos profetas do Antigo Testamento? E, ao mesmo tempo, quem nunca se assustou e não entendeu muito bem tudo que eles disseram e escreveram? Todo leitor ávido da Bíblia e estudioso de

seu contexto histórico e social tanto ficam maravilhados com a escatologia apresentada por seus autores como conseguem perceber uma unidade divina na mensagem profética transmitida em diferentes períodos e gerações.

É um passo significativo para compreender a mensagem profética e apocalíptica da Bíblia considerar que boa parte das línguas faladas pelos seres humanos possui recursos ilustrativos, como metáforas, sarcasmos, metonímias, e muitas outras figuras de linguagem ou sintaxe. O imaginário social judaico de cada período que abarca tanto o profetismo como o *apocalipticismo* compartilha essas nuances figurativas e preditivas.

Outro ponto importante para a interpretação do texto bíblico é considerar a análise tripartite: história, literatura e teologia. A unidade teológica contida na narrativa bíblica exige do intérprete estar sensível tanto ao contexto histórico, como também às questões linguísticas, que foram pensadas e intencionalmente escolhidas pelos autores bíblicos. Portanto, o estudo dos gêneros literários e de seus recursos linguísticos é um instrumento precioso para extrair a riqueza hermenêutica do texto bíblico.

O gênero apocalíptico é um dos muitos que compõem o cânon das Escrituras. Nos diversos trabalhos e pesquisas aos quais biblistas se dedicaram — e até hoje se dedicam —, são encontradas diferentes classificações e propostas de como a apocalíptica tornou-se gênero literário. Há considerações a respeito da mesma como movimento social, ou mesmo como um conjunto de ideias que influenciou diversos gêneros literários.

A seguir, serão apresentadas perspectivas a respeito do Apocalipse como gênero literário, no corpus bíblico, como também uma possível trajetória histórica e cultural de seu desenvolvimento.

1. A questão do gênero literário

O estudo do gênero literário dentro do texto canônico é fundamental para a área da exegese bíblica. Essa perspectiva interpretativa tem em seu âmago a tríade hermenêutica — contexto histórico, dimensões literárias e mensagem teológica (KÖSTENBERGER; PATTERSON, 2015, p. 65). Considerar o estudo bíblico sob a perspectiva de gêneros literários é estar consciente de que os autores bíblicos, inseridos em contextos históricos específicos, escolheram intencionalmente estilos literários de suas épocas para transmitir a mensagem divina.

Essa perspectiva de estudo também considera a Bíblia com literatura, ou seja o intérprete das Escrituras considera que os texto não apenas possui elementos informativos ou

expositivos, mas elementos de criatividade — artísticos e estéticos. É possível afirmar que o relato bíblico está mais próximo de uma pintura que de uma fotografia^[2]. Portanto, quando o exegeta está sensível a essas perspectivas, sua interpretação e aplicação do texto será mais rica e completa.

Com efeito, o significado do texto depende de seu gênero literário. Segundo Osborne (2009, p. 32), mesmo com as importantes justaposições de gênero encontradas no corpus bíblico — características apocalípticas dentro do gênero profético, poesia dentro das cartas, e muitas outras do tipo — é importante considerar esse método de estudo, e não descartá-lo, como muitos o fazem. Assim, o estudo do gênero literário possibilita um caminho para recuperar o sentido pretendido pelo autor.

Com o gênero apocalíptico não é diferente. Por mais que as conclusões a respeito dessa modalidade literária sejam divergentes em questões de classificação e definição, o conhecimento a respeito dos demais gêneros literários que compõem o corpus bíblico é fundamental para entender o Apocalipse. Sua hermenêutica exige um conhecimento prévio do que é canônico, como também da literatura apócrifa e pseudepigráfica.

Um apocalipse normalmente é classificado por conter elementos de visões, sonhos ou viagens celestiais mediadas por um anjo ou ser divino, que normalmente trará uma mensagem de esperança, exortação ou mesmo predições a respeito do que está por vir. Collins, um relevante acadêmico nessa área, define um apocalipse como:

Um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural. (COLLINS, 2010, p. 22)

Collins além de propor uma definição a respeito do que seria o gênero apocalíptico, também faz considerações do *apocalipticismo*. O gênero apocalíptico não estaria restrito apenas a um tipo de literatura, mas a uma mudança na forma de seus leitores verem o mundo (Ibid., p. 18). O desenvolvimento desse gênero literário não está atrelado apenas a padrões estéticos e escritos, mas principalmente à forma como seus leitores vivem o presente.

1.1 A hipótese de vários gêneros apocalípticos

Segundo Berger (1998, p. 265), a palavra “apocalipse” ganhou nome de gênero literário a partir do século II d.C., quando o cânon Muratori designou tanto o Apocalipse de João quanto o de Pedro com a palavra “*apocalypsis*”, sem traduzi-la.

O autor constata que dentro dos textos apocalípticos há uma espécie de costura proposital com diferentes gêneros. Ele afirma que o Apocalipse joanino é uma síntese de diversos gêneros literários. A partir desse prisma é possível falar em gêneros apocalípticos (Ibid., p. 268).

Essa proposta de Berger (Ibid., p. 272) permite que outros textos do Novo Testamento, como as cartas paulinas e pastorais e partes dos evangelhos, sejam analisados sob a ótica apocalíptica. Para isso, ele considera como gênero literário, por exemplo, “O diálogo com o anjo revelador”, que teria sua forma mais antiga em livros considerados proto-apocalípticos, como Amós, Zacarias e Daniel. Outros dois exemplos é o gênero “Cartas”, tendo como precursor as cartas proféticas do Antigo Testamento, presente no livro de Jeremias^[3], e os “Vaticínios” que são previsões a respeito do futuro, semelhante aos muitos oráculos no período profético da Bíblia hebraica.

Assim, Berger enumera pelo menos dez tipos de gêneros literários^[4], sintetizados no Apocalipse joanino. Gêneros estes, que estão presentes tanto na literatura canônica como apócrifa e pseudepigráfica^[5].

Em uma perspectiva parecida com os gêneros literários apocalípticos, Won (2020, p. 348) sintetiza o Apocalipse de João sob o amálgama de três gêneros diversos, chamando-o de “Uma carta apocalíptico-profética”, composta dos gêneros: epistolar, profético e o próprio gênero apocalíptico propriamente dito.

Won também faz questão de ressaltar que o apocalipse canônico, apesar de possuir semelhanças com a tradição apocalíptica do judaísmo do segundo templo^[6], mostra-se com muitas características singulares. Uma delas é João apresentando Jesus como único Messias, em contraste com múltiplos messias encontrados nos manuscritos do Mar Morto^[7]. O que corrobora para o entendimento de que o autor bíblico partiu de um imaginário compartilhado por seus leitores, como também de um gênero comum de literatura de sua época. E, ao mesmo tempo, manteve-se fiel à mensagem que recebeu.

1.2 Uma classificação segundo a linguística textual^[8]

A partir da década de 80, os linguistas começaram a considerar o conceito de tipologia de texto; uma espécie de categorização mais abrangente que a dos gêneros literários^[9]. Segundo Albin (2015, p. 12), os tipos de textos seguem uma estabilidade reconhecível pelos usuários da língua e, provavelmente, foram convencionados. Os gêneros sofrem mudanças e até desaparecimentos enquanto os “Tipos de texto”, por serem bem elementares, não mudam dessa forma. Dentro dessa perspectiva, o gênero apocalíptico estaria categorizado dentro dos textos preditivos.

O tipo preditivo é unicamente identificado por Koch e Fávero (1987). De acordo com as linguistas, esse é o sexto na sequência de seis tipos textuais distintos: narrativo, descritivo, expositivo, argumentativo, injuntivo (ou diretivo) e preditivo. [...] Analisando sob esses aspectos o gênero profecia e, mais especificamente, tendo em vista o tipo que o circunscribe, observa-se que o objetivo principal do tipo é “predizer”, dar informações acerca do futuro, levando seu público à crença do que se diz. (Ibid., p. 13)

Portanto, segundo essa linha de pesquisa e categorização, o tipo textual preditivo englobaria tanto o gênero profético como o apocalíptico, tendo em vista que ambos possuem em comum a predição de eventos futuros em seu corpus textual. É fato que ambos os gêneros possuem mais especificidades, todavia, sob essa ótica de classificação, é possível categorizá-los dentro desse tipo textual.

1.3 Uma hipótese de desenvolvimento

Ao lado das classificações de Berger, Won e Albin a respeito do gênero apocalíptico, temos, a seguir, a concepção de Silva (2015). Em seu texto sobre a temática, o pesquisador traz o posicionamento de Collin acerca do surgimento do gênero literário apocalíptico. Segundo Silva (2015, p. 66), uma contribuição significativa para a origem desse gênero literário foi o contexto histórico de perseguição, hostilidade, guerras e dominação vivido pelo povo judeu^[10].

Com a grande influência da cultura grega nas comunidades judaicas, tanto da diáspora, como da região da palestina, comunidades separatistas messiânicas começaram a surgir — essênios, nas imediações do Mar Morto. Dentro dessa linha histórica vieram perseguições religiosas aos judeus que não aceitavam o sincretismo, concomitante com a corrupção do sacerdócio em Jerusalém. Foi durante a dominação helênica que a dinastia selêucida tomou o poder da região da Judéia e Jerusalém. O governo de Antíoco Epifãnes (175 a 164 a.C.) foi o mais severo, em termos de perseguição religiosa para os judeus. Esse foi o tempo em que eclodiu a revolta dos macabeus (TOGNINI, 2009, p. 91). É dentro desse contexto que a literatura apocalíptica floresceu.

Além do contexto histórico, o autor argumenta que diversas fontes, como a literatura sapiencial, o profetismo bíblico, a mitologia canaanita e o próprio zoroastrismo, foram influenciadores, ou mesmo precursores do gênero literário em questão. Silva (op. cit., p. 68) faz questão de considerar que mais numerosos são os textos da literatura apocalíptica judaica extra bíblica que as demais fontes. Portanto, a possibilidade de sincretismo é descartada, tendo em vista uma autonomia do desenvolvimento desse gênero na própria religiosidade judaica.

Segundo o mesmo autor, a apocalíptica surgiu, possivelmente no período Pós-exílico — 586 Antes da Era Cristã — e, a partir de então, progrediu combinando alusões de uma ampla série de fontes. Dentro dessa perspectiva, algumas porções dos livros proféticos clássicos, produzidos durante esse período, são classificados como protoapocalípticos. Tais como Isaías 24-27, Isaías 56-66, Zacarias 9-14, Joel 3-4 e Malaquias 3-4.

Portanto, a apocalíptica não pode ser remetida diretamente a um único movimento ou fonte. Suas origens são um desenvolvimento ao longo dos séculos, através da escatologia, a partir do profetismo e outras raízes antigas. Sem dúvida, uma literatura composta por um “grande espectro de fontes” e repleta de um conteúdo investigável. (Ibid., p. 70)

2. O gênero profético como precursor do apocalíptico

Uma das principais características da poesia hebraica é o paralelismo, a correspondência de um verso ou linha com outro, também chamado de repetição (BRITO,

O Desenvolvimento do Gênero Literário Apocalíptico

2021, p. 07). É possível observar essa estrutura em todos os livros poéticos da Bíblia Hebraica. Essa forma poética, desenvolvida a partir da Tradição Oral, própria das culturas do Antigo Oriente Próximo, também é encontrada nos textos proféticos^[11] e se apresenta como forte influência sobre os escritos do Novo Testamento. Eis os chamados hebraísmos. Observe Salmo 114:4 e 6:

הָרִים רָקְדוּ כְּאַיִלִים

como carneiros /saltaram /as montanhas

גְּבֻעוֹת כְּבָנֵי-צֹאֵן

de ovelhas - como os filhos /os morros[12]

Em diálogo com Timothy Bachmann, consultor bíblico, observou-se o versículo 4 juntamente com o versículo 6 como um paralelismo sinônimo, com a elipse do verbo. Nesse Salmo, a partir do versículo 2, os verbos estão no perfeito, mas podem ser entendidos como presente do indicativo em português, porque o primeiríssimo verbo está no infinitivo, sendo o primeiro que determina a qualidade do “tempo” no restante do discurso em hebraico.

Praticamente todo o texto profético está estruturado dessa mesma forma, em paralelismos. Assim é o exemplo de Isaías 2:2-3. Na análise de Bachmann[13], estão em paralelismo sinônimo “o monte da casa do SENHOR” e “os povos”, sendo que são usados dois vocábulos diferentes para “povo”:

<p>וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים</p> <p>dias / nos últimos / e será</p>	<p><i>Versículo 2</i></p> <p>Pano de fundo Temporal</p>
---	---

<p style="text-align: center;">נָכוֹן</p> <p style="text-align: center;">Estabelecido</p>	<p style="text-align: center;">Ênfase</p>
<p style="text-align: center;">יְהִי־הָהָר בַּיַּת־יְהוָה כְּרֹאשׁ הַהָרִים</p> <p style="text-align: center;">dos montes/ como cabeça/ casa – (do)</p> <p style="text-align: center;">SENHOR / monte / será</p> <p style="text-align: center;">וְנִשְׂאָ מִגְּבֻעוֹת</p> <p style="text-align: center;">acima) dos montes / (será) elevada)</p> <p style="text-align: center;">וְנִהְרֹוּ אֵלָיו כָּל־הַגּוֹיִם:</p> <p style="text-align: center;">todos-os-povos / para ele / fluirão</p> <p style="text-align: center;">וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים</p> <p style="text-align: center;">muitos / povos / virão</p>	<p style="text-align: center;"><i>Versículo 3</i></p> <p style="text-align: center;">Predição</p> <p style="text-align: center;">Elaboração</p> <p style="text-align: center;">Predição</p> <p style="text-align: center;">Predição</p>

Tabela 1: Análise de paralelismo sinônimo nos profetas.

Essa estrutura concêntrica formada por quiasmo^[14] também é encontrada no Apocalipse de João. É possível observar essa estilística no livro de forma geral, como também em passagens específicas. O número sete é um dos meios pelo qual o autor lança mão para estruturar várias dessas estruturas quiásticas. Esse é um argumento de Eyzemberg:

O paralelismo é construído em pares, mas João usa o número sete. Sugerimos que a primeira bênção (Ap 1:3) esteja fora da estrutura quiástica que a segue. Funciona como um *maftir* (מפטיר) — uma declaração sumária encontrada na Torá. Seu objetivo é resumir ou preparar o cenário para as seis “bênçãos” restantes que são, de fato, organizadas na forma quiástica. Desta forma, João ainda tem um quiasmo e ainda usa sete e não seis declarações. Uma vez que olhamos para todo o conjunto, o paralelismo de significado é muito difícil de negar.[15] (EYZEMBERG, 2021 p. 22, tradução nossa).

Gonzalez (2013, p. 23), em seu artigo a respeito da estrutura do capítulo 10 de Apocalipse, também considera a hipótese de quiasmo no livro como um todo. No capítulo supracitado, apresenta o quiasmo das “Duas testemunhas” como sendo uma introdução aos temas e eventos do fim dos tempos.

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

A1: Ap 10:11 — O comando para profetizar

B1: Ap 11:1 — Julgamento dos vivos

C1: Ap 11:2 — Reinado dos gentios

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

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

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

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

F2: Ap 11:12 As duas testemunhas são exaltadas

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

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

C2: Ap 11:15 — Cristo reina

B2: Ap 11:18 — Julgamento dos mortos

A2: Ap 11:18 — Recompensa dos profetas

Fig. 1: Diagramação quiasmática de Gonzalez (2013, p. 23).

Outro ponto importante a respeito do gênero profético é sua rica diversidade linguística, contemplada por diversas figuras de linguagem, como metáforas, hipérboles, ironias e outras. É a beleza de palavras personificadas que dá poder às palavras proféticas, de modo que, conforme afirma Sandy (2002, p. 27, tradução nossa), “o resultado é uma revelação muito celestial em linguagem muito terrena”[16]. O teólogo exemplificará sua afirmação citando Alter:

Como a poesia é nosso melhor modelo humano de comunicação intrincadamente rica, não apenas solene, pesada e contundente, mas também densamente tecida com conexões internas complexas, significados e implicações, faz sentido que a fala divina seja representada na poesia. (Ibid. apud ALTER, 2011, p.141, tradução nossa)^[17]

Esses recursos de linguagem possibilitam uma variedade de exemplos figurativos que podem carregar a mesma mensagem. Esse é o argumento de Sandy em relação à mensagem profética e escatológica do próprio Apocalipse de João. O anunciador da mensagem usa elementos do imaginário compartilhado pelo povo de Israel, contidos em sua própria história, que era repassado de geração em geração, para transmitir a mensagem profética.

Para entender a palavra profética corretamente, devemos reconhecer que a linguagem da profecia pode ser poética, emotiva, condicional, hiperbólica, figurativa, surreal, oral e incerta quanto ao cumprimento. (Ibid., p. 56 tradução nossa)^[18]

Todavia, esse estilo de transmitir a mensagem divina, é também um problema para a própria análise do texto. Usando uma expressão coloquial, a redação mergulhada em figuras de linguagem é uma “faca de dois gumes”. É bonita e explosiva, mas levanta questionamentos no momento da exegese. Contudo, Sandy afirma que esse problema não é intransponível. E um caminho para isso é entender como essa linguagem funciona em seu contexto de enunciação.

A mensagem profética normalmente era dada em um contexto de crise espiritual, portanto a maior parte da audiência do profeta estaria cega, surda ou com a mente cauterizada (Ibid., p. 73), necessitando de uma linguagem bem visual e estridente. O desafio do exegeta é estar atento a essas considerações históricas e linguísticas para saber quando o profeta lança mão da linguagem literal e quando usa o sentido figurado.

Esse mesmo contexto é também percebido no período de surgimento do gênero apocalíptico, como também no Apocalipse de João. Havia uma perseguição à comunidade messiânica, e ao mesmo tempo uma frieza ou mornidão em parte da comunidade cristã em ceder às pressões de seu tempo. A linguagem apocalíptica vem com o intuito de alertar aos que se acomodaram e trazer esperança e consolo para os fiéis, lembrando-os que seu testemunho e sofrimento não seriam em vão.

Conclusão

Independente das classificações adotadas a respeito do Apocalipse — “gênero” ou “gêneros” —, pode-se afirmar que os gêneros literários anteriores a ele influenciaram de forma significativa tanto os escritos encontrados nas imediações do Mar Morto, como também os escritos de João e dos demais autores neotestamentários. Também a poesia hebraica e o profetismo do período pré-exílico contribuíram para a construção do apocalipse como literatura. De igual modo, é inegável que o contexto de martírio e perseguição do povo judeu e, posteriormente, da comunidade cristã contribuiu para que esse gênero se tornasse

uma chama de esperança no coração dos primeiros ouvintes-leitores, crentes na esperança de salvação.

É válido ainda ressaltar, que a exposição a respeito das estruturas de paralelismos e quiasmos presentes em outros gêneros literários, como as profecias e apocalipses, não faz destes poemas, mas mostram a influência poética nesses escritos. Como também são exemplos da sobreposição de gêneros literários na Bíblia

A linguagem apocalíptica carrega a beleza do figurativo e do simbolismo profético, estruturas concêntricas presentes na poesia hebraica e uma efusão de figuras de linguagem levando seus leitores à uma experiência de fascinação, como a que o próprio autor teve. A beleza trazida pela estética da linguagem produz no leitor essa experiência sensorial, que transcende o gênero e as letras, e requer de seus leitores um posicionamento no presente. Um viver completamente no presente, mas com expectativas no porvir.

Ante a tamanha magnitude que são os apocalipses, cabe ao leitor-intérprete, humildemente reconhecer suas limitações em relação às complexidades interpretativas existentes no texto.

Referência

ALBIN, Virginia Pujol. *Gênero profecia na Bíblia: um estudo linguístico-textual do livro Apocalipse*. Curitiba-PR: UTFPR, 2015, p. 35. TCC (Graduação). Departamento de Linguagem e Comunicação, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Disponível em: <http://repositorio.roca.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/8907/2/CT_COLET_2014_2_16.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2021.

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. Basic books, 2011.

BAILEY, Kenneth. *As parábolas de Lucas: A poesia e o camponês*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveiras. 3. ed. São Paulo: Editora Vida Nova, 1995.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Anronius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BRITO, Mayara Godinho Borges de. O Hebraísmo no texto grego do Novo Testamento. *Revista Teológica Jonathan Edwards*, Caruaru, v. 1, n. 3, Jan. 2021, p. 21-38. Disponível em:

< https://www.stjedwards.com/_files/ugd/aab8fd_67a6a0e4eb2a41baab49356ad3516468.pdf
>. Acesso em: 25 jan. 2022.

COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução de Carlos Guilherme da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia bíblica)

EYZEMBERG, Eliyahu Lizorkin-. *Hebrew Insights from Revelation*. Jewish studies for Christians, 2021.

FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes?* 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GONZALEZ, Eliezer. A estrutura de Apocalipse 10:11-11:18: The structure of Revelation 10:11–11:18. *Revista Kerygma*, Engenheiro Coelho-SP, v. 9, n. 2, Jul. 2013, p. 13-26. Disponível em: < <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/79/79> >. Acesso em: 08 jan. 2022.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. Linguística textual: retrospecto e perspectivas. *Alfa*, São Paulo, n. 41, 1997, p. 67-78. Disponível em: < <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4012/3682> >. Acesso em: 15 fev. 2022.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. *Convite à Interpretação Bíblica: a tríade hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

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

SILVA, Ângelo Vieira da. Aspectos histórico-sociais da apocalíptica. *Revista Oracula*, ano 11, n. 16, 2015, p. 63-73. Disponível em: < <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/viewFile/5756/4645> >. Acesso em: 19 mar. 2021.

TOGNINI, Enéas. *O período interbíblico: 400 anos de silêncio profético*. São Paulo: Agnos, 2009.

WON, Paulo. *E Deus falou na língua dos homens: uma introdução à Bíblia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

[1] Bacharel em Direito pela UFG (Universidade Federal de Goiás). Missionária pela MPB (Missão Pioneiros da Bíblia), pós-graduanda em Teologia do Novo Testamento pela Unifil e pelo Centro de pós-graduação Jonathan Edwards de Caruaru-PE.

[2] Ideia aprendida na disciplina de Gêneros Literários do Novo Testamento, com o professor Rômulo Monteiro, do programa de pós-graduação em Teologia do Novo Testamento, do Seminário Jonathan Edwards.

[3] Aqui Berger faz uma ressalva da diferença do objetivo das cartas apocalípticas com as proféticas. As do Apocalipse de João mais se assemelham às cartas paulinas, as quais anunciam a chegada de seu autor, diferentemente das proféticas contidas no corpus veterotestamentário.

[4] O apocalipse de João é uma síntese dos seguintes gêneros apocalípticos: a) Carta; b) Relato de visões; c) Visão do Trono; d) Sequência apocalíptica de acontecimentos; e) Diálogos reveladores; f) Relatos sobre mártires; g) Descrições de guerras; h) Descrição (ékphrasis) das duas cidades opostas; i) Lamento sobre a cidade destruída; j) ékphrasis da sequência de eras e k) Descrição da Jerusalém escatológica.

[5] Os apocalipses judaicos eram geralmente pseudônimos e pseudepigráficos. Autores utilizavam nomes de grandes “heróis” da religião para legitimar suas composições e tornarem-nas circuláveis e lidas dentro da comunidade. (WON, 2020, p. 349)

[6] Exemplos de narrativas apocalípticas desse período: Daniel, II Baruque e IV Esdras. Exemplos de jornadas espirituais temos os pseudepigráficos: I Enoque e Apocalipse de Abraão.

[7] Comunidade de Qumran. Essa comunidade conhecida como “Essênios” era composta de judeus habitantes das imediações do Mar Morto, separados da influência grega e romana. Eles desenvolveram uma importante tradição de escritos apocalípticos.

[8] A linguística textual “...se propõe como tarefa investigar a constituição, o funcionamento, a produção e a compreensão dos textos. Os textos passam a ser estudados dentro de seu contexto pragmático, isto é, o âmbito de investigação se estende do texto ao contexto, entendido, de modo geral, como o conjunto de condições - externas ao texto - da produção, recepção e interpretação dos textos.” (KOCH, 1997, p. 70)

[9] "Interessante é destacar que, nestes últimos anos, a questão da tipologia textual, [...] volta a ocupar, agora sob outras luzes - isto é, sob o enfoque dos gêneros textuais - lugar de destaque nas pesquisas sobre o texto, revelando-se um terreno bastante promissor.” (Ibid., p. 74)

[10] “Uma literatura que buscava garantir que seus leitores não perdessem a esperança, entendendo que Deus permanecia no controle da história da humanidade, e que no final seu reino de justiça e paz seria estabelecido.” (SILVA, 2015, p. 64)

[11] Todos os livros proféticos contêm uma quantidade substancial de poesia, e vários são exclusivamente poéticos. (FEE; STUART, 1984, p. 237)

[12] Acervo pessoal do consultor.

[13] Acervo pessoal do consultor.

[14] Paralelismo invertido (BAILEY, 1995, p. 22).

[15] Parallelism is built on pairs, but John uses the number seven. We suggest that the first blessing (Rev. 1:3) stands outside of the chiasmic structure that follows it. It functions as a *maftir* (מפטר) —a summary statement found in the Torah. Its purpose is to summarize or set the stage for the remaining six “blessings” that are in fact, organized in the chiasmic form. In this way, John still has a chiasm and yet uses seven and not six statements. Once we look at the entire set, the parallelism of meaning is very hard to deny.

[16] The result is a very heavenly revelation in very earthly language.

[17] Since poetry is our best human model of intricately rich communication, not only solemn, weighty, and forceful but also densely woven with complex internal connections, meanings, and implications, it makes sense that divine speech should be represented in poetry.

[18] To understand the prophetic word correctly, we must recognize that language of prophecy may be poetic, emotive, conditional, hyperbolic, figurative, surreal, oral and uncertain about fulfillment.

Cristo e a plenitude templária: uma (re)leitura teológica de Colossenses 1.19

William V. Orlandi[1]

Resumo: O propósito deste artigo é fazer uma análise teológica de Colossenses 1.19, levando em conta seus aspectos históricos e literários. Nossa proposta localiza um eco do Salmo 68.16 em Colossenses 1.19 que se torna crucial para o entendimento desse texto, pois implica numa tipologia templária que se concretiza em Jesus. Além de analisarmos o contexto histórico, elementos linguísticos, intertextuais e pressupostos teológicos de Paulo nesse texto, iremos propor as possíveis ilocuções de Paulo, ou seja, os efeitos de sentido que Paulo esperaria impactar seus leitores colossenses.

Palavras-chave: Paulo. Colossenses. Cristo. Templo. Plenitude

Abstract: The purpose of this article is to make a theological analysis of Colossians 1.19, taking into account its historical and literary aspects. Our proposal locates an echo of Psalm 68.16 in Colossians 1.19 that becomes crucial for the understanding of this text, as it implies a Templar typology that is concretized in Jesus. In addition to analyzing the historical context, linguistic, intertextual elements and theological assumptions of Paul in this text, we will propose Paul's possible illocutions, that is, the meaningful effects that Paul would expect to impact his Colossian readers.

Key words: Paul. Colossians. Christ. Temple. Fullness.

Introdução

“Porque foi da vontade de Deus que nele habitasse toda a plenitude” (Cl. 1.9; A21). Essa frase paulina dentro do discurso poético em Colossenses 1.15-20 possui um significado claro na superfície, mas um olhar mais atento logo descobre as dificuldades e (acima de tudo) a profundidade da reflexão cristológica de Paulo. Uma possível dificuldade (pergunta) que podemos levantar seria sobre o significado de “plenitude” nesse texto: plenitude do que ou de quem?[1] Nesse artigo[2], responderemos essas e outras questões através de uma análise do texto, da teologia e das implicações de Cl. 1.19 para a igreja.

1. Texto, contexto e co-texto

Analisar o contexto histórico e os elementos gramaticais do texto é básico para qualquer interpretação séria de qualquer texto. Entretanto, no caso das Escrituras, não são suficientes. Por isso nossa proposta é “teológica”, pois vai além desses dois aspectos. Na leitura teológica, o contexto canônico é de suma importância (o que reflete de volta nos aspectos histórico e literário, aprofundando-os). Por isso, após algumas considerações históricas e gramaticais, a análise do Salmo 68.16 em Cl. 1.19 se mostrará fundamental para a compreensão do texto para além da mera dissecação dos elementos linguísticos de Cl. 1.19[3].

1.1 O contexto histórico/literário: sabedoria e misticismo judaico

Colossenses 1.19 faz parte do chamado “hino” cristológico em Cl. 1.15-20. Como vimos num artigo anterior[4], esse hino se divide em duas partes: 1. A supremacia de Cristo na criação (15-17) e; 2. A proeminência de Cristo sobre a nova criação (18-20). A subestrutura temática dessa perícopa é o tema sapiencial de Provérbios 8 em seu desenvolvimento interpretativo no judaísmo do segundo templo[5].

Esse “poema” em 1.15-20 está depois da introdução (1.1-2), ações de graça (1.3-8) e intercessão de Paulo pelos colossenses (1.9-14). Todas essas seções “positivas” em Colossenses 1 antecipam o que Paulo irá atacar no capítulo 2. Portanto, o todo da carta, implícita e explicitamente lida com o falso ensino nas igrejas em Colossos (bem como em Hierápolis e em Laodiceia). Não temos espaço para desenvolver o que seria esse falso ensino[6], mas seguimos de perto a tese de F. F. Bruce e Iam Smith[7], que identificam a heresia colossense como tendo afinidades com o judaísmo místico (*merkavah*). Esses dois importantes contextos serão retomados quando formos analisar a força ilocutória desse verso e sua teologia.

1.2 Uma breve análise gramatical

Antes de investigarmos o uso do AT em Cl. 1.19 (uso este que é determinado ao significado do texto), é necessária uma breve análise da gramática do texto em questão.

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι[8]

O texto começa com uma oração subordinada causal (ὅτι). Como o movimento encontrado nos versículos 15-16, há uma referência ao primogênito no versículo 18b que é seguido por uma cláusula ὅτι que expõe o conceito anterior[9]. Prosseguindo, temos um locativo/agência ἐν αὐτῷ, seguido por um aoristo constativo εὐδόκησεν. O sujeito de εὐδόκησεν é πᾶν τὸ πλήρωμα devido ao paralelo em Cl. 2.9 (adjetivo atributivo πᾶν + artigo atributivo τὸ + sujeito πλήρωμα). Por fim, κατοικῆσαι é um infinitivo complementar. Assim, o “porque” inicial retoma o verbo γένηται de 1.18 e todo o tema da primazia de Cristo de 1.15-20. Cristo tem a primazia “porque foi da vontade de Deus que nele habitasse toda a plenitude”. Resta definir o campo semântico das palavras principais: εὐδοκέω, πλήρωμα e κατοικῆσαι.

O sentido geral de εὐδοκέω é “ter prazer ou deleite em”, p. ex., de Deus em seu povo, ou no justo, ou em uma oferta, mas também o deleite dos homens no santuário, ou no sábado, ou na verdade. b. Um sentido posterior é “decidir-se por”, “selecionar”, “preferir” e até “adotar”. c. Desse uso surge o sentido “querer”, “desejar”, “estar disposto ou pronto”. d. Um sentido de conotação social é “concordar”, “consentir”, “aquiiescer”, “conceder”, “acatar”. e. Fora da Bíblia normalmente encontramos “estar satisfeito”, “feliz”[10].

O primeiro sentido de πλήρωμα é “aquilo que enche”, “conteúdos”, incluindo, p. ex., carga, tripulação, população. A ideia daquilo que enche rende sentidos tais como “inteireza”, “massa”, “totalidade”, “medida completa”, “consumação”, também “multidão” (de pessoas). Também encontramos o sentido “o que está cheio” para um navio completamente carregado. Um sentido final seria “o ato de encher”[11].

Muitos estudiosos vêem πλήρωμα como uma indicação de um fundo gnóstico para a filosofia, com πλήρωμα referindo-se à totalidade das emanções de Deus, como visto no gnosticismo valentiniano. Tal pano de fundo, no entanto, é improvável. O gnosticismo valentiniano foi significativamente posterior à escrita de Colossenses e Cristo é aqui apresentado como o criador dos poderes invisíveis, o que é inconsistente com o conceito gnóstico de emanções[12].

A palavra grega κατοικέω significa “habitar”. Ela tem, muitas vezes, um sentido figurado, como em Filo, que fala do homem habitando em Deus, ou do sábio morando como um estrangeiro no corpo, mas como um nativo em virtudes. O NT usa a palavra transitivamente para “habitar” em Lc 13.4 e intransitivamente para “habitar (em)” em At 1.20. As expressões corriqueiras “habitar na terra” e “habitar a terra” ocorre em Ap 3.10; 6.10; 8.13; 17.2, etc. Figuradamente, demônios habitam em seres humanos (Mt 12.45). Deus habita no coração (cf.

1Co 3.16), Deus habita no templo (Mt 23.21, não obstante cf. At 7.48), Satanás habita onde Antipas foi morto (Ap 2.13), Cristo habita em seu povo pela fé (Ef 3.17), a plenitude de Deus habita em Cristo (Cl 1.19), a plenitude da divindade habita corporalmente nele (2.9) e a justiça habita no novo céu e na nova terra (2Pe 3.13). Em Hermas, Deus habita na paciência (Mandatos 5.1.3), o Espírito Santo habita nos crentes (5.2.5) e Deus faz o Espírito habitar numa selecionada natureza corpórea (Similitudes 5.6.5)[13].

Delimitar o campo semântico e o movimento sintático é de extrema importância, mas nesse caso, a intertextualidade, ou seja, o eco do Salmo 68, será fundamental para a compreensão mais adequada do sentido do texto.

1.3 O co-texto: a intertextualidade com o Salmo 68

O eco do Salmo 68.16 em Cl. 1.19[14] é o primeiro fundamento para Cristo ser preeminente na criação renovada. Esse verso responde o porquê de Cristo ter a primazia sobre todas as coisas (1.18): “Porque aprovou a Deus que Nele residisse toda a plenitude”.

Assim, analisaremos o contexto desse Salmo e sua interpretação judaica posterior, bem como as implicações para o texto de Cl. 1.19

1.3.1 Comparações das versões textuais:

Salmo 68.16 (TM)	Salmo 67.17 (LXX)	Colossenses 1.19
<p>לְמָה תִּרְצְדוּן הָרִים גְּבֻנִים הָהָר הַמִּדְאֵלֵהִים לְשִׁבְתוֹ</p>	<p>ἵνα τί ὑπολαμβάνετε ὄρη τετυρωμένα τὸ ὄρος ὃ εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ καὶ γὰρ ὁ κύριος κατασκηνώσει εἰς τέλος</p>	<p>ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι</p>

Essa proposta intertextual atinge os dois critérios gerais para um eco: disponibilidade e concordância. Quanto à disponibilidade, Paulo frequentemente cita o livro de Salmos, em torno de 24 vezes de acordo com a contagem de Silva[15], e especificamente o Salmo 68.18 é

citado em Efésios 4.8. Quanto a concordância, os textos compartilham quatro palavras em comum, e uma quinta (Deus) parafraseada numa circunlocução[16].

1.3.2 O contexto do Antigo Testamento: Salmo 68. 15-18.

Qualquer investigação exegética séria do Salmo 68 deve humilhar o exegeta, destruindo qualquer pretensão e autoconfiança interpretativa, pois estamos diante de um dos Salmos mais difíceis de se interpretar. Existem várias dificuldades textuais, o *sitz im leben* é amplamente disputado, e a forma parece um “conglomerado”, contendo uma canção de confiança (vv. 2-4), hinos (vv. 5-7; 33-36), um recital das ações redentoras passadas de Deus (vv. 8-15), um salmo de Sião (vv.16-19) e um salmo de entronização (vv. 25-28), incluindo também uma petição (como em um lamento, vv. 29-32)[17].

A seção de nosso interesse (vv. 15-18) tem como tema central o mesmo tema que é central em outros “Salmos de Sião” (Sl. 46, 48, 76, 84, 87, 122)[18]. Esses Salmos carregam esse nome porque eles enaltecem a Sião (Jerusalém) com um status especial de “cidade de Deus” através da eleição Divina[19].

No verso 15, o “monte de Deus” (ARA) é uma aposição aos montes de Basã. Especificamente “monte de Deus” é usado 4 vezes no AT para se referir ao monte Horebe, que é o Sinai (Ex. 3.1, 18.5, 24.13; 1Re. 19.8). Qualquer um familiarizado com a histórica Bíblica sabe que o Sinai foi o lócus da terrível manifestação de Deus a Israel, uma teofania que envolvia trovões, relâmpagos, nuvens espessas, trombetas, fogo, fumaça, etc. (Ex. 19.16-19), e onde Moisés recebeu as tábuas com os dez mandamentos (Ex. 19.20-20.21). Os montes de Basã eram onde os deuses residiam ou através do qual eles visitavam a humanidade. Podemos notar a rivalidade entre Basã e o Sinai.

Os montes de Basã não aparecem em outros lugares da Bíblia Hebraica. Basã era um planalto fértil ao leste do mar da Galileia[20], ao norte do rio Yarmuk, e ao sul do monte Hermom[21]. Os montes de Basã provavelmente são outra maneira de se referir ao majestoso monte Hermom cujo topo se pode avistar e vigiar toda a terra de Basã do Norte[22]. Hermom é o monte mais alto e formidável de todo Israel. Essa excelência é parodiada no Salmo 68.15-16.

Em vez de habitar em Hermom, o verso 16 diz que Deus escolheu outro monte para habitar, Sião, que é comparado no verso 17 com o monte Sinai, que é chamado de “Santuário”, ou “lugar santo”. Também relevante para esse tema é o Salmo 74.2: Lembra-te

do teu povo, que compraste desde a antiguidade, que remiste para ser a tribo da tua herança, e do monte Sião, onde tens habitado”.

Os versos 17-18 descrevem Deus como um guerreiro, que luta e vence a fim de Sião ser seu lugar de habitação. O verso 18 descreve três coisas que YHWH conquistou para que Sião fosse sua morada[23]:

1. Ele “subiu ao alto”. Uma referência a subida ao topo do monte Sião;
2. Ele “levou cativos”. Uma provável descrição dos inimigos desse guerreiro Divino;
3. Ele “tomou dádivas” (lxx: ἐν ἀνθρώποις); que significa “para os homens”, ou “sobre os homens” ou “dádivas (constituídas) de homens”[24].

Embora não temos espaço para uma exegese mais detalhada, podemos resumir (e assumir) que os versos 15-18 são uma descrição poética do movimento da arca da aliança do pé do Sinai, uma jornada que durou centenas de anos, ao começar com os 40 anos rodeando o deserto, até a entrada em Canaã como uma “guerra santa”. Os versos 7-10 é um retrato de Israel no deserto do Sinai, e os versos 24-27 são uma predição de uma procissão (da arca?) rumo ao templo de Jerusalém[25]. Quando Davi trouxe a arca da casa de Obede-Edom para Jerusalém houve uma grande procissão e jubilosa celebração (2Sm 6.12-19). Mais tarde, seu filho Salomão finalmente transferiu a arca para o santo dos santos no templo que ele construíra para YHWH (1Re. 8.1-12).

É importante notarmos para nossa interpretação de Cl. 1.19, que na cerimônia da passagem acima, os sacerdotes não conseguiam permanecer em pé para ministrarem, porque a glória do Senhor “encheu” (lxx: ἐπλησεν de πίμπλημι) o templo do Senhor (v.11).

O uso que o Salmo 68 (1-2) faz de Nm. 10.34-35 (o clamor de Moisés quando a arca partia) evidencia nossa interpretação do tema da arca/tabernáculo (é possível o eco de Nm. 10.36 em Salmo 68.18):

Nm. 34-35: E a nuvem do SENHOR ia sobre eles de dia, quando partiam do acampamento. Quando a arca partia, Moisés dizia: **Levanta-te, ó SENHOR, e sejam dispersados os teus inimigos. Fugam da tua presença os que te odeiam.**

Sl. 68.1 **"Deus se levanta! Seus inimigos são dispersos; os que o odeiam fogem de diante dele!"**

Nm. 10.36 “E, quando ela parava, ele dizia: Volta, ó SENHOR, para os muitos **milhares** de Israel”.

Sl. 68. 17 “Os carros de Deus são numerosos, **milhares de milhares**. O Senhor está no meio deles, como no Sinai, no santuário”.

Nessa perspectiva, o estabelecimento da arca/templo em Sião seria um cumprimento de Nm. 10. 33: "Assim, partiram do monte do SENHOR e caminharam três dias; e a arca da aliança do SENHOR ia na frente deles, em busca de um lugar para acampamento."

Em suma, essa seção no Salmo 68 descreve a mudança da habitação terrena de Deus, do Sinai para Sião, onde os montes de Basã, que seria a escolha natural para a habitação de Deus, são desprezados. Entretanto, Sião não será tomado sem batalha, pois haviam rebeldes que lutavam contra o estabelecimento do reino em Sião. O próprio YHWH é descrito como um guerreiro Divino que batalha e triunfa, levando cativos os cativos, recebendo tributos e subjugando os rebeldes, tudo isso para habitar em Sião, no templo. A linguagem de todo o Salmo é poética e o elemento temporal foi posto num telescópio[26], pois podemos dividir o Salmo em duas grandes partes: versos 1-19 relembram o triunfo de Deus no passado e os versos 20-35 revelam a grandeza de Deus e a expectativa de triunfo no futuro, sendo os versos 15-19 uma transição no “presente”.

1.3.3 Salmo 68.16 na tradição exegética judaica

Salmo 68.16 não é citado em Josefo, nem em Fílo, nem nos apócrifos, tornando o eco em Colossenses 1.19 (junto com Efésios 4.8) o uso mais antigo desse texto.

Podemos encontrar um possível eco em Or. Sib. 5.420 (final do século 1, início do século 2 d.C), onde descreve uma figura messiânica vindo “das expansões do céu” (v.414) para trazer julgamento sobre os “malfeitores” (v.419) e para fazer “brilhante” a “cidade que Deus desejou” (i.e. Jerusalém)[27]. Essa última frase é remanescente do Salmo 68.16 e o tempo de cumprimento dessas coisas é nos “últimos tempos do povo santo” (v.432).

Os escritos judaicos mais tardios identificam o monte mencionado no Salmo 68.16 de maneiras diferentes. Alguns escritos o identificam com Sião[28], ainda que seja mais frequente identificá-lo com o Sinai, lugar da revelação da vontade de YHWH corporificada na Torá[29]. O *midrash Rabbá* de Gênesis 99.1 cita ambos, primeiramente o Sinai e depois Sião.

Alguns no judaísmo antigo acreditavam que no fim dos tempos e na nova criação, haveria um novo e glorioso templo de Deus reconstruído no Monte Sião[30]. Essa

expectativa escatológica flui de textos como Is. 2.1–4 (cf. Mq 4.1–4), 4.2–6, 66.18–23 e Ez. 40–48.

O autor do livro de Jubileus acreditava que através desse glorioso templo toda a terra seria “santificada de todos os pecados e da poluição ao longo das gerações eternas” (4.26). O autor de 1 Enoque acreditava que o julgamento final iria começar quando Deus descesse novamente no Monte Sinai (1.1-9).

Resumindo, existem interpretações variadas do Salmo 68.16 tanto no judaísmo mais tardio quanto no posterior. Alguns entendiam o Monte que Deus agradou habitar como sendo Sião, e outros com o Sinai. A tradição rabínica conecta esse Salmo com a recepção da Torá por Moisés. Na era escatológica, o novo templo seria em Sião, de onde toda a terra seria purificada de seus pecados[31].

1.3.4 O contexto do Novo Testamento: O uso do Salmo 68.16 em Cl. 1.1

Qual é o significado da frase “toda a plenitude”? Temos a dica em Cl. 2.9 onde Paulo diz que “nele (em Cristo) habita corporalmente toda a plenitude da Divindade”. Toda a plenitude da Divindade, o próprio Deus reside em Cristo, não somente antes da encarnação, mas também corporalmente, naquele que morreu na cruz.

De onde essa linguagem de “plenitude” vem? Alguns irão argumentar que seu pano de fundo é helenístico[32], entretanto com o eco do Salmo 68.16, um pano de fundo judaico é mais provável.

Ainda que a LXX não empregue o termo “πλήρωμα”[33] para se referir a presença divina, esse termo pertence a uma família de palavras – os verbos πληρώω, πίμπλημι, e ἐμπίμπλημι (“encher”) e o adjetivo πλήρης (“pleno”), que são usados na LXX para o local ou a atividade da presença de Deus[34]. Essas palavras mostram que a presença de Deus habita, por exemplo, em locais específicos (como o tabernáculo e o templo)[35], em indivíduos através do Espírito[36], e até mesmo em toda a Terra[37]. Isso não quer dizer que os judeus (ou cristãos) acreditavam que a presença de Deus poderia ser plenamente contida em algum lugar[38] (pois isso iria contradizer a essência onipresente de Sua glória), mas de fato Deus pode e se faz presente de um modo genuíno e especial em alguns lugares.

Como vimos, “plenitude” é uma circunlocução para a presença Divina, junto com o qualificador “toda”, dando a entender que Paulo se refere à totalidade da presença Divina. Nada em nenhum aspecto da presença Divina falta a Cristo, pois o próprio Deus se agradou em fazer toda Sua plenitude habitar corporalmente em seu Filho.

Paulo descreve Cristo como o templo, o local de habitação da presença de Deus para seu povo na criação renovada.

O eco do Salmo 68.18 em Cl. 1.19 também nos ajuda a entender Cl. 2.9-10 que diz: “... porque nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade, e tendes a vossa plenitude nele, que é a cabeça de todo principado e potestade”. A igreja, através da sua união orgânica com seu cabeça que é Cristo, de uma maneira derivativa, também é o templo escatológico de Deus, o local da presença de Deus na Terra.

2. A teologia: vontade divina e história da salvação

A hermenêutica teológica, através dos aspectos histórico e gramatical, expõe a teologia do texto bíblico, em outras palavras, quais os pressupostos teológicos que levaram determinado autor a escrever o que escreveu e quais são as possíveis aplicações dessa teologia. Devemos levar em conta também o contexto/contribuição canônica do texto sob análise.

2.1 Nova Sião, novo templo

“Assim, ninguém vos julgue pelo comer, ou pelo beber, ou por causa de dias de festa, ou de lua nova, ou de sábados, os quais são sombras das coisas que haveriam de vir; mas a realidade é Cristo” (Cl. 2.16-17, A21). Com esse pressuposto hermenêutico, podemos afirmar que Paulo entendia o templo em Sião no AT como uma sombra de Cristo em Cl. 1.19.

A presença divina que se moveu no Salmo 68 do Sinai até Sião, se move agora, definitivamente, ao novo templo que é Cristo. Mas isso implicaria que houve um tempo em que a plenitude de Deus não habitava em Cristo? A pergunta está deslocada da história da salvação. O contexto de 1.18-20 fala da supremacia de Cristo na nova criação (enquanto 1.15-20, fala dessa supremacia sobre a criação como um todo). Termos como “cabeça da igreja” e “primogênito dentre os mortos” (1.18) falam da realidade pós encarnação e pós ressurreição. Isso está de acordo com o ensino do restante do Novo Testamento, especialmente João, que fala que o corpo de Cristo é o novo templo (Jo. 2.21), algo que se inicia na encarnação e se concretiza publicamente na ressurreição. O verbo se fez carne e “tabernaculou” entre nós, cheio de graça e de verdade (Jo. 1.14) faz um paralelo muito útil da aplicação de Cl. 1.19 em 2.9: “pois nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade”.

Nessa tipologia (templo-encarnação/ressurreição), Cristo é o Deus em carne, a presença divina em plenitude templária, corporificada, materializada em carne. Cristo é o local da presença divina na nova criação inaugurada.

Portanto, o pressuposto teológico de Paulo para afirmar Cl. 1.19 é a divindade e humanidade de Jesus, e a realização tipológica do templo escatológico em Cristo. Como Deus, Cristo criou todas as coisas, preexiste à criação e sustenta-a (1.15-17); como homem, Ele é o cabeça da igreja e ressuscitou dentre os mortos (1.18), e por isso, é o novo templo, lugar da habitação e alegria plena de Deus (1.19)

2.2 A vontade de Deus

Deus é apresentado aqui não como um ser distante e impassível, mas como o Deus que se relaciona com a criação, habitando entre ela (no templo no AT e agora em Cristo e na igreja). Não é um Deus escondido, antes, Ele relewa a sua vontade, aquilo que lhe agrada. A questão sobre “qual é a vontade de Deus para a minha vida” deve ser alocada dentro sentido canônico da bíblia.

O léxico do NT baseado em domínios semânticos de Low e Nida agrupa εὐδοκέω junto com outras palavras que denotam “vontade”, como θέλημα por exemplo. Paulo usa esse termo em colossenses para designar: 1. A vontade de Deus para apontar a fonte de seu apostolado (1.1); 2. A vontade de Deus que os cristãos devem conhecer “em toda sabedoria e entendimento espiritual (1.9); 3. A vontade de Deus é algo sobre o qual os cristãos devem estar plenamente convictos (4.12). Assim, em Colossenses (e no restante do NT), a vontade de Deus é revelada principalmente em um sentido macro na história da redenção, culminando em Cristo Jesus. Conhecer o que Deus tem feito em Cristo é conhecer a sua vontade[39]. Conhecer a Jesus – a quem Deus se agradou habitar plenamente – através do Espírito (Cl. 1.9) capacita o crente a viver uma vida digna do Senhor para seu inteiro agrado (Cl. 1.10; ἀρεσκείαν seria um possível sinônimo de εὐδοκέω).

Além do mais, εὐδοκέω é usado com o dativo de pessoa nas declarações no batismo ou na transfiguração de Jesus (Mt 3.17; 17.5), onde ela indica que o Filho é o objeto do bom prazer eletivo de Deus (cf. Mt 12.18; 2Pe 1.17). Das várias palavras para eleição, esta traz em si um sentido mais emocional, ou seja, aponta para o amor de Deus por aquele que Ele escolhe[40]. O tema do templo pode estar em vista nessas passagens, onde o Espírito desce sobre o novo templo (Jesus) e isso agrada a Deus (batismo em Mt. 3.17) e também temos Jesus subindo num “alto monte” (ὄρος ὑψηλὸν; lugar dos templos no AT) e uma “nuvem

luminosa” (νεφέλη φωτεινή; paralelo à nuvem/glória que desceu no tabernáculo/templo do AT).

Portanto, a vontade de Deus é cognoscível para Paulo (e para a igreja), mas somente em Cristo Jesus.

3. Implicações práticas: nuances de ilocução

Um dos principais componentes do misticismo Merkabah é a ideia de que certos heróis podem ascender ao céu onde testemunham a adoração angélica dirigida a Deus e, em alguns casos, são até transformados em anjos[41]. Como pressupomos para esse texto, esse movimento judaico místico forma o pano de fundo mais adequado para o falso ensino em Colossos. Se essa proposta estiver correta, podemos reconstruir em parte o impacto de Cl. 1.19 para seus primeiros leitores.

Podemos dizer que Cl. 1.15-20 é um louvor polêmico, pois ao mesmo tempo em que Paulo exalta a Cristo, ele já vai mostrando implicitamente como essas verdades fazem um contraponto com o falso ensino, e, portanto, cada escolha de palavras é pensada para esse propósito. Podemos deduzir que o impacto original seria mostrar aos cristãos em Colossos que eles não precisam de uma experiência mística e visionária do céu (templo celestial), através de rigoroso asceticismo, para obterem a verdadeira sabedoria e assim conhecer a vontade de Deus (Cl. 2.16-22). Em outras palavras, não precisamos entrar no templo celestial por vias humanas, pois o templo agora é Cristo e Ele mesmo é a Sabedoria Divina encarnada (Cl. 1.15-20; 2.3, 9). A fé permanente e transformadora em Cristo (1.3, 23; 2.12), o estar no Espírito (1.9) é ter a verdadeira sabedoria, e não a observância rigorosa de preceitos humanos (Cl. 2). O cristão está pleno, completo em Cristo (2.9), e não em experiências místicas e meras observâncias externas. Se Deus se agradou em habitar em Cristo, estar em Cristo é a forma de agradarmos a Deus.

A união desses dois temas do templo (celestial) e da sabedoria no judaísmo místico combatido por Paulo na carta aos colossenses, encontra um paralelo interessante e quiçá útil - como contraste ao ensino paulino - nos escritos de Filo de Alexandria[42]. Vale ressaltar duas passagens filônicas em particular:

Legum Allegoriarum 3.46:

Você não vê que também quando ele recebeu o tabernáculo de Deus, e este tabernáculo é a sabedoria, no qual o homem sábio tabernacula e habita, ele o fixou firmemente e o fundou e o edificou fortemente, não no corpo, mas fora dele? Pois ele compara isso a um acampamento, a um acampamento, digo, cheio de guerras e de todos os males que a guerra causa, e que não tem parte com a paz. “E foi chamado o tabernáculo do testemunho” (Êxodo 33:7) isto é, a sabedoria foi testemunhada por Deus. Pois todo aquele que busca o Senhor saiu de sua casa. E isso está bem dito (tradução e ênfase do autor).

De Migratione Abrahami (Mig. 4-6):

“... (4) em todo caso, ele se exhibe e todas as noções que concebe, organizando-as e ordenando-as na fala, como se estivesse em uma casa. E você não deve se admirar que Moisés tenha chamado a fala no homem a morada da mente, pois ele também diz que a mente ou o universo, isto é, Deus, tem como morada sua própria palavra. (5) E o praticante da virtude, Jacó, aproveitando essa apreensão, confessa em palavras expressas que: “Esta não é outra, senão a casa de Deus”, {Gênesis 28:17.} uma expressão equivalente à casa de Deus não é esta coisa, ou qualquer coisa que possa ser objeto de demonstração ocular, ou, em suma, qualquer coisa que caia sob a província dos sentidos externos, mas seja invisível, destituída de toda forma específica, apenas para ser compreendida pela alma, como alma. (6) O que, então, pode ser senão o Verbo, que é mais antigo do que todas as coisas que foram os objetos da criação, e por meio do qual é o Governante do universo, tomando-o como um leme, governa todas as coisas. E quando ele estava moldando o mundo, ele usou isso como seu instrumento para o argumento irrepreensível de todas as coisas que ele estava completando. (tradução e ênfase do autor).

Esses dois textos filônicos descrevem a Sabedoria/Palavra como sendo a “morada de Deus”. Se o tipo de judaísmo que estava adentrando nas igrejas no vale Lico do primeiro século tinha essa mesma concepção de unidade entre os temas sapiencial e templário, Paulo estaria corrigindo exatamente isso em Cl. 1.19. Sim, a Sabedoria é a morada (templo) de Deus, mas essa Sabedoria divinamente habitada não está “fora do corpo”, como em Filo,

mais precisamente “no corpo” de Jesus Cristo, em sua humanidade (1.19) e em sua comunidade (2.9-10), i.e., a igreja está completa por estar unida a Cristo

Conclusão

Nossa investigação teológica de Colossenses 1.19 demonstrou a rica cristologia paulina já em polêmica implícita com o falso ensino colossense. A identificação e análise do eco (ou alusão) ao Salmo 68 ajudou-nos a dar maior precisão às palavras de Cl. 1.19 e a análise do pano de fundo sapiencial em pelo menos uma seção do judaísmo do primeiro século (nos escritos de Filo), pode dar uma pista a mais para a identificação do tema do templo (enquanto sabedoria) no texto sob análise.

Caso a nossa proposta esteja correta, o tema do templo em 1.19 ajuda a explicar o movimento de pensamento de Paulo, na transição do verso 19 para o 20: “e, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão no céu (A21)”. O local de sacrifícios de sangue no AT era o tabernáculo/templo. Aqui as imagens se fundem: Cristo, por ser o templo de Deus, ofereceu a si mesmo na cruz, ou seja, o sacrifício redentor definitivo aconteceu no templo escatológico, Jesus é simultaneamente o templo e o sacrifício.

[1] Willian V. Orlandi é graduado em Teologia pelo Seminário Martin Bucer. Graduado em Letras pela PUC de Campinas, pós-graduado em Teologia do Novo Testamento Pela Unifil e em Psicolinguística. É professor da graduação e das pós-graduações em Teologia do Seminário Jonathan Edwards e pastor da Igreja Batista Reformada em Indaiatuba, SP. Também é o criador do canal “Crítica Teológica”.

[1] No texto grego, o sujeito do verbo “agradar” está oculto. Pela nossa análise, justificaremos a referência a Deus, mostrando que as traduções que explicitam isso (como a A21 utilizada) estão corretas.

[2] O presente artigo foi submetido à leitura crítica de alguns alunos da pós-graduação em Teologia do Novo Testamento, do Centro de pós graduação Jonathan Edwards. Agradeço especialmente a Cynthia Muniz Soares, Nickson Rezende do Prado e Otoniel Barbosa de Faria, alunos que mais ensinam esse professor, do que aprendem com ele.

[3] Na verdade, o próprio Salmo 68.16 forma os elementos linguísticos de Cl. 1.19, o que completa e justifica as lacunas semânticas no texto. Isso evita o erro de especular o sentido de “plenitude” fora dessa intertextualidade, como no gnosticismo posterior por exemplo.

[4] ORLANDI, Willian V. Cristo e a Sabedoria: tipologia sapiencial em Colossenses 1.15-20. Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 1, n. 2 (abril a junho de 2021) Publicação online – URL: <https://www.stjedwards.com/revista>

[5] ORLANDI, *ibid.* Entretanto, vale ressaltar que se Paulo está dialogando com essa tradição hermenêutica de Pv. 8, ele o faz em sentido polêmico, tendo Cristo como o quadro referencial, diferente das interpretações judaicas.

[6] Faremos em publicações futuras, se assim Deus permitir.

[7] SMITH, I. K. Heavenly Perspective: A Study of the Apostle Paul’s Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae. Library of New Testament Studies 346. Edinburgh: T&T Clark, 2006. Ver também BRUCE, F. F. “Colossian Problems, Pt. 1: Jews and Christians in the Lycus Valley.” BSac 141 (1984), 3–15.

———. “Colossian Problems, Pt. 2: The ‘Christ Hymn’ of Colossians 1:15–20.” BSac 141 (1984), 99–111.

———. “Colossian Problems, Pt. 3: The Colossian Heresy.” BSac 141 (1984), 195–208.

[8] Kurt Aland et al., *Novum Testamentum Graece*, 28th Edition. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Cl 1.19.

[9] Moo. *Colossians and to Philemon*, 101.

[10] G. Schrenk, “eudokéō, eudokía”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013) 301.

[11] G. Delling, “plērēs, plērōō, plērōma, anaplērōō, antanaplērōō, ekplērōō, ekplērōsis, symplērōō, plērophorēō, plērophoría”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013) 229.

[12] C. E. Arnold, *The Colossian Syncretism*, p. 248, n. 4. Ver também J. B. Lightfoot, *Saint Paul’s Epistle to the Colossians and to Philemon*, pp. 255–71

[13] O. Michel, “oikos, oikia, oikeios, oikēō, oikodōmos, oikodomēō, oikodomē, epoikodomēō, synoikodomēō, oikonōmos, oikonomía, katoikēō, oikētērion, katoikētērion, katoikízō, oikouménē”, *Dicionário Teológico do Novo Testamento* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013) 20.

[14] Para teólogos que veem essa alusão: Wright, *Colossians*, 78n.1; idem, *Climax of the Covenant*, 117, declara que é uma alusão; T. K. Abbott, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1897), 219 (“essas palavras parecem ecoar o Sl. lxviii.17, ὁ Θεὸς εὐδόκησε κατοικεῖν ἐν αὐτοῖς”); Paul Beasley-Murray, “Colossians 1:15–20: Na Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ,” in *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on his 70th Birthday* (eds. by Donald A. Hagner and Murray J. Harris; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 177; Hay, *Colossians*, 62, propõe que é uma alusão possível (“Talvez a frase se baseie no Sl. 68:16 (LXX 67:17)”); Beale, “Colossians,”. Outros que perceberam essa alusão, mas deixam pros leitores decidirem são: Lohmeyer, *Kolosser*, 65n.1; Gnilka, *Der Kolosserbrief*, 71; Aletti, *Colossiens*, 110n.81; Lohse, *Colossians*, 58; Schweizer, *Colossians*, 77; P. W. Comfort, “Temple,” DPL 925; Wolter, *Der Brief an die Kolosser*, 85; Barth and Blanke, *Colossians*, 212; Arnold, *Colossian Syncretism*,

262; O’Brien, *Colossians*, 52; Dunn, *Colossians*, 101; MacDonald, *Colossians*, 63.

[15] M. Silva, “Old Testament in Paul,” DPL 631

[16] Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the letter of Paul to the Colossians*, p. 144.

[17] Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60–150, (Continental Commentaries)*, p. 48.

[18] Classificados como “Salmos de Sião” por Bernhard W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today*. 3rd ed.; Louisville: Westminster John Knox, 2000, 219–24.

[19] Beetham, *op. Cit.* p. 144

[20] Bratcher, R. G., & Reyburn, W. D. *A translator’s handbook on the book of Psalms*. New York: United Bible Societies., 1991, P. 584

[21] Joel C. Slayton, “Bashan,” *ABD* 1:623.

[22] Cf. Kraus, *Psalms 60–150*, p. 50.

[23] Tate, *Psalms 51–100*, p. 181.

[24] *Ibid.* p. 166.

[25] Beetham, p. 148.

[26] *Ibid.* p. 149

[27] *Ibid.*

[28] *Midr. Rabbah Exodus 32.2; Midr. Rabbah Genesis 99:1.*

[29] Tg. Ps. 68:17; b. Megillah 29a (p. 176); Mekilta de Rabbi Ishmael, Bahodesh, 4:24–25; *Midr. Psalms 68.9, 92.2; Midr. Rabbah Genesis 99:1; Midr. Rabbah Exodus 2.4; Midr. Rabbah Numbers 1.8; Pirqe Rabbi Eliezer*, p. 140.

[30] Jub. 1:27–29, 4:26; Tob 14:5; Sib. Or. 5:414–33; 1 En. 90:28–29, 91:13; 11Q19 XXIX, 8–10; cf. Sir 36:18–20.

[31] Beetham, p. 151.

[32] E.g., Lohse, *Colossians*, 58. Martin Dibelius e D. Heinrich Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (3rd ed.; HNT 12; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1953), 18; cf. Lindemann, *Der Kolosserbrief*, 28.

[33] O termo ocorre 15 vezes na LXX.

[34] Beetham, 153.

[35] Ex. 40:34–35; 1Re. 8:10–11; 2 Cr. 5:13–14, 7:1–2; Is. 6:3–4; Ez. 10:3–4, 43:5, 44:4; Sir. 36:13

[36] Ex. 28:3, 31:3, 35:31; Dt. 34:9; Mq. 3:8; Sir 39:6, 48:12. E também no Novo Testamento: Lc. 1:15, 41, 67, 4:1; At. 2:4, 4:8, 31, 6:3, 5, 7:55, 9:17, 11:24, 13:9, 52.

[37] Nm. 14:21; Sl. 71:19 [72:19]; Is. 6:3; Jr. 23:24; Sir 42:16; Sab. 1:7; cf. Is.11:9; Hb. 2:14.

[38] 1Re. 8:27; Is. 66:1–2a.

[39] A alusão a Isaías 11.2 em Cl. 1.9 confirma isso, mostrando que O Espírito que dá sabedoria e entendimento primeiro enche o Messias, e depois a igreja, conforme uso paulino.

[40] G. Schrenk, “eudokéō, eudokía”, Dicionário Teológico do Novo Testamento (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2013) 301.

[41] Smith, heavenly perspective, 47.

[42] Independentemente de como alguém reconstrua a heresia colossense, é inegável seu forte tom judaico. Por isso, a investigação de paralelos na literatura judaica se faz muito relevante, com os devidos cuidados, para o entendimento sobre o falso ensino combatido por Paulo.

Uma análise bíblico-teológica das alusões do AT em Cl 1.9-14

Otoniel Barbosa de Faria^[1]

Resumo: O objetivo deste artigo é compreender como as possíveis alusões que o apóstolo Paulo faz ao Antigo Testamento são úteis como resposta a heresia colossense. Ao analisar a perícopé da oração de Paulo, Colossenses 1.9-14, veremos que há alusões a Isaías, ao tema do Êxodo e a(o) Gênesis, como também uma possível relação entre as três alusões. Após fazermos essas análises, iremos concluir demonstrando como a lógica de Paulo para responder a heresia é apontar para a igreja como Nova Criação através de Cristo, o novo Adão.

Palavras-chaves: Colossenses. Alusões. Nova Criação.

Abstract: The purpose of this article is to understand how the possible allusions that the apostle Paul makes to the Old Testament, it is useful as a response to the Colossian heresy. We will analyze the pericope of Paul's prayer, Colossians 1.9-14, we will see that there are allusions to Isaiah, to the theme of Exodus and to Genesis, as well as a possible relationship between the three allusions. After doing these analyses, we will conclude by demonstrating how Paul's logic for responding to heresy is to point to the church as the New Creation through Christ, the new Adam.

Keywords: Colossian. Allusions. New Creation.

Introdução

Neste trabalho iremos abordar a oração que Paulo faz aos colossenses no início de sua carta (Cl 1.9-14). A oração de Paulo contém um direcionamento do apóstolo quanto a forma que os crentes devem viver, em meio as heresias que há na cidade de Colossos. Iremos observar que, para Paulo dar essa resposta aos seus leitores e aos hereges, ele alude ao Antigo Testamento.

O problema que procuraremos resolver é: como Paulo utiliza o Antigo Testamento para responder as heresias da cidade de Colossos? Ou seja, nós iremos analisar como o Apóstolo procurou demonstrar o erro dos hereges através do Antigo Testamento. Para conseguirmos chegar a uma resposta a esta problemática, iremos analisar o contexto geral da carta para termos uma ideia do pano de fundo e para analisarmos melhor a resposta paulina iremos abordar as características básicas sobre qual era a heresia colossenses. Entendendo o pano de fundo, iremos analisar e relacionar as alusões que o apóstolo faz em sua oração nos versículos 9-14, do capítulo 1, para então concluirmos com o motivo de Paulo ter aludido a Isaías, ao Êxodo e a Gênesis em sua oração.

Este artigo é relevante para aqueles que querem estudar, lecionar ou pregar sobre a carta aos colossenses, pois nele o leitor terá uma ideia ampla do argumento paulino desenvolvido em sua oração. Nosso objetivo com este artigo é duplo: primeiro, que o leitor tenha conhecimento de que Paulo não escreve a partir do nada, mas que utiliza do Antigo Testamento para ajudar a igreja em seus problemas e; em segundo lugar, que o leitor entenda que hoje a igreja é a nova criação que experimenta uma união com Cristo.

1. A autoria, data e propósito

A autoria paulina da carta aos colossenses tem sido questionada. Segundo Brown (2012, p. 801) “no momento atual 60% da crítica exegética sustenta que Paulo não escreveu a carta”. Brown (2012, p. 801-805) apresenta alguns motivos principais para se questionar a autoria paulina, são eles vocabulário, estilo e teologia. Faremos um quadro comparativo, para vermos a posição de Brown e como teólogos que veem Paulo como autor da carta o respondem:

	Autoria não Paulina	Autoria Paulina
Vocabulário	<p>“Em Colossenses há 87 palavras que não aparecem em nenhuma das cartas genuínas de Paulo (37 delas não aparecem no Novo Testamento” (...)</p> <p>“Ausência de termos: justiça/justificação, crer, lei, liberdade, promessa, salvação” (Brown, 2012 p.801-02).</p>	<p>Quanto ao número de <i>hápax legomena</i>: “Harrison demonstrou que nesse aspecto Colossenses enquadra-se bem dentro da média usual de Paulo (...) diferenças de vocabulário podem ser parcialmente explicadas pelo uso que Paulo faz de palavras necessárias para opor-se a nova heresia” (D.A.</p>

		Carson; Douglas J. Moo; Leon Morris, 1997, p.365).
Estilo	“O estilo de Colossenses é marcado por sinônimos pleonásticos, amontoados de palavras que transmitem a mesma ideia” (Brown, 2012, p. 802).	Acerca dos sinônimos defende-se que: “é difícil determinar até que ponto Paulo pode divergir do estilo que encontramos nas epístolas geralmente aceitas. Isso é válido especialmente em Colossenses que apresenta vários aspectos estilísticos que, no NT, são encontrados somente em Paulo” (D.A. Carson; Douglas J. Moo; Leon Morris 1997, p.365).
Teologia	“A desenvolvida Cristologia, (...) tem se tornado o argumento principal contra Paulo” (Brown 2012, p.803) Brown (2012, p. 803) irá argumentar que a cristologia de Paulo em Colossenses é diferente da cristologia paulina em outras cartas.	“É possível apontar para textos inquestionavelmente paulinos, tais como Rm 9.5 e Fp 2.5-11, que tem um vocabulário igualmente exaltado acerca de Cristo” (Blomberg, 2019, 386).

Blomberg (2019, p.387) apresenta ainda um último argumento da autoria paulina de Colossenses:

[Houve] um terremoto devastador em Colossos em 61 ou 62 d.C., e nenhum documento antigo indica que a cidade chegou a ser reconstruída. A pseudoepigrafia era, em contrapartida, um recurso com que gerações posteriores tentavam atualizar para novas situações e novos públicos o pensamento de um mestre respeitado, de modo que praticamente todos que negam a autoria paulina de Colossenses também datam a carta de algum momento durante as três décadas finais do primeiro século.

Com isso fica inconsistente defender a autoria não Paulina de Colossenses. Seguiremos com a pressuposição de fora Paulo que escreveu a carta.

Quanto a data da escrita irá depender muito do local onde foi escrita, temos diferentes opiniões quanto a origem da carta, são elas: Cesareia, Éfeso e Roma. Por não ser o objetivo de nossa análise o local e a data da carta, afirmamos que “não podemos dizer que as evidências favorece fortemente determinado centro, mas talvez haja um pouco mais evidências em favor de Roma do que de qualquer outro lugar” (Carson; Moo e Morris 1997)^[2]. Então se seguiremos que a carta fora escrita de Roma, seguiremos o que diz Brown (2012, p.808) “Roma e uma datação mais tardia por volta de 61 d.C., são favoráveis por muitos dos defensores da autenticidade (*paulina*)”^[3].

Pinto (2008, p. 381) nos resume o propósito da carta da seguinte forma: “promover dedicação exclusiva a Cristo como cabeça Todo-suficiente da igreja ao confrontar suas perfeições com o falso sistema religioso que era ensinado em Colossos”. Existe um debate quanto a heresia que Paulo combate, porém é consenso que Paulo escreve para ajudar os irmãos colossenses diante da heresia.

1.1 Breve análise da heresia Colossense

“Já se gastou uma enorme quantidade de tinta e papel tentando identificar com mais precisão a natureza dos ensinamentos falsos que, Paulo temia, pudessem estar infectando os colossenses” (Blomberg 2019, p. 383). Alguns tem sugerido o gnosticismo ou as religiões de mistério como heresia que Paulo estava combatendo. Brown (2012, p. 796-97) nos dá dois

motivos para rejeitarmos essas heresias como a heresia sendo combatida: (a) “não há nenhuma alusão direta ao conhecimento na crítica aos falsos mestres, na verdade na apresentação positiva da carta existe referência constante a “conhecimento, intuição, sabedoria”, o que nos mostra não ser o gnosticismo a heresia colossenses; (b) alguns veem no uso paulino da palavra mistério, uma crítica velada as religiões de mistério, “contudo o uso paulino de *mysterion* provem do judaísmo apocalíptico” (Brown, 2012, p.797), o que também nos ajuda a ver que não são as religiões de mistério o problema colossense.

Além desses dois grupos, J. H. Roberts (1998, p.162)^[4] apresenta como a forma *tradicional* fala da heresia colossenses:

O ensino tradicional fala do falso ensino de uma natureza sincrética dentro da congregação, perpetrada por um grupo de judeus cristãos. Este ponto de vista é baseado nas muitas referências na carta para as características do grupo oposto, que é tipicamente judaico por natureza, mas também algumas referências que são interpretadas como apontando na direção de influência helenística ou pagã.

Todavia, dentre as muitas possibilidades em estudos recentes, tem se levantado a ideia do problema em Colossos ser o judaísmo místico. “A filosofia colossense (a heresia colossense) é em essência judaica” (Bevere, 2003, p.255)^[5], Allan R. Bevere (2003, p. 18) ainda apresenta que James Dunn, também atribui ao judaísmo o problema da heresia colossense:

Dunn ecoa a visão de Sappington. Colossenses é uma resposta a 'um tipo de misticismo judaico'. Dunn argumenta seu ponto, analisando o caráter judaico da carta. Antes disso, no entanto, ele aponta a importância de perceber que o Vale do Lico continha uma população judaica (Dunn estima uma população masculina adulta de mais de 10.000). (...) A partir disto Dunn é capaz de postular, como Wright, que a fonte do problema em Colossos vem de fora da igreja, da sinagoga, e que o contexto da questão é essencialmente judaico em natureza.

Blomberg (2019, p. 383) diz que “vários estudos recentes têm sugerido que é possível explicar essa heresia (heresia colossenses) inteiramente com base em categorias judaicas”. Pressupondo então que o judaísmo místico era o problema em Colossos, temos o problema que “misticismo judaico é claramente complexo, tanto historicamente como fenomenologicamente” (Lemmer, 1996, p.361)^[6]. Lemmer chega a colocar de modo geral o

judaísmo místico da seguinte forma: “a característica geral do misticismo judaico é de fato a de uma experiência culminante, na qual o místico se prepararia por vários rituais e abstenções para se tornarem dignos de serem permitidos no imediato presença de Deus” (Lemmer, 1996, p.361). Roberts (1998, p.170-172) semelhantemente apresenta as características dessa heresia da seguinte forma, “eles eram judeus, ascetas e místicos”, podemos ver que outros autores corroboram para esta ideia:

1. “Eles eram judeus”, Blomberg também vê que “a circuncisão, leis *kosher*, o *Sabbath*, a lua nova e as festas sazonais claramente se encaixam no contexto judaico (Blomberg 2019, p.384)
2. “Eles eram ascetas”, obviamente essa afirmação não se pode basear nas três negações do versículo 2.21, então vemos que essas negações “apontam para um modo de vida rígido. Então o mais importante é a referência geral ἐν ... ἀφειδίᾳ σώματος que denota disciplina estrita do corpo, realizada entre outros pelo jejum e atos relacionados de abnegação” (Roberts, 1998, p.170). “Este ponto de vista dos adversários incide sobre a práxis dos Colossenses em seu desejo de seguir atos ascéticos que levam a experiências místicas, como a de anjos (embora alguns pensam que estão adorando anjos)” (McKnight 2018, ed. Kindle)^[7].
3. “Eles eram místicos”, Sappington fala que “o erro em Colossos [envolveu] a tentativa de alcançar **experiências sobrenaturais** e obter **revelação celestial** ou 'sabedoria' por meio de certas práticas ascéticas” (1991, apud Bevere, 2003, p. 17)

Vemos então que a heresia em Colossos era de origem judaica, mas era um judaísmo místico, esse judaísmo também é conhecido como *merkabah*.^[8] Essa consideração acerca dos oponentes de Paulo é útil para a observação das alusões paulinas ao AT, pois as alusões ao AT fazem mais sentido se a heresia de fato for judaica (ou seja, os hereges conheciam as alusões).

Outro debate que envolve os oponentes de Paulo é se eles estavam infiltrados na igreja ou eram uma ameaça externa, por ser algo secundário ao nosso estudo iremos apresentar as bases listadas por Roberts (1998) para fundamentar a hipótese da heresia ser externa:

1. Em nenhum lugar na carta há uma crítica a igreja, mas apenas aviso de que ninguém os engane.
2. Na ênfase missionária contida em Cl 1.28-29 repete-se três vezes a expressão πάντα ἄνθρωπον. A universalidade do evangelho se contrapõe ao orgulho e exclusivismo dos falsos mestres (2.18,19 e 23).

Sendo assim podemos refletir sobre o motivo da carta ter sido escrita, para isso seguiremos as palavras de Roberts:

Não se pode, neste ponto, arriscar um cenário provável do que aconteceu em Colossos e levou ao problema a que a carta respondeu? Não deveríamos nos esforçar para encontrar o 'ponto de contato' de Sappington entre os oponentes e a comunidade cristã no alcance missionário dos cristãos em seu ambiente? Se for esse o caso, podemos vê-los tentando convencer um grupo judaico para quem o misticismo ascético da apocalíptica judaica não era apenas de particular importância, mas entre os quais estavam praticantes reais e experientes do código místico, figuras importantes ou uma figura importante, que afirmou ter feito a jornada celestial e visto os anjos em adoração litúrgica diante do trono de Deus. O confronto entre os cristãos e os viajantes místicos levou a uma reação violenta. Com o maior constrangimento (2:18), a ideia de um Messias crucificado foi rejeitada. (Roberts, 1998, p.174).

2. Metodologia

No Novo Testamento temos uma variedade de citações diretas ao Antigo Testamento, todavia não é o caso da passagem que é alvo de nosso estudo. O que temos em nossa passagem é uma possível alusão do Antigo Testamento na carta paulina, para identificarmos essa alusão e conseguirmos observar as implicações que a passagem nos dá, iremos seguir os seguintes passos:

1. Definir o que é alusão.
2. Definir o método que usaremos para encontrar uma alusão.
3. Analisar as principais alusões em Cl 1.9-14 e como essas alusões se relacionam.
4. Identificar a relação entre Gn 1.26, Is 11 e Pv 8.
5. Analisar se o uso da alusão a Is 11 responde ao Judaísmo místico.

A metodologia visa esclarecer o processo. Chegaremos as conclusões finais partindo das definições, passando pela análise do texto e chegando a uma implicação teológica do texto.

2.1 Definição de alusão

Os estudiosos do Novo Testamento quando vão definir o número de alusões ao AT encontrado no NT, chegam a um número muito variado, “a contagem varia entre cerca de 600 a 1.650 alusões e mesmo até 4.100.” (Beale, 2013, p.55). Isso acontece por conta da diferença na metodologia usada por cada estudioso para se definir o que é uma alusão. Esta diferença ocorre porque diferentemente da citação onde o texto do AT é mencionado de forma direta pelo autor do NT, a alusão é feita de forma indireta.

Beale (2013, p.55) define alusão “como uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT”, ou seja, alusão é uma passagem no NT onde o autor é dependente de uma passagem do AT. Isso não significa que os leitores originais necessariamente tenham entendido a alusão. Conforme Orlandi^[9] (2021, p.29), “se os Colossenses (leitores originais dessa carta) não fizeram esse vínculo, entre Provérbios e Colossenses, eles provavelmente falharam em perceber a conexão que Paulo faz entre Cristo e a Sabedoria”. Então, podemos concluir que alusão é quando o autor do NT tem uma dependência literária de certa passagem ou tema do AT, mesmo que os leitores iniciais não tenham compreendido.

2.2 Definir o método para se encontrar uma alusão

Sabendo o que é uma alusão temos que buscar definir um método para conseguirmos identificá-la. “A chave para identificar uma alusão consiste em observar se há um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura” (Beale, 2013, p.56). Essa chave demonstra que quando encontramos um vocabulário similar dentro de um tema similar temos grande probabilidade de termos em tal caso uma alusão.

Beale (2013) mostra que os critérios mais utilizados para a confirmação das alusões talvez sejam os que Richard Hays propõe na obra *Echoes of Scripture in Paul* (p. 29-32). Sendo assim também usaremos os cinco critérios de Hays apresentados por Beale.^[10]

1. Disponibilidade: o autor tinha acesso ao texto?
2. Volume: há uma repetição considerável de palavras?
3. Recorrência: o contexto refere ao mesmo contexto da suposta passagem?
4. Concordância temática: “A suposta alusão ao AT é apropriada e satisfatória porque seu sentido no AT não só se ajusta tematicamente ao argumento do autor do NT como também o esclarece” (Beale, 2013 p.57).
5. Satisfação: a alusão esclarece o contexto a sua volta? Ou seja, “O uso da alusão resulta num relato satisfatório de como o autor quis usá-la e que efeito esse uso teve sobre o leitor?” (Beale, 2013 p.57)

O método então parte da possibilidade de se ter uma alusão e conclui com o motivo de tal alusão ser possível. Então, após definirmos o que é alusão e método pelo qual observamos uma alusão podemos seguir e analisar as principais alusões em Cl 1.9-14.

3. As principais Alusões em Cl 1.9-14

Devido ao tamanho do trabalho que estamos propondo iremos limitar nossa avaliação das possíveis alusões em Cl 1.9-14 aos textos de Is 11, Êxodo e Gn 1.28^[11], delimitando então nossa pesquisa podemos seguir para a análise dos textos.

3.1 A alusão a Isaías 11

Vamos utilizar então os critérios utilizados por Hays:

- a) Disponibilidade - Paulo atende esse critério. Vemos conforme Beetham (2009, p. 61)^[12] que Paulo tinha lido e conhecia a primeira parte de Isaías (cf. Rm 9.27,29, 32-33; 15.12).
- b) Volume - O texto apresenta uma série de palavras que se repetem e outras que podem traduzir a ideia de Isaías, conforme o quadro abaixo:

<p>Colossenses 1</p> <p>9 Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ,</p> <p>10 περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ,</p> <p>11 ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν.</p> <p>Μετὰ χαρᾶς</p>	<p>Isaías 11 LXX</p> <p>1 Καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ρίζης Ιησοῦ, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης ἀναβήσεται.</p> <p>2 καὶ ἀναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας·</p> <p>3 ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ οὐδὲ κατὰ τὴν λαλίαν ἐλέγξει,</p> <p>4 ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς· καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ·</p> <p>5 καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἐξωσμένος τὴν ὄσφυν αὐτοῦ καὶ ἀληθεία εἰλημένος τὰς πλευράς.</p>
---	---

Há nesses textos uma série de palavras que se relacionam claramente, são elas: πληρωθῆτε em Cl 1.9 com ἐμπλήσει Is 11.3a, σοφία em Cl 1.9 e Is 11.1, συνέσει em Cl 1.9 e Is 11.1. Essa concordância de palavra é apoiada por Beetham (2009, p. 61) e por Beale e Carson (2014, p.1046).

Há ainda outras possibilidades dentro dessas relações de palavras na alusão de Paulo, ainda que até onde pesquisei não foi notada por outros acadêmicos. As palavras “ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης [...] ἐκ τῆς ῥίζης” em Is 11.1 podem lembrar καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι em Cl 1.10 (veremos com maior precisão mais a frente). A palavra ἰσχύος (fortaleza) em Is 11.2 pode se relacionar com “ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι (ser fortalecido)” em Cl 1.11.

Uma outra possibilidade é quando observamos πνεῦμα βουλῆς em Isaías. βουλῆς em Isaías pode significar “conselhos de governos” (cf. Is 19.3,11; 36.5; 44.26; 35.21), “homens querendo conselhos de Deus” (cf. 5.19), “conselho relacionado a sabedoria de Deus” (Cf. 28.29; 40.14) e por fim o que aparece na maioria dos casos é “conselho de Deus” relacionado a Deus executando algo (Cf. 16.3; 46.10,11; 25.1). Se então βουλῆς nos dá a ideia de que conselho é relacionado com a vontade de Deus, ou seja, o renovo recebe conselho e fortaleza em Isaías. “O primeiro é a capacidade de tomar decisões corretas; o segundo é a capacidade de executar” (Ridderbos, 1995, p. 134), ou seja, o dom de conselho é saber a vontade de Deus. Isso pode se relacionar com ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ Cl 1.9. Ridderbos (1995, p.134) ainda nos informa que “o conhecimento de Deus é o conhecimento de quem e de que Ele é, de Sua vontade e de seus Caminhos”. Para reforçar isso, William Mounce (2013, p.146) coloca como possíveis uso de βουλῆ: “conselho, propósito, decisão, decreto, por implicação pensamentos secretos, cogitações da mente” . Vemos então uma série de palavras e conceitos que são replicados por Paulo, que possivelmente é uma alusão a Isaías 11.

- c) Recorrência - O contexto “posterior de Isaías (11.4) e o contexto precedente de Colossenses (1.5) mencionam a palavra como instrumento crucial de realização da vontade divina” (Beale; Carson 2014, p. 1047). O texto de Isaías era aplicado “recorrentemente à vinda do Messias e à comunidade do final dos tempos” (Beale; Carson 2014, p. 1047), logo é natural que Paulo aplicasse da mesma forma o texto.
- d) Concordância temática - A suposta alusão a Is 11 é apropriada e satisfatória porque seu sentido no AT é que a “linhagem de redenção indicada em Is 10 também continua e culmina no reino messiânico de paz” (Ridderbos, 1995,

p.133). Em Colossenses, Paulo nos versículos 1.12-14 também fala do Reino e de redenção. Logo, há em ambas as passagens uma concordância temática.

- e) Satisfação - Essa alusão é satisfatória quando observamos que Paulo lida de forma analógica com o texto de Is 11. “Podemos considerar que os fiéis participam de seu cumprimento (*receber conhecimento, sabedoria, temor, entendimento espiritual, são fortalecidos*) em virtude de sua identificação com Cristo, que inaugura Is 11” (Beale; Carson, 2014, p. 1047). David W. Pao também confirma a satisfação ao afirmar que:

““Conhecimento”, “sabedoria” e “entendimento” são frequentemente encontrados nas tradições judaicas (Êx 31:3; 35:31; Is 11:2; Sir 1:19; 1QS 4:4; 10:9, 12; 1QSb 5:21; 1QH 2:18; 11:17-18; 12:11-12). Mais significativa é a referência ao Espírito ligado à “sabedoria” e “entendimento” em Êxodo 31:3; 35:31; Is 11:2. À luz do contexto escatológico, a alusão a Is 11,2 é particularmente possível, especialmente porque com o “Espírito de sabedoria e de entendimento” há também o “Espírito de conhecimento”, que se torna o agente da nova criação” (Pao 2021)^[13]

Outro detalhe é que o Messias de Isaías receberia a capacitação e a sabedoria do Espírito. Gordon Fee (1994) explica que πνευματικῆ tem um sentido possessivo, logo, a sabedoria que Paulo pede não é meramente uma sabedoria do mundo espiritual, mas é conforme Isaías uma sabedoria que vem do Espírito. James D. G. Dunn também afirma essa ideia da seguinte maneira: “a fonte espiritual e o caráter deste conhecimento são reforçados pela frase qualificadora, “em toda sabedoria e entendimento espiritual” (...), ou “com toda a sabedoria e entendimento que o seu Espírito dá” (Dunn 1996, p. 70). Grant Osborne (2016, p.24) confirma este pensamento afirmando:

O adjetivo “espiritual”, certamente uma referência ao Espírito Santo, é corretamente traduzido na NVI “que o Espírito dá”, referindo-se a 1:8 (“no Espírito”). Mais uma vez é o Espírito que dota o crente com a “sabedoria” e “entendimento” necessários para discernir a verdade de Deus e viver de acordo. Descrições do Espírito comunicando esses aspectos de perspicácia mental e espiritual são encontradas

frequentemente no Antigo Testamento (por exemplo, Êx 31:3; 35:31 [dos artesãos construindo o tabernáculo]; Dt 34:9 [Josué cheio do “espírito de sabedoria”]), e mais notavelmente em Is 11:2, onde o “Espírito de sabedoria e entendimento” repousará sobre o “rebento de Jessé”, o “Ramo” messiânico). Em ambos os Testamentos, a posse ou o exercício da sabedoria equivale a viver no mundo de Deus com base na vontade de Deus – transformando conhecimento em prática e fazendo do jeito de Deus. Observando a possibilidade de alusão a Is 11 em Cl 1.9-11, vemos que a oração de Paulo é para que os crentes de Colossos se identifiquem com o Messias que inaugura o Reino escatológico. Ou seja, ser cheio de conhecimento, sabedoria, viver de modo digno e simplesmente viver através do Messias de Is 11.

3.3 Alusão ao Êxodo em Cl 1.12-14

Iremos analisar a possível alusão ao Êxodo conforme estabelecemos, utilizando os cinco principais critérios de Hays:

1. Disponibilidade - Conforme Beetham (2009, p. 82) “a respeito da disponibilidade, Paulo estava bem ciente da narrativa do Êxodo em Rm 9.17; 1Co 5.7, 10.1-5”. Nessas passagens, Paulo demonstra seu conhecimento da narrativa do Êxodo.
2. Volume - Quanto ao que vimos sobre o que é volume, temos uma particularidade neste texto, pois, provavelmente, Paulo não tem um texto em mente, mas ele refere ou alude ao tema do Êxodo.^[14] Ainda assim é possível notar que a palavras *ἐρρύσατο* combinada com *ἀπολύτρωσιν* gera um eco a Êxodo 6:

Êxodo 6.6 LXX	Cl 1.12-14
<p>ἠνάδιζε εἰπὸν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ λέγων Ἐγὼ κύριος καὶ ἐξάξω ὑμᾶς ἀπὸ τῆς δυναστείας τῶν Αἰγυπτίων καὶ <u>ῥύσομαι</u> ὑμᾶς ἐκ τῆς δουλείας καὶ <u>λυτρώσομαι</u></p>	<p>12εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· 13ὁ <u>ῥρῦσατο</u> ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ</p>

<p>ὕμᾱς ἐν βραχίονι ὑψηλῷ καὶ κρίσει μεγάλη</p>	<p>υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, 14 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν</p>
---	---

Há uma repetição de palavras onde se combina “libertar” (ou tirar) com “redenção” (ou resgate). Observando os textos de Is 44.22-44; 51.11 e 62.12 podemos concordar com Barth e Blank (1994, apud Beale e Carson 2014, p. 1048): “O contexto da redenção do primeiro e segundo êxodo está por trás de Cl 1.12-14”. Logo vemos novamente que aquilo que Paulo alude não é uma passagem específica, mas o tema do Êxodo.

3. Recorrência - Apesar de não ter uma passagem específica, podemos observar que ao se falar do tema do Êxodo no Antigo testamento vemos Deus operando a libertação, o que concorda com Cl 1.12-14 onde aparece Deus dando libertação, compare Ex 6.6 com Cl 1.12-14 para se ter um exemplo.
4. Concordância temática - Há uma concordância temática na passagem ao sugerirmos que aqui Paulo tem um eco do Êxodo, pois como já vimos na primeira parte da oração há provavelmente uma alusão a Isaías 11 que fala de um Êxodo. “É provável também que Paulo tenha sido direcionado para essa aplicação por causa das profecias do segundo Êxodo encontradas em Isaías, que utilizou e desenvolveu alguns conceitos do primeiro Êxodo” (Beale; Carson, 2014, p.1049). Observe também que os crentes que são libertos e redimidos, devem agradar ao Senhor, viver de modo digno do Senhor, David W. Pao apresenta essa submissão ao Senhor é uma concordância temática entre os temas do Êxodo e Novo Êxodo:

“Muitas vezes ignorado, é o fato de que os libertados por Deus se tornaram um povo que deveria servi-lo: “Pois os israelitas me pertencem como servos. São meus servos, que tirei do Egito. Eu sou o Senhor teu Deus” (Lv 25:55). A submissão ao único e verdadeiro Deus de todos é também o foco do novo êxodo: “Lembra-te destas coisas, Jacó, pois tu, Israel, és meu servo. Eu te fiz, você é meu servo” (Is

44:21). Para Paulo, o ato redentor de Deus também transforma aqueles que são libertados por ele em aqueles que devem servi-lo” (Pao 2012, p.82-83)

5. Satisfação - A alusão ao Êxodo ajuda a compreender a oração que Paulo iniciara. Segundo vimos anteriormente, Paulo ora para que os crentes vivam conforme o Messias de Isaías 11, ou seja, vivam capacitados pelo Espírito. Logo “para Paulo as profecias de Isaías acerca do segundo Êxodo já teriam começado a se cumprir” (Beale; Carson 2014, p.1049).

O que Paulo sugere ao aludir ao tema do Êxodo é que a igreja passa por um Êxodo maior que o Êxodo do Egito (ou do segundo Êxodo), é uma libertação que tira das trevas e coloca no Reino do Filho, o qual ele falará quem é nos versículos 15-20, mas também já deu indícios que o Filho é o prometido de Is 11 e nós vivemos através dele, cf. Cl 1.9-11, a redenção não é apenas da servidão, mas é a redenção dos nossos pecados. David W. Pao afirma que:

ao evocar as tradições do êxodo/novo êxodo, a preocupação com a salvação e o destino eterno de um indivíduo situa-se dentro do drama maior da salvação de Deus. Possivelmente ao combater as tendências dos místicos colossenses que se concentravam na elevação do próprio eu espiritual, Paulo redireciona nossa atenção para a obra de Deus desde o tempo em que chamou Israel por causa de seu próprio nome. A introdução desse plano salvífico mais amplo de Deus força os crentes a perceber que o centro de seu ato salvífico é sua própria glória (Pao 2012, p. 81-82).

David E. Garland também fala que há uma alusão ao primeiro Êxodo. Ele faz uma comparação entre o primeiro Êxodo e o segundo, realçando a superioridade do último êxodo da seguinte forma:

Os profetas do Antigo Testamento imaginaram a nova era em termos de um novo Êxodo. Paulo expressa sua crença de que a nova era prometida começou em Cristo na imagem dos primórdios de Israel, quando Israel foi resgatado da escravidão no Egito e conduzido à terra prometida. Os paralelos são claros. Deus primeiro resgatou o povo hebreu da escravidão e tirania que eles sofreram no Egito. Agora Deus resgatou

um Israel renovado de poderes mais obscuros e perversos, que ofuscam a presente ordem mundial. Deus os entregou a uma nova herança, uma terra prometida espiritual, que é imune às invasões de déspotas e ataques demoníaco. Paulo compara a entrada de Israel em Canaã, quando cada tribo recebeu sua porção de terra, com o novo Israel, composto de judeus e gentios entrando no reino de Cristo, o reino da luz (Garland 1998, p. 68).

3.3 A alusão a Gn 1.28 em Cl 1.10

A última alusão que analisaremos aparece não somente em Cl 1.10, como também em Cl 1.6. Analisaremos conforme método pré-estabelecido:

1. Disponibilidade - Quanto a este primeiro critério fica claro que Paulo tinha conhecimentos de Gn 1-3 por conta de que por vezes ao se falar, por exemplo, do casamento, ele volta ao tema da criação para fundamentar sua doutrina.
2. Volume - Há duas palavras relacionadas a Gn 1.28 καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι, apesar de que em Gn 1.28 na LXX aparece πληθύνεσθε em vez de καρποφοροῦντες, todavia isso não é um problema, Beetham (2009) nos dá alguns motivos para que percebamos a alusão mesmo que exista uma mudança de palavras. Ele mostra em primeiro lugar que as palavras possuem um mesmo campo semântico, são sinônimas, ou seja, essa mudança produz pouca ou nenhuma alteração de significado. Em segundo lugar Beetham mostra que em outros lugares da tradição grega é feita essa troca e por fim, ele mostra que há uma possibilidade de que Paulo tenha feito sua própria tradução do texto hebraico. Logo, podemos ver que há uma repetição de Palavras.
3. Recorrência - O contexto da passagem no AT é o contexto da criação, onde Deus cria o mundo e por último o homem, ao fazer isso abençoa o homem e lhes dá uma função de frutificar e multiplicar. Paulo também está falando de um novo povo, “os fiéis são a descendência do último Adão, que estão começando a cumprir Nele o mandato conferido ao primeiro Adão” (Beale; Carson 2014, p.1044).
4. Concordância temática e satisfação - A medida que vemos a Concordância temática, vemos que alusão esclarece a passagem. Deus deu a ordem para Adão que falha em

cumprir o mandato de Deus, todavia veja que Paulo mostra que a igreja “frutifica e cresce” à medida que entendeu a graça de Deus na *verdade*. Logo, o tema de Gn 1-3 que é Deus criando o mundo e o homem, e este homem peca por não ouvir a Palavra de Deus. Em Colossense Paulo está demonstrando que ao ouvir a palavra de Deus e ao se revestir de Cristo e ser liberto por Deus, o homem é uma nova criação que cumpre o mandato de frutificar e crescer.

O uso tipológico que Paulo faz de Gn 1.28, demonstra que “a falha contínua^[15] em cumprir a comissão de Gênesis apontava para uma humanidade escatológica que, finalmente, seria obediente ao mandato de Gênesis” (G. K. Beale; D. A. Carson 2014, p.1045). Beetham (2009, p. 76) concorda dizendo: “Ao ecoar Gn 1.28 possivelmente por sua tradição interpretativa, Paulo sugere que a palavra do evangelho está criando um povo que cumprirá o propósito do original mandato de criação”. Agradar a Deus, cf. versículo 10, seria também uma alusão a criação? Para N.T. Wright sim, ele afirma o seguinte sobre a alusão a Gn 1.28:

agradá-lo de todas as maneiras', não está expressando um ideal impossível. Paulo sabe que a perfeição completa é alcançada somente com o dom final do corpo da ressurreição (Fp 3:12). No entanto, aqueles que pertencem a Cristo podem e agradam a Deus (cf. Rm 12:1-2; 2Co 5:8; 1Ts 4:1). Deus olha para sua nova criação (embora ainda incompleta) e a declara muito boa (Wright, 1986, p.62).

3.4 Como essas alusões se relacionam?

Analisamos três possíveis alusões de Paulo ao AT e ainda que possam existir outras alusões, essas são importantes por conta que há uma relação entre elas no Antigo Testamento. Podemos observar primeiramente que há uma relação entre Isaías e o tema do Êxodo. Em Is 11.15-16 é descrito a libertação ou retorno dos dispersos da Assíria e do Egito. Conforme Ridderbos, “este retorno é descrito como tendo sido acompanhado pela mesma espécie de milagres que haviam acontecido durante o êxodo, sob direção de Moisés” (1995, p.140). Ou seja, Isaías fala de um Êxodo semelhante a primeira libertação do Egito.

Outra relação é entre Isaías e Gênesis. Beale e Carson explicam essa relação:

Gênesis 1.28 em Cl 1.6,10, tem em comum com Isaías 11.1,2 a metáfora botânica aplicada ao crescimento humano, combinada com a noção de encher, de modo que o

vocabulário e o tema dessa alusão podem facilmente ter conduzido a mente de Paulo à passagem de Isaías. (Beale e Carson 2014, p.1047).

“A linguagem toda de Isaías 11 é uma recuperação e uma alusão a Gênesis capítulo 1” (Orlandi, 2022).^[16] Ou seja, a passagem de Isaías combina tanto o tema do Êxodo quanto o tema do mandato ou criação de Gênesis 1. Mas ainda podemos observar que Isaías tem uma relação com a próxima alusão que Paulo faz. Como já foi demonstrado em artigo pelo professor Willian Orlandi, na passagem de Colossenses 1.15-20 há uma alusão a Provérbios 8. Se observarmos há uma série de termos que aparecem tanto em Isaías 11 (LXX) como em Provérbios 8 (LXX), são eles: σοφίας, συνέσεως, ισχύος e γνώσεως, além desses termos relacionados a sabedoria, Pv 8.22-31 contém uma série referências a criação.^[17] Com isso ambos os textos Pv 8 e Is 11 apontam para Cristo^[18].

Logo, há uma concordância temática tanto nas alusões de Cl 1.9-14 como também há concordância temática com a alusão presente em Cl 1.15-20. Com a análise das alusões e com a observação de como elas se relacionam vemos que a temática de Paulo ao fazer tais alusões se refere a Êxodo e Criação.

4. O uso dessas alusões como resposta Paulina ao Judaísmo Místico

Com isso que analisamos até aqui, podemos compreender que as alusões que Paulo faz serve para que os crentes saibam como responder ao judaísmo místico durante a tarefa missionária (cf. vimos na breve introdução a heresia colossenses).

Paulo ao demonstrar que a igreja vive através de Cristo ao fazer alusão a Is 11 e ao combinar os temas da criação e do êxodo, atinge as bases das heresias dos colossenses. Relembrando a breve introdução da heresia colossenses, onde vimos que a heresia da cidade era crer que o ser humano poderia através de seus esforços obter uma experiência com Deus que lhe daria revelações especiais, ou seja, vimos que eles criam que o homem passava por experiência para conhecer a Deus e assim fazer a vontade de Deus.

A maneira que Paulo atinge as bases dessa heresia é demonstrar que as promessas do AT não são sobre o homem ir a Deus através de experiência mística, mas ele mostra com Is 11 que Deus é quem vem ao homem e lhe dá sabedoria e entendimento espiritual, conforme Cl 2.3 “em Cristo estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento”, quando o

homem passa pela conversão, essa experiência de Deus vir e habitar nele, esse homem é uma nova criatura que vive para agradar a Deus sem a necessidade de viver asceta, mas agrada a Deus cumprindo o mandato original do homem. Logo, Paulo mostra que a religião verdadeira não é o homem indo a Deus, mas é Deus vindo ao homem e lhe fazendo nova criação.

Conclusão

Para concluirmos devemos ter alguns pressupostos estabelecidos:

1. O texto que estudamos é a oração de Paulo pelos irmãos em colossos.
2. As alusões que Paulo faz demonstram claramente que há uma tensão escatológica, ou seja, ainda que a igreja ainda não viva plenamente na nova criação, a igreja já é a nova criação. Ou seja, “quando os santos se identificam com Cristo pela fé, eles começam a possuir os atributos de seu representante uma vez que Paulo confirma em Cl 2.3 “em Cristo estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento”” (Beale; Carson 2014, p.1047). Osborne (2016, p. 29) também afirma sobre o reino que Deus nos transporta que “há um aspecto definitivo inaugurado para este reino, significando que ele já está presente na vida de todo cristão que se torna cidadão do céu (Fp 3:20), embora não seja plenamente realizado até que o reino eterno tenha chegado”. A igreja já iniciou os últimos dias, ao receber as características de seu Rei.

Logo, a pergunta é: O que Paulo pede em sua oração? A conclusão que chegamos é que Paulo em sua oração, está pedindo a Deus que aqueles irmãos de Colossos vivam como novas criaturas, vivam como pessoas que já passaram por um Êxodo maior que o do AT. Paulo está orando para que aqueles irmãos não caiam nas heresias que circuncidava a igreja, mas antes eles deveriam viver com a plena convicção que em Cristo eles já possuem uma experiência mística, pois transbordar em toda sabedoria e entendimento espiritual é a experiência mística que o crente tem, viver através do Filho sendo capacitados pelo Espírito.

Referências

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

BEALE, G. K; CARSON, D. A. *Comentário do uso do Antigo testamento no Novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEETHAM, Christopher A. *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*. Leiden: Brill, 2009.

BEVERE, Allan R. *Sharing in the: Identity and the Moral Life in Colossians*. New York: Sheffield Academic Press, 2003.

BLOMBERG, Craig L. *Introdução de Atos a Apocalipse*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2012.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the Greek text* (NIGTC). Grand Rapids: Eerdmans Publishing; Paternoster Press, 1996.

FEE, Gordon. *God's empowering presence: the Holy Spirit in the letters of Paul*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

GARLAND, David E. *Colossians and Philemon, The NIV Application Commentary*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.

LEMMER, Richard. "Early Jewish mysticism, Jewish apocalyptic and writings of the New Testament - a triangulation." *Neotestamentica*, nº 30 (1996).

MCKNIGHT, Scott. *The Letter to the Colossians*. Edição Kindle. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.

MOUNCE, William. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2013

ORLANDI, William. *Crítica Teológica*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BM9oCMIKLg>. Acesso em 11 de janeiro de 2022.

_____. Cristo e a Sabedoria: tipologia sapiencial em Colossenses 1.15-20. *Revista Teológica Jonathan Edwards*, nº 1 (2021): 27-44.

OSBORNE, Grant R. *Colossians & Philemon: verse by verse*. Bellingham: Lexham Press, 2016.

PAO, David W. *Colossians and Philemon, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2021.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e Desenvolvimento no Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.

RIDDERBOS, J. *Isaiás: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROBERTS, J. H. “Jewish mystical experience in the.” *Neotestamentica*, nº 32 (1998).

WRIGHT, N. T. *Colossians and Philemon: an introduction and commentary*, vol. 12, Tyndale New Testament Commentary. Downers Grove: InterVarsity, 1986.

[1] Bacharel em Teologia pela UNIGRAN, pós-graduando em Teologia do Novo Testamento pelo Seminário Jonathas Edwards. Pastor na Igreja de Cristo Pentecostal Internacional. E-mail: otonielbarbosa52@gmail.com

[2] Blomberg (2019, p. 370) também sustenta que “parece que Filemom, Colossenses e Efésios mais provavelmente foram redigidas de Roma”.

[3] Blomberg (2019) pag. 370 e Carson, Moo e Morris (1997) pag. 368 apoiam uma datação por volta de 61 d.C.

[4] As traduções desta obra foram feitas pelo autor.

[5] As traduções desta obra foram feitas pelo autor.

[6] As traduções desta obra foram feitas pelo autor.

[7] As traduções desta obra foram feitas pelo autor.

[8] “Misticismo *merkabah*: Este é um conceito bem conhecido; refere-se à carruagem do trono sobre a qual Deus apareceu a Ezequiel. Embaixo estavam os rostos dos seres, e era rodeado pelos querubins e hostes angelicais, que em si eram um privilégio de contemplar. A própria noção de *ma'aseh merkabah* (história da carruagem) indica uma sistematização de tradições dentro do contexto do Judaísmo rabínico (e grupos extra rabínicos) (Lemmer 1996, p. 362).” “A referência do movimento é geralmente feita a partir das seguintes passagens: Ezequiel 1, 8, 10 (48: 8 na LXX); Isaías 6: 1-8” (Lemmer 1996, p. 365).

[9] Ele diz aquilo que foi citado, ao tratar da alusão de Pv 8 em Cl 1.15-29.

[10] Hays ainda usa mais dois critérios: Plausibilidade histórica e História da interpretação. Não usaremos esses dois critérios por conta que são critérios menos confiáveis (cf. Beale, 2013, p.57), o primeiro é menos confiável porque é possível que os leitores iniciais não tenham compreendido a alusão, o segundo é menos confiável porque o dever de seguir os comentaristas anteriores pode levar a um estreitamento das possibilidades interpretativas e também a possibilidade de distorcer o texto sem uma possível revisão.

[11] As outras possíveis alusões são à 2 Sm 7.12-16, Salmos 2.7.

[12] As traduções desta obra foram feitas pelo autor.

[13] As traduções desta obra foram feitas pelo autor.

[14] Esta ideia é apoiada por Beale e Carson (2014, p.1048) e por Beetham (2009, p.82).

[15] Esse mandato divino aparece o Antigo Testamento em Ex 1.7, Lv 26.9, Jr 23.3 e Ez 36.11, logo, o AT esperava pela comunidade escatológica que cumpriria este mandato, sendo assim a igreja começou a cumprir.

[16] Willian Orlandi (2022), demonstra em seu sermão a seguinte relação entre Isaías e Gênesis: O Espírito pairava sobre as águas (e a pomba no fim do dilúvio) relaciona com o Espírito pousando sobre o renovo, que será a Nova Criação

[17] Provérbios 8.23,24,28 e 29.

[18] cf. Willian Orlandi (2021) descreveu

Quem sou eu? Quatro Perspectivas sobre o ἐγὼ de Romanos 7. 14-25

Carlos Dantas[1]

Resumo: O presente artigo tem como objetivo oferecer uma argumentação plausível acerca da identidade do “eu” de Romanos 7:14-25. Não dispomos de espaço suficiente para apresentarmos todas as visões existentes em torno dessa passagem e muitas delas acabam sendo variações de alguma visão predominante. Por isso, apresentaremos as visões que defendem a identidade do “eu” como sendo um regenerado, não regenerado e Adão. Em seguida, defenderemos a visão de que o ἐγὼ se refere a Israel e o apóstolo direciona sua argumentação para aqueles judeus que queriam conquistar a salvação por meio da observância da lei mosaica.

Palavras-chave: Novo testamento. Romanos 7. ἐγὼ. Identidade

Abstract: This article aims to offer a plausible argument about the identity of the “I” of Romans 7:14-25. We do not have enough space to present all the existing views around this passage and many of them turn out to be variations of some regnant view. Hence, we will present the views that defend the identity of the “I” as being a regenerate, unregenerate and Adam. Then, we will defend the view that ἐγὼ refers to Israel and the apostle directs his argument to those Jews who wanted to achieve salvation through the observance of the Mosaic law.

Key words: New Testament. Romans 7. ἐγὼ. Identity.

Introdução

A carta de Paulo aos romanos talvez seja a mais debatida de todo o Novo Testamento (NT). Há quase dois mil anos desde a sua escrita, muitos ainda se debruçam e escrutinam sobre sua origem, autoria, destinatários, ocasião, estilo, retórica e temas teológicos que o autor desenvolveu ao longo de sua narrativa. Essa carta também tem sido usada por Deus para providenciar salvação à pecadores durante a história da cristandade. Nomes conhecido na história como Agostinho, Lutero, John Wesley e de tantos outros que foram alvos do Espírito de Deus que usou as palavras do apóstolo inspirado para trazer transformação na

vida desses homens. Seria estranho se os cristãos da atualidade negligenciassem a leitura e o estudo aprofundado dessa carta uma vez que é percebido o impacto que ela produziu na vida de muitos e até mesmo na cultura como no caso da Europa do século XVI.

Diante desse fato e do valor inestimável que essa carta possui analisaremos, ainda que de forma breve, as principais visões em torno do capítulo 7 de Romanos. Essa é uma porção da carta que tem levado a intensos debates e disputas no meio acadêmico (JONES, 2001) e, conforme afirma N.T. Wright (2020, p. 168) “não há como negar que essa é uma passagem bem complicada”. Nesse sentido, nos encontramos diante de um dos capítulos mais disputados de toda a carta (SCHREINER, 2018) e que é alvo de muito escrutínio (LONGENECKER, 2016). Por isso, é válido chegarmos até ele com espírito de mansidão e cautela.

Ainda que nos aproximemos com esse espírito, a carta demanda do intérprete um posicionamento. Neutralidade não se torna uma opção quando o assunto é Romanos – especialmente o capítulo 7. A quem Paulo se refere quando usa pronomes na primeira pessoa do singular? É alguém regenerado? É um não regenerado? Seria uma referência a Adão e a toda humanidade, independentemente se é cristão ou não? Seria uma referência a Israel? Quem é esse homem miserável que clama no verso 24? É impossível neutralidade diante dessas perguntas que chegam de forma bastante natural quando lemos essa passagem. Precisamos voltar nossa atenção ao texto bíblico para verificarmos a identidade do ἐγὼ.

1. QUEM SOU ἐγὼ? UM REGENERADO

Essa visão tem sido amplamente defendida nos dias atuais como também encontramos apoio em diversos intérpretes durante a história da igreja. Agostinho acreditava que Romanos 7:14-25 fazia referência as lutas do judeu que vivia sob a lei e, portanto, incrédulo (HAHN, 2017). Porém, reconsiderou sua posição e passou a defender, em escritos posteriores, que a referida passagem deveria ser interpretada como uma referência a pessoas convertidas (KEENER, 2018). Nomes importantes do período da Reforma Protestante como Lutero e Calvino também argumentam em favor dessa visão (RAMOS, 2013). Em tempos recentes nomes conhecidos como John Murray, John MacArthur, Leon Morris e outros também são ávidos defensores da visão de que a passagem lida primariamente com um regenerado. Mas afinal, o que diz essa visão?

A posição que avalia a passagem de Romanos 7:14-25 à luz da vida cristã defende que a luta travada nestes versículos é, definitivamente, a luta de um verdadeiro salvo contra o pecado que ainda habita nele e quer dominá-lo. Conforme afirma Sttot (2007, p. 247) citando Cranfield a passagem retrata “vividamente o conflito interior que caracteriza o verdadeiro cristão, conflito este que só é possível em quem se encontra sob a ação do Espírito Santo e cuja mente é renovada sob a influência da disciplina do evangelho”. Essa análise individual e a percepção que o pecado está à porta só é possível porque já houve um trabalho inicial do Espírito e que agora habilita o crente a vencer seus desejos pecaminosos. Esse conflito é a evidência de que a pessoa descrita nessa passagem é verdadeiramente um regenerado (PATE, 2015). É uma batalha diária que não terá seu fim enquanto estivermos habitando neste corpo terreno[2]. Dessa forma a passagem apresenta, ainda que sucintamente, a luta de Paulo – e de forma ampla de qualquer regenerado – contra o pecado remanescente no homem interior. Segundo Schaeffer (2003, p. 190) "Paulo descreve a sua própria luta constante contra o pecado, mesmo depois de ter se tornado cristão". Para Keller (2017, p. 187) "Paulo expõe sua luta interior vivenciada por toda pessoa convertida". É por isso que podemos ler essa passagem e nos identificarmos com o apóstolo Paulo, pois, em certa medida, ele luta as mesmas batalhas que enfrentamos.

2. QUEM SOU ἐγὼ? UM NÃO REGENERADO

A visão do “eu” como não regenerado também possui vários adeptos, sejam eles eruditos e estudiosos do NT ou cristãos comuns. A história nos revelará que alguns dos pais da igreja acreditavam que o “eu” dessa seção seria uma referência a pessoa não regenerada e que, até mesmo Agostinho, defendia e defendeu esta visão por algum tempo (JONES, 2001). Para estes e outros que vieram em seguida, a seção de Romanos 7:14-25 utiliza-se de afirmações bastante esclarecidas e que não conseguimos harmonizá-las com a vida pós conversão. Eles defendem que essa passagem está descrevendo a luta do homem incrédulo que busca agradar e alcançar a justificação por meio dos seus próprios esforços diante de Deus. Quando alguém trilha esse caminho nunca conseguirá a salvação divina, ao contrário, descobrirá sua maldade, inabilidade e incapacidade de obter qualquer favor de Deus.

É dessa forma que Paulo analisa sua situação pré-conversão e que pode está sendo descrita em Romanos 7. Com sua mente renovada, o apóstolo olha para o retrovisor da sua vida e compreende melhor suas ações e procedimentos quanto ao seu zelo no judaísmo

(SCHREINER, 2018). Romanos 7:14-25 não retrata a situação de Paulo no momento em que a carta fora escrita, mas relata sua situação de vida, pré-cristã, quando tentava alcançar justificação mediante sua obediência à lei. Assim, a história pregressa do apóstolo, analisada sob uma ótica cristã, acaba sendo um modelo para todos aqueles que tentam cumprir a lei. (SCHREINER, 2018). A passagem alude algumas situações que favorecem a visão do não regenerado: a) há uma conexão muito forte do “eu” com a carne (v. 14, 18, 25); b) o “eu” é completamente vendido ao pecado (v. 14, 25) e seu prisioneiro (v. 23); c) a vida cristã é marcada por paz e não por conflitos dessa natureza; d) Cristo não aparece até o verso 25 e o Espírito não é mencionado; e) o grito de desespero do verso 25 se adequa a vida de um descrente (WILDER, 2011). Ao utilizar a primeira pessoa do singular o apóstolo aponta para a situação de qualquer incrédulo sob o poder do pecado (THIELMAN, 2018). Sua vida passada retrata a vida de muitos judeus contemporâneos à escrita do documento e que ainda estavam submersos nos ritos e nas leis judaicas com o objetivo de obter salvação. Conforme observado por Fitzmyer (1993) citado por Palmer (2017, p. 138) o uso do pronome “é um dispositivo literário usado para dramatizar de forma pessoal a experiência comum a todos os seres humanos não regenerados diante da lei e contando com seus próprios recursos para cumprir suas obrigações”. Em outras palavras, a experiência de qualquer incrédulo pode ser vista quando analisamos a experiência de pré-conversão do apóstolo[3].

3. QUEM SOU ἐγὼ? ADÃO

Esta posição defende que o “eu” que está sendo descrito em Romanos 7 refere-se à experiência de Adão no jardim e que, após a entrada do pecado no mundo, acaba sendo a experiência de toda a humanidade. A argumentação paulina acerca do “eu” como sendo uma referência a Adão faz sentido, pois encontramos alguns paralelos com o texto de Gênesis. Primeiro, o relacionamento do “eu” com a lei se assemelha a experiência de Adão no jardim. Era preciso que o primeiro homem criado por Deus guardasse o mandamento divino e preservasse o jardim conforme lhe fora prescrito. Segundo, quando o apóstolo menciona que “outrora, sem a lei, eu vivia” (Rm 7:9) seria uma referência a Adão desde o momento de sua criação até o dia em que Deus plantou uma árvore no jardim e lhe deu um mandamento expresso: “não comerás” (Gn 2:16-17). Terceiro, o mandamento citado por Paulo de “não cobiçarás” (Rm 7:7) seria uma alusão a Adão para que ele não comesse/cobiçasse o fruto proibido. Por último, tanto em Gênesis como em Romanos 7, a consequência do pecado é a

morte. Paulo menciona que a desobediência ao mandamento, ocorrida pelo engano do pecado, gerou morte na vida do “eu” (Rm 7:11). Este é o retrato do pecado de Adão. A cobiça o seduziu e ele foi enganado pelo pecado. Como consequência, ele morreu e a morte passou a todos os homens.

Diante desses ecos elaborados pelo apóstolo Paulo, a experiência que vem em seguida, versos 14-25, é a experiência de todos os homens em Adão. Todo ser humano, independente se é regenerado ou não, experimenta essa batalha contra o mal que habita o seu interior. Com esse pensamento Schaeffer (2003, p. 182) afirma:

Devemos admitir, portanto, que estes princípios se aplicam a crentes da mesma forma que a incrédulos, como Paulo passará a explicar no capítulo 7. Depois que eu aceitei Cristo como meu Salvador, sou nascido de novo. Terei passado da morte para a vida [...]. Mas nesta vida presente não sou perfeito, e a batalha continua. Continuo sendo criatura racional e moral [...]. Por isso, enquanto toda a argumentação de Paulo no capítulo 7 certamente se aplica aos incrédulos, ela se aplica igualmente a mim e a todos os crentes.

Assim, o apóstolo argumenta a experiência do “eu” como sendo seduzido e enganado pelo pecado como a experiência de toda a raça humana. O pecado faz uso do mandamento divino e desperta em toda humanidade o “pecado que habita em mim” (Rm 7:17). Nesse sentido o escritor bíblico, segundo essa visão, tinha Adão em mente quando se utilizou da primeira pessoa do singular e relatou, através do relacionamento de Adão com o mandamento, a experiência de todos os homens depois dele. Adão, portanto, se torna a figura paradigmática do fracasso, queda e desobediência de todos os homens enquanto tentam guardar o mandamento divino.

4. ANÁLISE E POSIÇÃO PREFERIDA

Nosso objetivo, agora, é oferecer uma interpretação plausível de Romanos 7:14-25 à luz dessas três posições que consideramos majoritárias – regenerado, não regenerado e Adão[4]. No processo de análise dialogaremos com as posições até aqui descritas e tentaremos oferecer algumas críticas e contribuições ao assunto. Nossa abordagem analisará as características positivas e negativas do “eu” que culminará em nossa posição preferida e uma análise textual da passagem.

4.1 CARACTERÍSTICAS POSITIVAS DO ἐγὼ

Após este breve panorama, buscaremos identificar, por meio de pistas encontradas no capítulo 7, qual a identidade do “eu”. Não queremos colocar nossas impressões ao texto bíblico ou amordaçá-lo com o nosso sistema teológico pré-pronto (MOO, 2000). Com esta preocupação em vista é que propomos identificar as características positivas e negativas que giram em torno do “eu” com o intuito de chegarmos a sua identidade. Essas características funcionam como pegadas que podemos seguir com o objetivo de encontrar a pessoa que as deixou. A primeira delas é que o “eu” sabe que a lei é espiritual (7:14). Este conhecimento a respeito da natureza da lei é importante e talvez jogue alguma luz para identificarmos a sua identidade. Não conseguimos encontrar evidências no Antigo Testamento (AT) e até mesmo no NT de pessoas pagãs ou descrentes afirmando que a lei de Deus, do Deus de Israel, é espiritual. Mas este reconhecimento é, por si só, suficiente para afirmarmos que o “eu” era um cristão salvo por Jesus e habitado pelo Espírito Santo? Certamente que não. Este conhecimento não torna esta implicação necessária. Contudo, saber que o “eu” dessa seção possuía um conhecimento do caráter espiritual da lei é importante para estabelecermos alguma relação dele com o Senhor. Que tipo de relação e como ele descobriu esse entendimento não é revelado nesse verso *per si*, mas analisando as partes do capítulo com o todo podemos chegar a uma conclusão plausível. A segunda característica positiva do “eu” é que ele reconhece que a lei é boa (7:16). A lei, em si mesma, nunca é o problema. Saber que ela é boa implica na terceira característica de que o “eu” quer fazer o bem (7:15b, 18b). É importante percebermos como esse desejo em praticar o bem estabelece, em certa medida, o relacionamento do “eu” com o caráter espiritual da lei. Por entender que ela vem de Deus e o Senhor não se assemelha a deuses feitos por mãos e imagens humanas, ele sabe que a lei foi dada por um Deus que não tem forma e que revelou sua boa vontade com a intenção que fosse obedecida. A grande questão é se o “eu” consegue obedecê-la. Por fim, a última característica é que ele tem prazer na lei de Deus (7:22) e, com sua mente, é escravo dela (7:25). Essa última característica é bem marcante. Ele sabe que tem prazer na lei de Deus. Ele a ama. Sabe do seu caráter espiritual e quer cumpri-la. Ele a tem na mente e se denomina como escravo dela. Esta última característica é bem marcante e realça como o “eu” a conhecia no seu íntimo.

Reconhecer e reafirmar em nossa análise bíblica esses aspectos positivos que giram em torno do “eu” é de extrema importância. Esse reconhecimento nos proporciona uma visão mais holística da seção e conseguimos verificar, a partir da análise dessas características, que o “eu” não parece apontar para a identidade de um não cristão. Conforme expomos a visão

que defende o “eu” como não regenerado, fica bastante complicado sustentar esta posição diante de aspectos tão positivos da passagem. É estranho que um não regenerado venha reconhecer o caráter espiritual da lei de Deus, que queira fazer o bem cumprindo os mandamentos e ainda afirmar que tem prazer na lei do Senhor e é escravo dela em sua mente. No entanto, a pergunta continua: se não se refere ao descrente, a quem o “eu” se refere?

4.2 CARACTERÍSTICAS NEGATIVAS DO ἐγὼ

De forma semelhante as características positivas, conseguimos identificar, ainda que de forma breve, quatro características negativas relacionadas ao “eu” dessa seção. A primeira delas pode ser encontrada quando o “eu” sabe que é alguém carnal, vendido à escravidão do pecado (7:14b). Parece que as trevas que circundam o “eu” é bem intensa de tal forma que ele se coloca como escravo e vendido. Esta percepção de si mesmo em relação a lei é bastante séria e se apresenta na contramão daquilo que Deus requer e até mesmo em oposição aquilo que o apóstolo já dissertou (Rm 6). A segunda característica é que ele faz o que detesta (7:15c, 19b). É interessante notarmos que o “eu” tem um padrão para julgar suas atitudes como detestáveis e maligna. O padrão já fora estabelecido nas características positivas e, quando suas atitudes são comparadas a isso, ele enxerga como elas são absolutamente contrárias a esse padrão. Ele quer fazer e reconhece a natureza honrosa do bem, contudo, falta-lhe força para concretizar a bondade. Ele conhece o bem, mas pratica o mal. Na terceira característica ele sabe que o pecado habita nele (7:17b, 20b, 21b). Esta é a razão fundamental pela qual ele não consegue fazer aquilo que é bom relacionado a lei de Deus. Ele continua escravo ao pecado que reside nele. O pecado ainda o domina e dita as regras das suas atitudes. Ele tem pleno conhecimento do “não cobiçarás” (7:7), mas na vida real, na prática, ele não consegue viver sem a cobiça. E por fim, ele reconhece que a sua situação é de escravidão ao pecado (7:25c). Essa é uma situação deplorável de alguém que conhece a lei de Deus, sabe o que é certo, mas não tem a força e o vigor necessário de praticar o bem. Que miséria!

Diante dessas características tão negativas, o leitor pode chegar à conclusão de que a identidade do “eu” se refere ao não regenerado. Todavia, essa não é uma implicação necessária. Como vimos na análise do ponto anterior, os aspectos positivos e combinados com outros trechos, não apontam para uma interpretação favorável do “eu” como um não regenerado. Assim, por mais que existam aspectos negativos e que pareçam apontar para a

identidade do “eu” como um não regenerado, este deve ser balanceado com as características positivas para que possamos chegar a uma conclusão mais plausível. Se esta seção se refere ao descrente e, por conseguinte, a vida do apóstolo Paulo antes da conversão, é estranho conciliarmos a luta travada em Romanos 7:14-25 com outros trechos bíblicos (ex: Fp 3).

Aqueles que sustentam que esta seção se refere a vida de um regenerado, como vimos acima, parecem estar em maus lençóis diante dos aspectos negativos em torno do “eu”. É muito estranho que a identidade desse indivíduo seja um regenerado pois Paulo utiliza termos bem forte que são o oposto da descrição de um crente. Por exemplo, o apóstolo menciona que o crente goza de paz por causa da justificação recebida (Rm 5); eles morreram e ressuscitaram com Cristo para andarem em novidade de vida (Rm 6:4); o velho homem foi crucificado para que o corpo do pecado seja destruído (Rm 6:6); o pecado já não reina em suas vidas (Rm 6:12-13); não são escravos do pecado, pois foram libertos (Rm 6:17-18) e estão livres da lei (Rm 7:6). Seria esquisito que depois de afirmar estas maravilhas em relação ao crente o apóstolo afirmasse que eles ainda continuam “carnal, vendido à escravidão do pecado” (Rm 7:14). Conforme afirma Schreiner (2015, p. 122) "é um equívoco dizer que o texto é uma referência direta à existência cristã, pois a pessoa em questão é descrita como alguém que é 'vendido sob o pecado' (7.14) e cativo dele (7.23)". Para Westfall, em um artigo escrito na obra *Paul: jew, greek, and roman*, editado por Stanley Porter, afirma que (2009, p. 153)

As supostas descrições de Paulo de si mesmo como ‘vendido como escravo do pecado (v. 14), ‘prisioneiro da lei do pecado’ (v. 23) e ‘na natureza pecaminosa e escrava da lei do pecado’ (v. 25) contradizem diretamente o co-texto circundante onde Paulo falou explicitamente aos leitores que, como Cristãos, eles foram libertos do pecado e se tornaram escravos da justiça (6.18, 20-22; 7.4-6). É insustentável que Paulo represente os leitores como livres do pecado, mas então descreve a si mesmo como ainda na escravidão.

Assim, a posição que considera essa seção como uma referência à vida cristã precisa oferecer boas razões exegéticas para interpretar termos como “escravo”, “vendido”, “carnal” e “prisioneiro” como sendo aplicada a vida dos cristãos/regenerados. Portanto, afirmar que o “eu” é uma referência direta ao cristão regenerado não parece fazer justiça ao entendimento da passagem e oferece mais dificuldades interpretativas do que seus proponentes afirmam.

Devemos observar ainda no grito de desespero desse "eu" miserável em 7:24 que ele não sabe o nome do salvador, ou seja, aquele que pode libertá-lo (KEENER, 2018). Se a

referida passagem relata a experiência de um cristão e, por consequência a vida do apóstolo Paulo e de qualquer cristão, é bastante controverso não encontrarmos aqui uma referência explícita ao nome do libertador pela boca do "eu". A questão não é que ele não esteja pronto para reconhecer e gritar por Jesus, mas parece que ele não o conhece. Nesse sentido, segundo Jae Hyun (2010, p. 367) "é difícil considerar a descrição do 'eu' em Romanos 7:14-25 como a experiência cristã". Uma outra observação é a ausência da expressão ἐν Χριστῷ muito utilizada pelo apóstolo Paulo (JONES, 2001). É bem provável que o autor queira enfatizar que o "eu" descrito nessa seção não está ἐν Χριστῷ (na esfera de Cristo), mas ἐν σαρκί (na esfera da carne). Se esta é a razão, também conseguimos explicar a ausência do Espírito Santo em toda essa seção.

Então, se a passagem não retrata a experiência do cristão/regenerado e nem a experiência de qualquer pessoa não regenerada, seria um meio termo afirmarmos que se refere a humanidade em geral? É bastante provável que a passagem também não se refira a humanidade em geral e duas razões são suficientes para contrapor a proposta de que o "eu" dessa passagem refere-se a Adão e, por conseguinte, a toda a humanidade. Primeiro, conforme afirma Keener (2018, p.136) "quase toda a ação narrativa em Romanos 7.7-25 é subsequente à vinda da lei (7.9), e não anterior a ela". Segundo, Paulo é bastante cuidadoso, até mesmo na presente epístola, quando vai estabelecer relacionamentos com personagens do passado. Em 4:12 ele menciona Abraão e em 9:7-8 Isaque, situando o leitor no tempo histórico dos eventos. Em 5:14 Paulo menciona Adão e situa os destinatários com a afirmação "Entretanto, reinou a morte *desde* Adão *até* Moisés" (ênfase nossa). Além de estabelecer o paralelo entre Adão e Cristo, há uma distinção temporal bastante explícita entre Adão e a chegada do mandamento permitindo ao intérprete situar a narrativa dentro da história da salvação – de Gênesis até o NT. No entanto, quando analisamos Romanos 7 não identificamos essa distinção temporal do "eu" como Adão em comparação a lei. Por mais que pecado e morte sejam temas de Romanos 7 e que eles possam remontar em alguma medida a Adão, especialmente porque isso fazia parte da estrutura antropológica judaica, não gera uma implicação necessária de identificarmos o "eu" dessa passagem com Adão. Vale ressaltar ainda que Paulo deixa claro que o mandamento usado pelo pecado para trazer morte foi o "não cobiçarás". Esse mandamento, que foi dado a Moisés, parece aludir mais ao evento do período da aliança no Sinai do que à Adão no jardim. Portanto, é estranho que o "eu" seja uma referência à humanidade de forma geral, pois a lei mosaica não foi dada a todos

indistintamente, mas a um povo específico. Diante de tudo isso, se a identidade do ἐγὼ não se refere ao não regenerado, regenerado e até mesmo a humanidade em geral, a quem se refere?

5. QUEM SOU ἐγὼ? ISRAEL, COM ÊNFASE NOS JUDEUS QUE QUERIAM CONQUISTAR A SALVAÇÃO PELA OBSERVÂNCIA DA LEI

Escolher uma posição dentre as posições existentes não significa negar em absoluto algum ponto oferecido por estudiosos acerca dessa passagem. Por exemplo, concordamos em absoluto quando intérpretes dizem que o crente trava uma luta séria contra o pecado e que essa batalha só se encerrará quando o seu corpo estiver glorificado. Isso é uma verdade que deve ser defendida com unhas e dentes. O ponto exegético que estamos colocando é se essa passagem de Romanos 7 sustenta essa e outras interpretações que analisamos acima. Precisamos encontrar uma interpretação não somente em termos de possibilidade, mas também em termos de viabilidade. O que queremos dizer com isso é que as posições expostas nos capítulos anteriores – regenerado, não regenerado e Adão – se apresentam como interpretações possíveis, mas não se enquadram como viáveis. É diante desse cenário que a visão que enxerga o ἐγὼ como sendo uma referência a Israel, com ênfase aos judeus que queriam conquistar a salvação pela observância da lei, parece fornecer argumentos mais consistentes quando lidamos com essa seção da epístola. Nossa proposta é oferecer esses argumentos e compará-los com o que temos visto até o momento.

Paulo é claro ao afirmar que está dirigindo sua argumentação aos que conhecem a lei (Rm 7:1). Esta é uma referência aos seus leitores judeus. Ao convidar sua audiência a refletirem no que ele argumentará é certo que eles não devem tomar a experiência do “eu” como sendo a de cada indivíduo indistintamente. Os leitores de Paulo facilmente poderiam atestar, pela revelação do AT, que essa experiência do “eu” não bate com a experiência de Israel como um todo quando a lei foi dada. Ao contrário, quando ela foi dada muitos já haviam se inclinado para adorar um bezerro de ouro (Ex 32). Por outro lado, a experiência do “eu” nesse trecho da epístola se alinha com a experiência de alguns israelitas que, com as evidências que temos no AT, conseguimos conciliar com as características positivas e negativas percebidas nesse tópico.

O salmo 119 é uma poesia magnífica e que traz à tona a excelência da lei de Deus. Esse salmo também é importante porque podemos perceber como os israelitas consideravam a lei de Deus como divina. O salmista usa termos como lei, prescrições, mandamentos,

preceitos e afirma que ela é do Senhor (Sl 119:1, 4, 5, 11, 12, 15, 92). Ele também menciona que nela tem prazer (v. 16). Um judeu/israelita temente não teria problema em afirmar a origem divina da palavra e nem que nela tem prazer. Isso se alinha perfeitamente aquela postura do “eu” quando afirma que ela é espiritual e que nela tem prazer (Rm 7:14, 22). A experiência de um judeu temente e piedoso para com a lei é essa: “quanto amo a tua lei! É a minha meditação, todo dia!” (Sl 119:97). Ele a ama. Sabe que ela é boa e que o guia em caminhos tenebrosos (v. 105). Ele a estima e lhe atribui pureza acima de qualquer coisa (v. 140). É por isso que o “eu” de Romanos sabe que ela é espiritual; que é boa; que quer agradar a Deus fazendo o bem e que nela tem prazer. Um judeu também não teria problemas em admitir suas fraquezas e a do seu povo quando o assunto é pecado. Esdras nos apresenta sua situação de humilhação ao arrancar os cabelos da cabeça e da barba e de ficar sentado atônito diante da transgressão (Ed 9:3-4). O capítulo 9 de Esdras oferece uma confissão bastante pormenorizada e de como autor, ainda que amante da lei de Deus, se apresenta junto com outros homens que tremiam diante das palavras do Deus de Israel (v. 4a) como pecador. De forma semelhante, ao contemplar a santidade de Deus, Isaías se vê em uma situação de perdição e reconhece que não somente vive em uma comunidade que peca contra Deus, mas que ele mesmo possui lábios impuros (Is 6:5). Observado os respectivos contextos é interessante notarmos um aspecto de semelhança entre Romanos 7 e Isaías 6: o grito de perdido. É o grito de alguém que reconhece seu estado de calamidade ante a verdade divina. Assim, como podemos atestar por meio dessas passagens do AT, não há problemas para um judeu temente em reconhecer a origem divina da palavra e nela ter prazer, ao passo que também faz confissões pessoais do seu próprio pecado diante de Deus. Essas atitudes se alinham com o que percebemos das características positivas e negativas que giram em torno do “eu” de Romanos 7, enquanto as demais visões não conseguem mantê-las em equilíbrio. Diante desses dados é possível e viável concluirmos que o “eu” seja uma referência a Israel, mas analisada sob a óptica renovada de Paulo. Mas porque a linguagem dessa seção de Romanos é tão diferenciada e mais vívida do que dos homens piedosos e tementes do AT?

O apóstolo Paulo era um homem bastante eloquente e versado em sua cultura. Ele era um judeu típico e comum do seu tempo, ao passo que se distanciava sobremaneira dos demais. Ele era rigorosamente obediente aos preceitos de Deus e não negava sua identidade como herdeiro: “circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim. Hebreu de hebreus; quanto à lei, fariseu, quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça de há na lei, irrepreensível” (Fp 3:5-6). Jesus Cristo transformou esse homem em um

apóstolo dos gentios e ele foi usado para proclamar as boas novas da salvação. Durante a história da salvação a lei foi usada de forma ilegítima pelo pecado que despertou nos homens tudo aquilo de ruim. É bem provável que o propósito dessa seção é vindicar a lei de qualquer comentário que ela seja, em si mesma, pecaminosa bem como evidenciar a sua força, analisada de forma negativa, por causa do pecado, na história da salvação (MOO, 2018). Em outras palavras, Paulo está fazendo uma apologia da Torá para corrigir qualquer pensamento de que ela é pecaminosa (Rm 7:7) ou que ela havia se tornado em morte (Rm 7:13) diante das afirmações que ela havia feito anteriormente (BIRD, 2016). Com esse objetivo o apóstolo faz um apanhado histórico desde quando a lei foi dada no Sinai e explica o mau uso que o pecado fez dela.

Esse apanhado começa evidenciando que houve um período em que Israel vivia sem lei (Rm 7:9). Esta referência alude bem ao período de Adão até a libertação do Êxodo. Neste período, Deus não havia revelado seus preceitos de forma tão clara a toda a nação. No Sinai, Deus entrega e registra sua vontade em tábuas de pedras. Com esta revelação, por causa do pecado, o apóstolo escreve que esta experiência é vista de forma negativa pois a cobiça do povo foi exposta à luz (v. 7). A lei é boa, santa e justa. Não há nada de errado com ela. O problema é o pecado, que habita no homem, e faz mau uso desse dispositivo legal. Em nossa seção de análise, versos 14 a 25, o apóstolo menciona a experiência da nação, com foco especial nos judeus tementes e piedosos como vimos acima, utilizando a primeira pessoa do singular de modo tão vívido, eloquente e poderoso que traz os seus leitores judeus para dentro desta experiência. Esse uso da linguagem como um artifício retórico, bastante comum no contexto greco romano, convida a audiência paulina a participar e a interagir com o texto. Augustus Nicodemus (2019, p. 527) exemplifica bem esse uso quando afirma que

É muito fácil perceber como isso funciona. Aqui está um exemplo muito simples: enquanto estou expondo um texto, noto que o nível de atenção dos ouvintes é x; quando digo ‘eu’ e começo a narrar uma experiência pessoal, os olhos começam a se abrir e vejo as cabeças se levantando. Por quê? Porque vou contar alguma coisa sobre mim. Esse artifício literário de usar marcadores de primeira pessoa, como o ‘eu’, tem por objetivo engajar a audiência, ainda mais no caso de Paulo, que se dirigia a um público judeu, sendo ele mesmo também judeu.

Westfall, em um artigo escrito na obra *Paul: jew, greek, and roman* (2009, p. 157) afirma que

A função de ἐγὼ nesta passagem é mais consistente com o uso retórico. A mesma informação poderia ter sido escrita na terceira ou segunda pessoa. No entanto, o uso da primeira pessoa cria mais envolvimento interpessoal do que a terceira pessoa e é menos conflituoso do que a segunda pessoa. O autor escolhe o tempo presente para gramaticalizar um conjunto de ações que envolvem um círculo vicioso de pecado e fracasso e o estado de ser escravo do pecado.

Assim, conseguimos perceber que Paulo, como um judeu temente, piedoso, zeloso e irrepreensível, como de fato ele era, analisa a sua vida, em solidariedade com outros judeus, em relação a lei (MOO, 2000). Essa análise, elaborada com o uso da primeira pessoa, traz aos seus leitores uma realidade retórica e literária impressionante que, até hoje, discutimos e pensamos sobre ela. O uso na primeira pessoa do singular reflete vividamente a experiência de um grupo ou classe de pessoas de tal forma que é enfatizado as suas lutas para com a guarda da lei e como este grupo, personificado pelo “eu”, é incapaz de cumpri-la (BIRDE, 2016). Diferente dos autores do AT, a análise paulina é bem mais profunda por causa da revelação de Cristo que inundou e transformou sua percepção de lei, pecado e graça.

6. ANÁLISE SINTÁTICA DE ROMANOS 7:14-25[5]

Diante da exposição e das boas evidências acima do “eu” como uma referência a Israel com ênfase especial aos judeus que queriam alcançar salvação por meio da observância da lei, passaremos analisar o texto de Romanos 7:14-25 apresentando como a perspectiva defendida nesse trabalho é coerente com a passagem. O verso 14 é marcado por dois verbos no perfeito que aludem para o estado do ἐγὼ. O “eu” é alguém que sabe (Οἶδαμεν) o caráter espiritual da lei e que é vendido (πεπραμένος) ao pecado. Duas conjunções, “pois/porque” (γὰρ) e “porém/todavia” (δὲ), nos ajudam a estruturar o versículo e apontam para duas ações: uma vista de modo positiva (sei que a lei é espiritual) e outra de modo negativa (sou vendido). O texto ficaria como visto abaixo.

Positivo

Negativo

Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστὶν ἐγὼ δὲ Ἰσάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.

O particípio πεπραμένος parece funcionar como um complemento do substantivo σάρκινός. Se é assim, o substantivo “carnal” é desenvolvido ou complementado com a

expressão “vendido a”. O versículo de número 15 inicia com um γὰρ (pois/porque) e apresentará algumas consequências negativas que foi colocada sucintamente na expressão “δὲ Ἰσάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν”. Seis verbos são mencionados nesse versículo e descrevem a ação no presente: compreendo, agir, faço, preferir, detesto, faço. Os últimos dois verbos (detestar e fazer) são colocados de forma contrastivas através da conjunção ἀλλ’ (mas). Ou seja, o “eu” sabe e reconhece que quer agir de modo correto, mas não consegue. O verso 16 inicia com uma situação hipotética através da conjunção εἰ (se). Essa situação é descrita com três verbos no presente (quero/desejo, faço, consinto). Assim, se o “eu” sabe que quer fazer o bem e reconhece a natureza espiritual da lei, mas não consegue praticar o bem, logo, a lei não é o problema. Iniciando o versículo com uma cláusula condicional (se) o apóstolo convida seus leitores a concordarem com essa situação com o objetivo de livrar a lei de qualquer acusação infundada e errônea. É nesse sentido que o verso 17 é importante e vem logo em seguida com um advérbio (νυνὶ) mais conjunção (δὲ). A conjunção nos ajuda a perceber o desenvolvimento do argumento do versículo anterior onde, agora, o “eu” é colocado contra a parede. Dois verbos no presente nos ajudam a perceber isso. O primeiro (κατεργάζομαι) coloca o ἐγὼ realizando a ação contrária aquilo que ele quer. Se ele não quer desobedecê-la, como visto acima, mas na prática é isso que ele faz, de quem é a culpa? É aqui que entra o segundo verbo (οἰκοῦσα) colocado ao lado de uma conjunção adversativa (ἀλλὰ). O pecado que habita/mora/reside nele o induz, de forma servil e escrava, a praticar aquilo que ele não quer. Essa é uma descrição vívida e chocante apresentada pelo apóstolo para descrever o relacionamento do judeu com a Torá. Eles fizeram a pergunta errada (é a lei pecado?), ainda que seja logicamente possível. Paulo tem descrito até aqui a derrota moral e a incapacidade dos judeus de cumprirem a lei.

O versículo 18 é o terceiro verbo (οἶδα), em toda essa seção, que vem no perfeito. Essa ação aponta para o estado do sujeito. Ou seja, o “eu” é alguém que está em estado de saber e reconhecer alguma coisa. E o que ele sabe? Quatro ações no presente são mencionadas nesse verso (habita, desejo/quero, estar perto/próximo/à mão, efetuar). Ele tem ciência do pecado no seu interior, do desejo de querer o bem que está próximo a ele, porém (δὲ) não tem forças para concretizar aquilo que sabe e deseja. O verso 19 corrobora com o verso 18 e inicia com a conjunção γὰρ funcionando de forma explicativa. Duas ações procedem a explicação do γὰρ (porque) e são colocadas de forma negativa, enquanto outras duas são colocadas de forma contrastiva pela conjunção ἀλλὰ (mas). O “eu” não faz aquilo que quer fazer. Ele até consegue racionar corretamente sobre o querer fazer o bem, mas

(ἀλλὰ) não consegue praticar aquilo que sabe. O verso 19 inicia com outra estrutura condicional através da conjunção εἰ (se) seguida da conjunção δὲ que desenvolverá a hipótese. A hipótese lançada pelo apóstolo é colocada em termos simples e bem semelhante a que já foi colocada no verso 16. Quatro ações no presente descrevem a hipótese, sendo a última colocada de forma adversativa (ἀλλὰ) pelo escritor. Em outras palavras, se (εἰ) o “eu” (ἐγὼ) faz (ποιῶ) aquilo que não quer (θέλω), quem o leva a fazer aquilo que não quer? Novamente a conclusão da hipótese é precedida pelo “mas” (ἀλλὰ) para trazer força a hipótese paulina. Quem faz com que ἐγὼ pratique aquilo que não quer fazer é o pecado (ἁμαρτία). O versículo 21 segue a mesma tônica e apresenta o mal como o problema fundamental do “eu”. Quatro ações no presente fundamentam essa conclusão: encontro, querer, fazer, reside. O desejo do “eu”, descrito por Paulo, é de fazer (ποιεῖν) o bem. Que bem é esse? É certo que essa expressão se equipare a cumprir ou observar a lei, já que ela é boa. O bem seria a prática do bom. Porém, ao querer observá-la o “eu” se depara com o mal que reside no seu interior. O mal, nesse contexto, é a prática daquilo que é contrário à lei. A prática do bem é bastante clara na mente do eu, mas a prática do mal é que prevalece no final das contas. O verso 22 é marcado por uma ação no presente bastante chocante por tudo que foi dito sobre o ἐγὼ. É dito que o “eu” se deleita ou tem prazer (συνήδομαι) na lei de Deus. É chocante porque uma coisa é você saber, outra é ter prazer e se deleitar no seu interior. A conjunção “porque” (γὰρ) parece fortalecer a ideia de que na sua mente e no seu interior ele deseja e ama o bem. Ele quer praticá-lo. Aqui, ele fundamenta a razão do seu desejo pela lei, que é o bem que ele deseja praticar. Porém, o verso 23 destrói o desejo do “eu”. A conjunção δὲ funciona aqui como esse marcador de contraste e ajuda a desenvolver as ações negativas em torno do “eu”. Essa outra lei parece apontar para o pecado no seu interior que guerreia contra o bem. Nessa batalha o pecado vence e faz com que o “eu” seja prisioneiro/cativo (αἰχμαλωτίζοντά). O versículo 24 é mais do que esperado diante de todo o discurso. O “eu” e as ações negativas que os cerca são colocadas em um tom bastante sombrio. Não há luz no fim do túnel, ou há, mas deve-se esperar um pouco para ser apresentada. Portanto, o “eu” se vê sem saída e clama por libertação. Ele pergunta se existe alguém que possa livrá-lo dessa condenação. Ele está em um ciclo vicioso de queda, escravidão e miséria. A primeira parte do versículo 25 aponta a saída e a única esperança para esse “eu” miserável e perdido. Paulo sabe quem pode libertar esse “eu”, mas falará dessa libertação no capítulo 8. O apóstolo continua e afirma que o “eu” é escravo/servo (δουλεύω) da lei de Deus. Esta afirmação é coerente com tudo que foi exposto até aqui. É certo que ele é escravo da lei de Deus, pelo

menos em sua mente, pois o apóstolo argumentou que, com a mente, o “eu” quer o bem, quer praticá-lo e tem prazer na lei de Deus. Porém (δὲ), na sua carne, ele é escravo da lei do pecado. Assim, a descrição desse judeu é bastante miserável e sem perspectiva alguma de salvação mediante a guarda da lei.

CONCLUSÃO

Podemos concluir que o “eu” de Romanos 7:14-25 diz respeito a Israel com ênfase a judeus que queriam conquistar a salvação por meio da observância da lei. Paulo dedica essa seção para mostrar que nenhum Judeu, desde a entrega da Torá, conquistou a salvação por meio dela. Antes, a Torá revela o pecado do coração e evidencia o quão escravos e miseráveis os judeus eram. Paulo, como um judeu piedoso que era, ao olhar para o passado, apresenta como era sua vida e de outros judeus vivendo debaixo da lei. Ao se colocar em solidariedade com seu povo, ele descreve uma situação triste de escravidão e, juntamente com a má notícia, apresenta a boa notícia: graças a Deus por Jesus Cristo (Rm 7:25a). Essa compreensão tem aplicações universais para todo aquele que busca salvação por meio do seu próprio esforço. Paulo é enfático quando afirma que ninguém será justificado diante de Deus por meio de obras (Rm 3:20). O entendimento correto do “eu” deve gerar em todos os cristãos contrição, temor, gratidão e alegria em saber que “a lei do Espírito da vida, em Cristo Jesus, te livrou da lei do pecado e da morte” (Rm 8:2).

REFERÊNCIAS

AZAR, Michael. **The law and new life in rom 7:1-6**: eastern-western dialogue and romans. In DESPOTIS, Athanasios. Participation, justification and conversation: eastern orthodox interpretation of Paul and the debate between “old and new perspective on Paul”. Disponível em:

https://www.academia.edu/39827024/The_Law_and_the_New_Life_in_Romans_7_1_6_Eastern_Western_Dialogue_and_Romans_in_Participation_Justification_and_Conversion_Eastern_Orthodox_Interpretation_of_Paul_and_the_Debate_between_Old_and_New_Perspectives_on_Paul_WUNT_442_ed_Athanasios_Despotis_T%C3%BCbingen_Mohr_Siebeck_2017_247_76. Acesso em 11 de março de 2020.

ATHYAL, Jesudas. **Paul's epistle to the romans**: a study in the indian context. Disponível em https://www.academia.edu/37272187/Epistle_to_the_Romans_Article_pdf. Acessado em 11 de março de 2020.

BARTH, Karl. **Carta aos romanos**. 11ª Edição. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

BIRD, Michael. **Romans**: the story of god bible commentary. ePub Edition. Michigan: Zondervan, 2016.

BRUCE, F.F. **Romans**: an introduction and commentary. ePub Edition. 2ª Edição. Nottingham: Inter-varsity, 1985.

CALVINO, João. **Romanos**. São Paulo: Fiel, 2014.

CAMPBELL, D.H. The identity of ἐγὼ in romans 7:7-25. **Journal for the study of the new testament**. ePub Edition. Oxford, abr. 1980. Suplemento 3, p. 57-64.

CARSON, D.A; MOO, Douglas; MORRIS, Leon. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CRANFIELD, C.E.B. **On romans**: and other new testament essays. ePub Edition. Edinburgh: T&T Clark, 1998.

DECKER, Rodney. **Reading koinê greek**: an introduction and integrated workbook. Michigan: Baker Academic, 2014.

DEENICK, Karl. **Who is the 'i' in romans 7:14-25?** Disponível em https://www.academia.edu/8413105/Who_is_the_I_in_Romans_7_14_25. Acessado em 11 de março de 2020.

DOCKERY, David. **Romans 7:14-25**: pauline tension in the christian life. Disponível em https://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/gtj/02-2_239.pdf. Acessado em 03 de setembro de 2020.

DUNN, James. **A nova perspectiva sobre Paulo**. São Paulo: Academia Cristã, 2011.

_____. **Romans 1-8**. ePub Edition. Michigan: Zondervan, 1988.

_____. **The theology of Paul the apostle.** ePub Edition. Michigan: Eerdmans Publishing, 1998.

GUNDRY, Robert. **Panorama do novo testamento.** 3ª Edição. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HAHN, Scott. **Romans.** ePub Edition. Michigan: Baker Academic, 2017.

HART, John F. **Paul as weak in faith in romans 7:7-25.** Disponível em https://www.academia.edu/33483505/paul_as_weak_in_faith_in_romans_7_7_25. Acessado em 11 de março de 2020.

HENDRIKSEN, William. **Romanos.** 2ª Edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

JONES, Martyn Lloyd. **Romanos: exposição sobre capítulos 7:1 - 8:4.** São Paulo: PES, 2001.

KEENER, Craig. **A mente do Espírito: a visão de Paulo sobre a mente transformada.** São Paulo: Vida Nova, 2018.

_____. **Comentário histórico-cultural da bíblia: novo testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2017.

_____. **Romans.** ePub Edition. Oregon: Cascade Books. 2009.

KELLER, Timothy. **Romanos 1-7 para você.** São Paulo: Vida Nova, 2017.

KRUSE, Colin. **Paul's letter to the romans.** ePub Edition. Michigan: Eerdmans Publishing, 2012.

LEE, Jae Hyun. **Paul's gospel in romans: a discourse analysis of rom 1:16-8:39.** Boston: Brill, 2010.

LONGENECKER, Richard. **The epistle to the romans.** ePub Edition. Michigan: Eerdmans Publishing, 2016.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico grego-português do novo testamento: baseado em domínios semânticos.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MATHEWSON, David; EMIG, Elodie. **Intermediate greek grammar**: syntax for students of the new testament. Michigan: Baker Academic, 2016.

MOO, Douglas. **Exegese, hermenêutica e teologia do novo testamento**. Ceará: Peregrino, 2018.

_____. **The letter to the romans**. ePub Edition. 2ª Edição. Michigan: Eerdmans Publishing, 2018.

_____. **Romans**: the niv application commentary. ePub Edition. Michigan: Zondervan, 2000.

MURRAY, John. **Romanos**: comentário bíblico. 3ª Edição. São Paulo: Fiel, 2018.

NICODEMUS. Augustus. **O poder de Deus para a salvação**: a mensagem de romanos 1-7 para a igreja de hoje. São Paulo: Vida Nova, 2019.

OSBORNE, Grant. **Romans**: verse by verse. ePub Edition. Washington: Lexham Press, 2017.

PALMER, D.V. **Romans 7 once**: Intertextual setting, structure, and rhetorical strategy. Disponível em https://biblicalstudies.org.uk/pdf/cjet/16_164.pdf. Acessado em 11 de março de 2020.

PATE, Marvin. **Romanos**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

PINTO, Carlos Osvaldo. **Foco e desenvolvimento no novo testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

PORTER, Stanley. **Paul**: jew, greek, and roman. Boston: Brill, 2008.

PORTER, Stanley; PANG, Francis. **The letter to the romans**: exegesis and application. Oregon: Pickwick Publication, 2018.

RAMOS, Diego. **"I" is for Israel**: the identity of ἐγὼ in romans 7:7-25. Disponível em https://www.academia.edu/12680002/i_is_for_israel_the_identity_of_%ce%95%ce%93%ce%a9_in_romans_7_7_25. Acessado 11 de março de 2020.

SCHAEFFER, Francis. **A obra consumada de Cristo**: a verdade de romanos 1-8. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

SCHREINER, Thomas. **Romanos 7 não descreve a sua experiência cristã**. Disponível em <https://coalizaopeloevangelho.org/article/romanos-7-naeo-descreve-a-sua-experiencia-cristae/>. Acessado em 27 de novembro de 2020.

SCHREINER, Thomas. **Romans**. 2ª Edição. Michigan: Baker Academic, 2018.

_____. **Teologia de Paulo**: o apóstolo da glória de Deus em Cristo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

STOTT, John. **A mensagem de romanos**. São Paulo: ABU Editora, 2007.

STREET, Jay. **Romans 7: an old covenant struggle seen through new covenant eyes**. Disponível em <https://tms.edu/m/TMS-Fall2019-Article-05.pdf>. Acessado em 03 de setembro de 2020.

THIELMAN, Frank. **Romans**. ePub Edition. Michigan: Zondervan, 2018.

WESTFALL, Cynthia. **A discourse analysis of romans 7.7-25: the pauline autobiography?** Em PORTER, Stanley; O'DONNELL, Matthew. *The linguistic as pedagogue: trends in the teaching and linguistic analysis of the greek new testament*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

WALLACE, Daniel. **Gramática grega**: uma sintaxe exegética do novo testamento. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009.

WILDER, TERRY (Ed.). **Perspectives on our struggle with sin**: three views of romans 7. Tennessee: B&H Publishing, 2011.

WRIGHT, N.T. **Paulo**: novas perspectivas. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **Paulo para todos**: romanos 1-8. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.

_____. **Paulo**: uma biografia. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

[1] É graduado em Processo Gerenciais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (2014) com MBA em Controladoria e Finanças pelo Instituto Ateneu (2017). É bacharel em Teologia pelo Seminário e Instituto Bíblico Maranata (2021) e mestrando em Teologia Sistemática no Instituto Aubrey Clark.

[2] Há ainda aqueles que defendem que a passagem alude para a experiência de um cristão, mas ele ainda é imaturo. Quando consideramos o peso dos argumentos e a luta travada nessa passagem, o que emerge é o retrato de uma pessoa regenerada, mas espiritualmente fraca, imatura, que está tentando viver a vida cristã com base na lei (HART, 2013). Contudo, é uma posição que não tem ganhado adeptos na academia.

[3] Há ainda quem defenda que Romanos 7 não diz respeito, primariamente, a experiência cristã ou não cristã. Na verdade Paulo está avaliando a antiga aliança pelos olhos da nova aliança e mostrando nesta passagem que ela não é mais válida para o cristão moderno. Assim, a lei e suas ordenanças da antiga aliança não desempenham nenhum papel na santificação de um cristão (STREET, 2019, p. 299). Esta posição elabora bons conceitos e que são relevantes para uma defesa até mesmo da posição do “eu” como regenerado.

[4] Como mencionamos na introdução, há outras posições interpretativas do “eu” de Romanos 7:14-25 que acabam sendo ramificações destas. Não é o objetivo desse trabalho passar por todas, mas pelas principais.

[5] Nesse capítulo utilizaremos algumas expressões em grego, conforme o escrito original da carta aos Romanos. Estamos nos valendo das edições *The greek new testament: reader's edition*. Tyndale House, Cambridge, 2017 e *Novum testamentum graece*. 28ª Edição. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. Sobre os apontamentos e usos dos verbos no perfeito e presente utilizamos três gramáticas. DECKER, Rodney. *Reading koinê greek: an introduction and integrated workbook*. Michigan: Baker Academic, 2014. MATHEWSON, David; EMIG, Elodie. *Intermediate greek grammar: syntax for students of the new testament*. Michigan: Baker Academic, 2016. WALLACE, Daniel. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do novo testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009.

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

Fabricio Luís Lovato[1]

Resumo: A profecia do capítulo 8 do livro do profeta Daniel descreve um poder hostil a Deus e Seu povo através do simbolismo de um “chifre pequeno”. Esse símbolo é interpretado de forma quase unânime pelos acadêmicos como se referindo ao rei sírio Antíoco IV Epifânio. No segundo século a.C., Antíoco procurou extirpar a religião judaica, proibindo a observância da lei mosaica, assassinando dezenas de milhares de judeus e profanando o Templo. Apesar disso, algumas objeções são levantadas por estudiosos contra essa identificação profética, que aplicam o símbolo a Roma (pagã e/ou papal) ou a um futuro Anticristo. Nesse artigo, são apresentados argumentos que fundamentam a posição tradicional e respondidas dezoito objeções levantadas contra ela. Através da obra de Daniel, Deus preparou o seu povo para um período de intenso sofrimento que estava alguns poucos séculos à sua frente.

Palavras-chave: Abominação da desolação. Historicismo. Roma. Anticristo. Macabeus.

Abstract: The prophecy of chapter 8 of the book of the prophet Daniel describes a power hostile to God and His people through the symbolism of a “little horn”. This symbol is interpreted almost unanimously by scholars as referring to the Syrian king Antiochus IV Epiphanes. In the second century BC, Antiochus sought to uproot the Jewish religion, forbidding the observance of the Mosaic law, murdering tens of thousands of Jews, and desecrating the Temple. Despite this, some objections are raised by scholars against this prophetic identification, who apply the symbol to Rome (pagan and/or papal) or to a future Antichrist. In this article, arguments that support the traditional position are presented and eighteen objections raised against it are answered. Through the work of Daniel, God prepared his people for a period of intense suffering that was just a few centuries ahead of them.

Keywords: Abomination of desolation. Historicism. Rome. Antichrist. Maccabees.

1. INTRODUÇÃO

O capítulo 8 do livro do profeta Daniel[2] apresenta uma visão profética recebida “no terceiro ano do reinado do rei Belsazar”[3] (Daniel 8:1) (550/549 a.C., cf. BALDWIN, 2008, p. 164), dois anos após a visão recebida no capítulo 7 (7:1). Daniel recebe a visão em Sushan (Susã, província de Elam), a qual se tornou a capital de inverno dos reis persas. O rio Ulai citado é o Eulaeus, mencionado também por autores clássicos, um canal artificial que corria de norte a nordeste, perto de Susã (UNGER, 2011, p. 307). Na visão, um carneiro com dois chifres, sendo um destes chifres maior do que o outro (8:3), “dava chifradas para o oeste, para o norte e para o sul, e nenhum animal podia resistir a ele, nem havia quem pudesse livrar-se do seu poder” (8:4). A seguir, Daniel vê um bode vindo do oeste “e percorrendo toda a terra”, com um visível chifre entre os olhos (8:4-5). Em sua fúria, o bode atacou o carneiro e lhe quebrou ambos os chifres. O carneiro não possuía força para resistir a esse ataque (8:7).

O grande chifre do bode foi quebrado e em seu lugar apareceram “quatro chifres bem visíveis, que cresceram na direção dos quatro ventos do céu”, e de um deles, um novo “chifre pequeno” (Daniel 8:8), que passa a ser o foco da profecia. É dito sobre o chifre pequeno que ele: [1] “se engrandeceu na direção do sul, do leste e da terra gloriosa” (8:9); [2] lançou por terra alguns do “exército dos céus” e das estrelas e “os pisou com os pés” (8:10); [3] desafiou o príncipe do exército dos céus, [4] tirou dele o sacrifício diário e [5] lançou por terra o lugar do seu santuário (8:11); [6] “lançou por terra a verdade, e tudo o que ele fez prosperou” (8:12); e [7] sua ação é delimitada por um certo período de tempo: “até duas mil e trezentas tardes e manhãs. Depois, o santuário será purificado” (8:14).

Enquanto Daniel estava tentando entender o que lhe fora apresentado, o anjo Gabriel[4] se apresentou para explicar os símbolos da visão (8:15-19). O carneiro com dois chifres representa “os reis da Média e da Pérsia” (8:20), o bode representa “o rei da Grécia” e “o chifre grande entre os olhos é o primeiro rei” (8:21). Os quatro chifres representam quatro reinos que se levantariam após esse rei, embora não com a sua mesma força (8:22). A imagem diz respeito à rapidez e ao alcance das conquistas de Alexandre, o Grande, bem como a divisão do império grego entre seus quatro generais, após a sua morte, em 323 a.C. (BALDWIN, 2008, p. 165, 169; UNGER, 2011, p. 307). Os domínios de Seleuco estavam no leste (Síria, Babilônia e Pérsia); os de Cassandro, no oeste (Macedônia e Grécia); os de Ptolomeu, no sul (Egito); e os de Lisímaco, no norte (Trácia e grande parte da Ásia Menor) (BARNES, 1861, p. 343; HENRY, 2010, p. 875; WOOD, 2014, p. 227).

Gabriel passa então a explicar as ações que permitiriam identificar na história o “chifre pequeno”. Ele será um “rei cruel e mestre em intrigas” (Daniel 8:23). Possuirá grande

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

poder, “mas não por sua própria força” (8:24). Será próspero em causar “destruições terríveis”, causando danos aos “poderosos e o povo santo” (8:24). Com astúcia, “fará prosperar o engano”. Ele “se engrandecerá, e destruirá muitos que vivem despreocupadamente”. Também “se levantará contra o Príncipe dos príncipes, mas será destruído sem intervenção humana” (8:25). O intérprete angelical termina sua explicação pedindo a Daniel que “guarde a visão em segredo, porque se refere a dias ainda bem distantes” (Daniel 8:26).

A identidade histórica do “chifre pequeno” de Daniel 8 é um dos aspectos para os quais há maior concordância entre os estudiosos bíblicos, tanto conservadores quanto liberais, sejam judeus, católicos romanos ou protestantes. Segundo Ratzlaff, “a maioria dos estudiosos da Bíblia concorda que Daniel 8:9-14 descreve as atrocidades de Antíoco IV” (RATZLAFF, 2014, p. 14). Antíoco IV Epifânio[5], rei helenístico da dinastia selêucida, governou a Síria entre 175 a.C. e 163 a.C. Ratzlaff afirma ainda que “o relato histórico registrado em 1 Macabeus[6] é um cumprimento tão claro de Daniel 8 que eruditos liberais que não acreditam em profecia datam o livro de Daniel por volta de 164 a.C., durante a Revolta dos Macabeus” (2014, p. 14). De acordo com Matthew Henry, “todos concordam que essa ponta [chifre] era Antíoco Epifânio (assim ele chamava-se a si mesmo)” (HENRY, 2010, p. 875). Para Archer Jr., “não pode haver qualquer dúvida de que o chifre pequeno no capítulo 8 indique um rei do império grego, a saber, Antíoco Epifânio” (ARCHER JR., 2018, p. 504).

No segundo século a.C., Antíoco proibiu costumes judaicos como a circuncisão, a guarda do Sábado e das festas e as leis alimentares; puniu com a morte quem possuísse cópias das Escrituras; interrompeu o oferecimento dos sacrifícios diários e profanou o Templo através da construção de um altar para o deus pagão Zeus Olímpico[7] e do oferecimento do sangue de um porco (animal impuro, segundo a lei); e transformou os aposentos do Templo em bordeis públicos. Milhares de pessoas que se recusaram a abandonar a sua fé foram mortas (homens, mulheres, crianças e até mesmo bebês) ou vendidas como escravas. Recomenda-se ao leitor uma leitura dos capítulos 1 e 2 do livro de 1 Macabeus e o capítulo 6 do livro de 2 Macabeus, para uma descrição em mais detalhes de suas ações.

Apesar disso, objeções são feitas contra essa identificação profética por teólogos de linha historicista[8] (em especial, os Adventistas do Sétimo Dia), que aplicam a profecia do “chifre pequeno” de Daniel 8 a Roma pagã e/ou papal[9], e hiperfuturista[10], que a aplicam a um Anticristo futuro/escatológico. Tais objeções são sólidas?

Ao longo desse artigo, serão discutidas dezoito objeções à presença de Antíoco Epifânio em Daniel 8. Para esse fim, foram escolhidos a obra “Questions on Doctrine” (doravante, QOD, 1957) como representativa da primeira visão, e o artigo “The Identity of the Little Horn in Daniel 8: Antiochus IV Epiphanes, Rome, or the Antichrist?” (HASSLER, 2016), como representativo da segunda visão.

2. ARGUMENTOS FAVORÁVEIS À IDENTIFICAÇÃO DO “CHIFRE PEQUENO” COM ANTÍOCO

Por que Antíoco é identificado majoritariamente pelos estudiosos como o cumprimento da profecia do “chifre pequeno” de Daniel 8? Citamos a seguir alguns dos principais argumentos que favorecem essa posição, segundo o esboço de Hassler (2016) (o qual não aceita essa interpretação). As objeções de Hassler serão discutidas na seção seguinte.

- § O chifre pequeno persegue os santos: “Ele destruirá os poderosos e o povo santo” (Dn 8:24). Por cerca de sete anos, Antíoco perseguiu os judeus, começando com o assassinato do sumo sacerdote Onias III, em 170 a.C., e terminando perto de sua morte, em 163 a.C. Antíoco matou oitenta mil pessoas em Jerusalém dentro de um período de três dias (2 Mac 5:14). Ele aterrorizou a cidade e os cidadãos de Jerusalém (1 Mac 1:29–32; Josefo *Ant.* 12.2.3-4) (HASSLER, 2016, p. 35).
- § O chifre pequeno orgulhosamente “engrandeceu-se para ser igual ao comandante do exército” (Dn 8:11). Além disso, “ele se oporá ao Príncipe dos príncipes” (v. 25). Em comparação, as moedas do reinado de Antíoco IV diziam: “Rei Antíoco, Deus manifesto” (HASSLER, 2016, p. 35).
- § O chifre pequeno começa pequeno (v. 9). Antíoco, após o assassinato de Seleuco IV Filopator, usurpou o trono de seu sobrinho, Demétrio I Sóter (Apiano *Sir.* 45). A ascensão incomum de Antíoco à autoridade reflete o início peculiar do chifre pequeno (HASSLER, 2016, p. 35).

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

- § O chifre pequeno “será quebrado sem intervenção humana” (Dn 8:25). Causas naturais mataram Antíoco (HASSLER, 2016, p. 35).
- § O chifre pequeno se origina “de um deles” (v. 9). [...] Antíoco certamente atende ao critério de ser um soberano grego que vive cronologicamente depois dos Diádocos[11] (HASSLER, 2016, p. 35-36).
- § O chifre pequeno profana o santuário e interrompe os sacrifícios (Dn 8:11-14). Antíoco realmente interrompeu os sacrifícios (1 Mac 1:41-50) (HASSLER, 2016, p. 39).

3. RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES CONTRÁRIAS À IDENTIFICAÇÃO DO “CHIFRE PEQUENO” COM ANTÍOCO

Apresentaremos a seguir uma lista de objeções encontradas nas obras de referência citadas, sendo cada uma delas seguida por uma réplica.

3.1 Objeção 1

“Antíoco não era um ‘chifre’. Os quatro chifres do bode eram ‘quatro reinos’ (versículo 22), o maior dos quais era o reino selêucida (ou sírio). Antíoco não era um chifre separado, ou reino, mas um dos reis do chifre selêucida e, portanto, parte de um dos chifres.” (QOD, 1957, p. 327).

Resposta:

Chifres podem representar tanto “reinos” (8:22) quanto “reis” (8:20, 21; 7:24), conforme a interpretação dos símbolos concedida na profecia. A respeito do “chifre pequeno” em Daniel 8, é dito claramente que se trata de um “rei” (8:23), que surge a partir de um dos quatro reinos. A palavra hebraica utilizada no verso 23 é *melek*, definida pela obra Strong’s Exhaustive Concordance (#4428) como “rei” e *nunca* traduzida como “nação”, “reino” ou “reinado”. Para esses casos, Daniel utiliza *malkuth* (1:1; 2:1; 8:1, 22; 9:1; 10:13; 11:2, 4, 9, 17, 20, 21), significando “realeza”, “poder real”, “reinado”, “reino”, conforme a obra Strong’s Exhaustive Concordance (#4438). É dito que o chifre pequeno é um rei “cruel” (ou

“feroz de semblante”, ACF) e um “mestre em intrigas” (8:23). É difícil aplicar essas características a um reino, ao invés de a um rei específico.

Além disso, o “chifre grande entre os olhos” do bode peludo é identificado como “o primeiro rei (*melek*)” (Daniel 8:21), figura que unanimemente é aplicada a Alexandre, o Grande. O próprio Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia (doravante, CBASD) afirma que “esse chifre representa o primeiro grande rei grego, isto é, Alexandre o Grande” (CBASD, 2018, p. 925). Portanto, “chifres” podem indicar de fato reis individuais na profecia e a primeira objeção a Antíoco cai por terra.

3.2 Objeção 2

“Antíoco não se tornou ‘muito grande’ (versículo 9) em comparação com o império greco-macedônio de Alexandre (versículo 8). Antíoco nem era o rei mais poderoso da divisão selêucida do império de Alexandre.” (QOD, 1957, p. 328). “Embora certos detalhes desta profecia de Daniel 8 possam ser considerados aplicáveis às atividades de Antíoco, a figura desse governante, com seus sucessos moderados e fracassos notáveis, é inteiramente pequena demais para preencher o quadro.” (QOD, 1957, p. 330). “Antíoco não pode ser o chifre pequeno porque acumulou menos país do que o carneiro.” (HASSLER, 2016, p. 37).

Resposta:

A objeção falha porque em qualquer lugar do texto é declarado que o “chifre pequeno” seria maior do que a Pérsia ou a Grécia, ou acumularia maiores territórios do que eles. Não há uma comparação do chifre com os poderes anteriores citados. O que o texto diz simplesmente é que o “chifre pequeno” seria forte em relação a três locais específicos: “na direção do sul, do leste e da terra gloriosa” (8:9)[12] (veja a resposta à Objeção 4).

O objetivo da profecia de Daniel 8 não é simplesmente enquadrar Antíoco dentro da marcha dos eventos históricos mundiais, mas se concentra especialmente no destino do povo e na religião de Deus. Antíoco realizou um ataque sem precedentes e bem-sucedido aos santos e à verdadeira religião, e neste sentido ele se “engrandeceu”. Archer Jr. explica que

no livro de Daniel, considerável atenção é dedicada aos futuros eventos do reinado de Antíoco, pelo importante motivo de que esse período haveria de representar a maior ameaça de toda a história subsequente (a não ser, é claro,

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

o complô de Hamã na época de Ester) à sobrevivência da fé e da nação de Israel. (ARCHER JR., 2018, p. 501).

Segundo o CBASD,

É inegável que a tentativa de Antíoco de forçar os judeus a abandonar a sua religião nacional e sua cultura e adotar em lugar delas a religião, cultura e língua dos gregos é o evento mais significativo da história judaica de todo o período intertestamentário.

A ameaça de Antíoco Epifânio confrontou os judeus com uma crise comparável às crises causadas pelo Faraó, por Senaqueribe, Nabucodonosor, Hamã e Tito. Durante seu breve reinado de 12 anos, Antíoco quase exterminou a religião e a cultura dos judeus. [...] A interrupção dos sacrifícios [...] ameaçou a sobrevivência da religião judaica e a identidade dos judeus como povo. (CBASD, 2018, p. 958).

O significado das ações de Antíoco tende a ser subestimado. Jamais havia ocorrido uma tentativa tão arrogante e sistemática de destruir a fé da nação de Israel no Deus único. Ratzlaff afirma:

Alguns acham que Antíoco IV não foi um grande rei como aquele retratado em Daniel 8, e, portanto, Daniel não teria dado tal espaço a este “homenzinho”. No entanto, sua importância não pode ser superenfaticada. Deixado sozinho, Antíoco IV teria exterminado o povo de Deus, todos os vestígios da lei e o culto judaico. (RATZLAFF, 2014, p. 14).

A esse respeito, citamos ainda o comentário de Baldwin:

O que distingue Antíoco [dos governantes mundiais dos impérios assírio e babilônico] é o fato de ele tentar unificar o seu reino por meio de imposição de uma ideologia particular. Nabucodonosor havia tentado isso em uma ocasião (capítulo 3); um governante estava por vir que faria da religião o seu principal instrumento para impor a sua vontade, precipitando assim um conflito entre a consagração ao único Deus, revelado ao seu povo, e o modo de vida baseado na sabedoria do mundo, inescrupuloso, advogado pela

diplomacia. Nesta luta desigual, os servos fiéis de Deus iriam passar por intenso sofrimento. (BALDWIN, 2018, p. 203).

3.3 Objeção 3

“Será que o pequeno chifre se origina de um dos ‘quatro chifres conspícuos’ (ou seja, um dos quatro chifres gregos sucessores de Alexandre, o Grande) ou de um dos ‘quatro ventos do céu’ (ou seja, uma das quatro direções da bússola)? [...] O chifre pequeno não precisa ser grego.” (HASSLER, 2016, p. 35).

“[...] há uma diferença de opinião sobre se ‘de um deles’ significa de um dos reinos dos chifres ou de um dos ‘quatro ventos’ (versículos 8, 9) - isto é, uma das quatro direções do compasso.” (QOD, 1957, p. 327).

Resposta:

Se o “chifre pequeno” surge de um dos “quatro chifres”, isso significa que ele está indubitavelmente ligado ao império grego, e não pode ser romano (Roma emergiu na península italiana, a oeste do império grego, e jamais fez parte do império de Alexandre). Como declarado pelo CBASD, “comentaristas que interpretam o ‘chifre pequeno’ do v. 9 como Roma não podem explicar satisfatoriamente como se poderia dizer que Roma surgiu de uma das divisões do império de Alexandre” (CBASD, 2018, p. 926).

Esse dado corroboraria fortemente a identificação do símbolo com Antíoco, o qual surgiu da divisão selêucida do império. Por outro lado, se o chifre surge de um dos “ventos”, ele poderia representar um novo poder/potência na profecia. Essa leitura do texto é viável?

No hebraico, as palavras podem ser femininas, masculinas ou neutras. Assim, nos versos 8 e 9 temos que: “quatro chifres [feminino] bem visíveis, que cresceram na direção dos quatro ventos [masculino ou feminino] do céu. De um [feminino] deles [masculino] saiu um chifre pequeno [...]”.

Poderia se argumentar que como “chifres” é uma palavra feminina, “[d]eles” é uma palavra masculina e “ventos” pode ser uma palavra masculina ou feminina^[13], o “chifre pequeno” surge de um dos ventos. Contudo, a palavra “um” é feminina, o que ligaria o “chifre pequeno” a um dos quatro chifres. Assim, a Linguística, por si só, não pode resolver a questão da procedência do chifre (cf. notas em CBASD, 2018, p. 925-926).

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

Mas uma vez que os animais observados na visão dizem respeito a reinos, e o “chifre pequeno” diz respeito a um rei específico de um reino (veja a resposta à Objeção 1), pareceria estranho que esse personagem aparecesse desassociado de um poder real. Daniel contempla os impérios da Pérsia e da Grécia, a divisão do reino de Alexandre e então o aparecimento do “chifre pequeno”. Assim, a sucessão de eventos precedentes parece preparar o contexto histórico para o aparecimento do “chifre pequeno” a partir de um desses reinos.

Afirmar que o texto significa simplesmente que “de um dos quatro pontos cardeais surgiria outro poder” (CBASD, 2018, p. 926) não acrescentaria nada ao significado da visão; é claro que os poderes reais surgem de algum lugar geográfico. Além disso, nas profecias de Daniel e Apocalipse, não vemos chifres crescendo do vento, desassociados de um corpo (Daniel 7:7, 8, 20; 8:3, 5, 6, 7, 8, 20, 21; Apocalipse 12:3; 13:1, 11; 17:3, 7, 16).

Chifres apontam para reis ou divisões dentro de um reino. O animal/besta representa o próprio reino. No capítulo 7, a sucessão de quatro impérios é simbolizada por quatro animais distintos. Se a intenção é apontar para o império de Roma, por que não utilizar um novo animal, ao invés de um simples “chifre”? Por que apenas a Pérsia e a Grécia foram simbolizadas por animais, enquanto Roma teria sido simbolizada por um único chifre? Mais uma vez, Antíoco se encaixa adequadamente na visão do “chifre pequeno” da profecia. Assim, “de um dos quatro poderes ou reinos em que se dividiria o império de Alexandre, surgiria esse ambicioso e perseguidor poder” (BARNES, 1861, p. 343).

3.4 Objeção 4

“Antíoco dificilmente cresceu muito pela conquista (versículo 9). Seu avanço para o ‘sul’ no Egito foi interrompido pela mera palavra de um oficial romano; sua expedição ao ‘leste’ resultou em sua morte; e seu domínio da ‘terra agradável’ da Palestina não durou, pois sua perseguição aos judeus os levou à resistência que mais tarde resultou em sua independência.” (QOD, 1957, p. 328).

Hassler também questiona que as especificações da profecia correspondam adequadamente à carreira militar e às conquistas de Antíoco (HASSLER, 2016, p. 37).

Resposta:

As avaliações pessimistas quanto aos sucessos militares de Antíoco parecem exageradas. Segundo Wood,

as conquistas de Antíoco foram principalmente nas áreas indicadas aqui. Quanto ao sul, ele obteve vitórias contra o Egito; quanto ao norte, ele fez campanhas na Mesopotâmia, especificamente Armênia; e quanto à ‘terra gloriosa’ (Palestina), ele veio a exercer domínio total sobre a terra dos judeus. (WOOD, 2014, p. 228).

De acordo com Matthew Henry, “ele cresceu extraordinariamente em direção ao sul, pois se apoderou do Egito, e também para o leste, pois invadiu a Pérsia e a Armênia. Mas os males que causou ao povo judeu são especialmente mencionados” (HENRY, 2010, p. 875). Antíoco lutou contra Ptolomeu Filometor, tomou muitas cidades egípcias e sitiou a Alexandria. Ele teria subjugado todo o país, caso não houvesse sido impedido pelo embaixador romano Popilius. O livro de 1 Macabeus relata as conquistas de Antíoco sobre o Egito:

Quando seu reino lhe pareceu bem consolidado, concebeu Antíoco o desejo de conquistar também o Egito, a fim de reinar sobre dois reinos. Invadiu, pois, o Egito com um poderoso exército, com carros, elefantes, cavaleiros e uma numerosa esquadra. Investiu contra Ptolomeu, rei do Egito, o qual, tomado de pânico, fugiu. Foram muitos os que sucumbiram sob seus golpes. Tornou-se ele senhor das fortalezas do Egito e apoderou-se das riquezas do país. Após ter derrotado o Egito, pelo ano cento e quarenta e três, regressou Antíoco e atacou Israel, subindo a Jerusalém com um enorme exército. (1 Macabeus 1:16-20).

Hassler informa que “a campanha de dois anos de Antíoco no leste foi amplamente bem-sucedida na Armênia, Babilônia, Média e Pérsia”, embora tenha falhado em Elimais e Persépolis (HASSLER, 2016, p. 35). O relato das conquistas orientais de Antíoco pode ser lido em 1 Macabeus 3:21-37.

Seu domínio sobre a Palestina (a “terra agradável”, cf. Salmos 106:23-26, Jeremias 3:18-19, Zacarias 7:7,14) foi bem-sucedido. Antíoco atacou a terra de Israel, matando dezenas de milhares de judeus em sua tentativa de destruir a religião judaica. “Antíoco, em

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

seu retorno do Egito, desviou-se e invadiu a Judéia e, finalmente, saqueou o templo, destruiu Jerusalém e espalhou desolação pela terra” (BARNES, 1861, p. 345). O fato do surgimento de uma resistência que levou à independência da nação não é um problema, pois isso está especificado na própria profecia de Daniel (v. 13-14, 25).

As operações de Antíoco ocorreram precisamente nos locais geográficos delimitados na profecia. Ao chegou ao poder, Roma se expandiu em todas as direções, especialmente ao norte e ao oeste. Roma conquistou grandes regiões do noroeste da Europa e ao noroeste da África. Portanto, esse poder não se encaixa nas especificações proféticas como Antíoco.

3.5 Objeção 5

“Contra que ‘príncipe do exército’ (versículo 11) ou ‘Príncipe dos príncipes’ (versículo 25) Antíoco se opôs? Um mero sacerdote judeu dificilmente é uma figura assim; ‘Príncipe dos príncipes’ poderia ser apenas uma designação incomum para Deus ou Cristo, cuja adoração ele atacou.” (QOD, 1957, p. 328).

Resposta:

A objeção acima parece incorretamente pressupor que, para a interpretação de Antíoco ser verdadeira, o “príncipe dos príncipes” deve ser, exclusivamente, uma referência ao sumo sacerdote Onias III, o qual foi assassinado por ele. Embora alguns intérpretes adotem essa interpretação, ela não é a única possível com a visão que estamos aqui apresentando.

Sem dúvida, as ações de Antíoco contra o sacerdócio e à adoração formal do povo de Deus foram muito mais do que uma afronta ao povo judeu; foram um ataque contra o próprio céu. Baldwin, por exemplo, afirma que “o príncipe tanto das estrelas como dos monarcas” se refere ao “seu Criador e Deus. Este desafio tomou a forma de um ataque sacrílego ao Templo, tal como o que já uma vez havia tido lugar sob Nabucodonosor” (BALDWIN, 2008, p. 167). Matthew Henry afirma que Antíoco “atacou o sumo sacerdote, Onias, a quem despojou de sua dignidade, ou mais precisamente, o próprio Deus, que era o Rei de Israel desde os tempos antigos, que reina para sempre como rei de Sião, que comanda o seu próprio exército, que luta suas batalhas” (HENRY, 2010, p. 875; tb. BARNES, 1861, p. 345-346).

Para Swim, que também vê Antíoco em Daniel 8, o “príncipe do exército” se refere ao “eterno Cristo pré-encarnado, que apareceu a Josué, dizendo: ‘mas venho agora como príncipe [‘capitão’] do exército do Senhor’ (Js 5.14)”. Ele questiona: “Quem melhor poderia preencher o papel do Príncipe Ungido preordenado do povo de Deus do que a Segunda Pessoa da Trindade divina?” (SWIM, 2012, p. 530).

3.6 Objeção 6

“Antíoco tirou o ‘sacrifício diário’ do verdadeiro Deus, embora não abolisse os sacrifícios do Templo; ele os substituiu por outros em honra de deuses pagãos. No entanto, ele apenas profanou ‘o lugar de seu santuário’; esse não foi ‘lançado por terra’ até que os romanos o destruíram em 70 d.C.” (QOD, 1957, p. 328).

“Não existe evidência de que ele [Antíoco] destruiu o edifício do santuário, mas ele o saqueou e profanou (1 Mac 1:20-24, 54-55, 59).” (HASSLER, 2016, p. 39).

Resposta:

O texto não afirma, em sua parte simbólica ou na parte interpretativa, que o chifre pequeno “destruiria” o santuário judaico (ao contrário da tradução NAA), mas que este, em linguagem simbólica, seria “deitado abaixo” (v. 11). O clímax da profecia não é sobre a “reconstrução”, mas sobre a “purificação” do santuário (v. 14). Antíoco “derrubou” o lugar do santuário de Deus (8:11) ao encerrar o seu ministério contínuo e estabelecer a “abominação desoladora”, a imagem de Zeus Olímpico, e o sacrifício de suínos no altar de holocaustos.

Segundo Matthew Henry, “ele não queimou nem demoliu o templo, mas o lançou por terra ao profaná-lo, fez dele o Templo de Júpiter Olímpico, e colocou nele a sua imagem” (HENRY, 2010, p. 876). Albert Barnes comenta que “o templo não foi totalmente destruído por Antíoco, mas foi roubado e saqueado, e seus vasos sagrados foram levados. As paredes de fato permaneceram, mas estava desolado, e todo o serviço foi abandonado” (BARNES, 1861, p. 346). Pace afirma que

Antíoco não apenas proscreeu o *tāmîd* [holocausto regular], mas também construiu altares idólatras no próprio local do altar sagrado e instituiu

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

sacrifícios de animais proibidos. Porque sacrifícios eram oferecidos no próprio lugar onde o céu e a terra se encontravam - o templo - efetivando a reconciliação entre Deus e a humanidade, essa perda foi devastadora. (PACE, 2008, p. 266).

Young declara que “1 Mac. 1:44-47 descreve o cumprimento dessa profecia” (YOUNG, 1949, p. 172). Em conclusão, apresentamos as seguintes descrições da desolação do templo encontradas no livro de 1 Macabeus:

Serviram de cilada para o templo, um inimigo constantemente incitado contra o povo de Israel, derramando sangue inocente ao redor do templo e profanando o santuário. Por causa deles, os habitantes de Jerusalém fugiram, e só ficaram lá os estrangeiros. Jerusalém tornou-se estranha a seus próprios filhos e estes a abandonaram. Seu templo ficou desolado como um deserto, seus dias de festa se transformaram em dias de luto, seus sábados, em dias de vergonha e sua glória em desonra. (1 Macabeus 1:36-39)

Por intermédio de mensageiros, o rei enviou, a Jerusalém e às cidades de Judá, cartas prescrevendo que aceitassem os costumes dos outros povos da terra. Deviam suprimir holocaustos, sacrifícios e libações no templo; violar os sábados e as festas; profanar o santuário e os santos; erigir altares, templos e ídolos; sacrificar porcos e outros animais impuros. (1 Macabeus, 1:45-47)

3.7 Objeção 7

“Suas tentativas de ‘lançar por terra a verdade’ (versículo 12) não tiveram sucesso. O resultado líquido de sua perseguição foi fortalecer a verdade, unindo os judeus contra a helenização do judaísmo.” (QOD, 1957, p. 328-329).

“Antíoco IV perseguiu os judeus, fazendo com que os judeus se revoltassem e derrubassem seus opressores sírios (1 Mac 1:20–62; 2 Mac 5–6; Josefo Ant. 12.5.3–4).” (HASSLER, 2016, p. 37).

Resposta:

O chifre pequeno é bem-sucedido por pelo menos por um período delimitado (v. 13-14), enquanto a “verdade” foi jogada por terra. O povo de Deus sofre nas mãos de um poder que se rebela contra Deus e procura ocupar o Seu lugar. Matthew Henry declarou que

Alguns daqueles que eram mais eminentes tanto na igreja como no governo, que eram luzes importantes e resplandecentes em sua geração, ele os obrigou a se submeterem às suas idolatrias ou os matou. Ele os pegou em suas mãos e depois os oprimiu e os sobrepujou. Como o bom ancião Eleazar e os sete irmãos, a quem matou com cruéis torturas, por terem se recusado a comer carne de porco (2 Mac. 6.7). Ele se gloriou de que, neste fato, insultou o próprio Céu e exaltou o seu trono acima das estrelas de Deus (Is 14.13). (HENRY, 2010, p. 875).

“Lançou, também, a verdade por terra, pisoteou o livro da lei, a palavra da verdade, rasgou-o, e o queimou, e fez o que podia para destruí-lo por completo, para que fosse perdido e esquecido para sempre.” (HENRY, 2010, p. 876).

Pace (2008, p. 266) também encontra pelo menos parte do cumprimento da verdade sendo “lançada por terra” na destruição dos rolos da Torá por Antíoco, conforme registrado em 1 Macabeus 1:56-57: “Rasgavam e queimavam todos os livros da Lei que achavam. Em toda parte, todo aquele em poder do qual fosse encontrado um livro do testamento, ou todo aquele que mostrasse gosto pela Lei, morreria por ordem do rei.”

Por fim, citamos também Albert Barnes a esse respeito: “E lançou a verdade por terra – O verdadeiro sistema de religião, ou o verdadeiro método de adorar a Deus [...]. O significado aqui é que as instituições da verdadeira religião seriam totalmente prostradas. Isso foi plenamente realizado por Antíoco.” (BARNES, 1861, p. 347).

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

3.8 Objeção 8

“Embora Antíoco não fosse um rei fraco, dificilmente se pode dizer que sua política ambiciosa ‘prosperou’ (versículo 12; compare com o versículo 24), nem sua ‘astúcia ... prosperou em sua mão’ (versículo 25) a fim de atingir seus fins.” (QOD, 1957, p. 329).

Resposta

Antíoco realizou “alianças sem a mínima intenção de sujeitar a observá-las, o que lhe seria inconveniente, motivado somente pelo desejo do seu próprio engrandecimento” (BALDWIN, 2008, p. 204). Ainda segundo Baldwin,

Tendo começado sem ter nenhum direito ao trono, ele fez uso da sua considerável inteligência, magnetismo pessoal e generosidade para fazer progredir a sua causa, não hesitando em silenciar toda oposição que contra ele se levantasse, inclusive ao ponto de depor e executar o sumo sacerdote legítimo Onias III. (BALDWIN, 2008, p. 205).

Wood afirma que “Antíoco foi bem-sucedido em obter o trono, em grande parte por bajulação e suborno” (WOOD, 2014, p. 228). Em sua oposição a Deus e Seu povo, ele “prosperou [...] parecia ter provado o seu ponto de vista, e chegou próximo de eliminar a religião santa que a mão direita de Deus plantara” (HENRY, 2010, p. 876). Matthew Henry ainda declara:

Os métodos pelos quais alcançará esse sucesso, não através da verdadeira coragem, sabedoria ou justiça, mas de sua política e trapaças (v. 25), através do engano, da falsidade e de sutilezas tortuosas: Ele fará o engano prosperar. Com tal destreza conduzirá os seus projetos, que alcançará o seu propósito com base em sutilezas e lisonjas. Por meio da paz ele vai destruir a muitos, e outros através da guerra. Sob pretexto de tratados, associações e alianças com eles, ele desrespeitará os direitos dos outros, e os persuadirá a se submeterem a ele. (HENRY, 2010, p. 878)

Albert Barnes adiciona as seguintes declarações de peso:

“E tudo o que ele fizer prosperará’. Isso foi plenamente realizado em Antíoco, que foi inteiramente bem-sucedido em todos os seus empreendimentos contra Jerusalém.” (BARNES, 1861, p. 347).

“Ele [o chifre pequeno] deve seu sucesso em grande medida a uma política artilosa, à intriga e à astúcia. Isso era verdade, em um sentido eminente, de Antíoco.” (BARNES, 1861, p. 355).

“Essa descrição concorda em todos os aspectos com o caráter de Antíoco, uma parte importante de cuja política sempre foi preservar a aparência de amizade, para que ele pudesse cumprir seu propósito enquanto seus inimigos estivessem desprevenidos.” (BARNES, 1861, p. 355).

É realmente difícil lançar dúvidas sobre o fato de que Antíoco prosperou em sua profanação do santuário e em sua perseguição aos crentes fiéis. Enquanto Antíoco era conhecido por sua astúcia e engano, Roma ficou conhecida por sua força bruta e poder.

3.9 Objeção 9

“As tentativas de contar os 2.300 dias (versículo 14) como o período literal da profanação do Templo por Antíoco falham em fazer com que a cronologia se ajuste a qualquer uma das fontes.” (QOD, 1957, p. 329).

“A tarde e a manhã juntas se referem naturalmente a um dia normal, produzindo 2.300 dias. A interrupção dos sacrifícios judaicos por Antíoco não durou 2.300 dias, mas aproximadamente 1.080 dias (1 Mac 1:54; 4:52-54).” (HASSLER, 2016, p. 37).

Resposta:

Há uma diferença de interpretação entre os estudiosos sobre se as “duas mil e trezentas tardes e manhãs” referem-se a 1.150 dias (tratando-se assim de 2.300 sacrifícios da manhã e da tarde, conforme a lei mosaica, durante cerca de três anos e dois meses) ou a um total de 2.300 dias (uma vez que, conforme Gênesis 1, cada dia completo é formado por uma “tarde” e uma “manhã”, denotando assim cerca de seis anos e quatro meses). De qualquer forma, não deixa de ser fascinante que “ambos os períodos de tempo se encaixam na

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da
posição e respostas às objeções

perseguição dos judeus sob Antíoco, dependendo de como se calcula os períodos” (RATZLAFF, 2014, p. 16; ver tb. DAVIS, 2013, p. 109).

Baldwin toma a posição de que “a resposta é dada em termos do número de sacrifícios da tarde e da manhã que não seriam oferecidos (v. 11: cf. Gn 1:5) e, dividindo-se este número por dois pode-se chegar ao número de dias, ou seja, 1.150, durante os quais o santuário será profanado” (BALDWIN, 2008, p. 168). Ratzlaff explica como esse cômputo pode ser realizado:

A profanação da religião de Israel, incluindo perseguição e morte para aqueles que não concordaram com a proclamação de Antíoco, começou pouco tempo antes de Antíoco erguer a abominação da desolação (a imagem de Zeus). No dia 15 de Chislev, no ano 145, o rei erigiu a abominação da desolação. No dia 25 de Chislev, no ano 145, o sacrifício foi oferecido à abominação da desolação. Finalmente, a restauração (purificação) do santuário é registrada em 1 Macabeus 4:36-59 [...]. No dia 25 de Chislev, no ano 148, o santuário foi restaurado e os sacrifícios recomeçaram. O intervalo de tempo entre a ereção da abominação da desolação e a restauração do santuário foi de três anos e 10 dias. Em outras palavras, os 1150 dias excedem em 45-70 dias[14] os três anos e 10 dias que transcorreram entre a ereção da imagem de Zeus no templo e a restauração do santuário. Essa disparidade, no entanto, se encaixa perfeitamente nos fatos descritos em 1 Macabeus, porque a profanação do templo começou algum tempo antes da abominação ser erigida. (RATZLAFF, 2014, 17).

Assumindo um cômputo de 2.300 dias, Matthew Henry explica:

2.300 dias perfazem seis anos, três meses e cerca de dezoito dias. E foi exatamente esse tempo que eles calcularam desde a apostasia do povo, proporcionada por Menelau, o sumo sacerdote, no 142º ano do reinado dos selêucidas, no sexto mês daquele ano, e o 6º dia do mês (assim Josefo o data), até a purificação do santuário e o restabelecimento da religião no meio dele, o que ocorreu no 148º ano, no 9º mês, no 25º dia do mês (1 Mac. 4.52). Deus conta o tempo das aflições do seu povo, pois Ele compartilha esse sofrimento. (HENRY, 2010, p. 876).

Albert Barnes, por sua vez, afirma com maior número de detalhes:

Parece provável que o tempo mencionado na passagem diante de nós seja projetado para abranger toda a série de eventos desastrosos, desde o primeiro ato decisivo que levou à suspensão do sacrifício diário ou ao término da adoração a Deus, até o momento em que o “santuário foi purificado”. [...] Devemos, então, olhar para toda a série de eventos como incluídos nos dois mil e trezentos dias, do que para o período em que literalmente o sacrifício diário foi proibido por um estatuto solene. [...]

O *terminus ad quem* - a conclusão do período é marcada e estabelecida. Esta foi a “purificação do santuário”. Isso aconteceu sob Judas Macabeu, em 25 de dezembro de 165 a.C. - Prideaux, iii.265-268. Agora, contando a partir deste período dois mil e trezentos dias, chegamos a 5 de agosto de 171 a.C. A questão é se houve neste ano, e mais ou menos nesta época, quaisquer eventos na série de importância suficiente para constituir um período a partir do qual contar; eventos que correspondam ao que Daniel viu como o início da visão, quando “alguns do exército e das estrelas foram derrubados e pisados”. Agora, de fato, começou no ano 171 a.C. uma série de agressões ao sacerdócio, ao templo e à cidade dos judeus por parte de Antíoco, que terminou apenas com sua morte. Até este ano, as relações de Antíoco e o povo judeu eram pacíficas e cordiais. (BARNES, 1861, p. 350).

A seguir, Barnes acrescenta uma série de informações sobre eventos ocorridos naquele ano (o saque e venda de utensílios de ouro do Templo pelo corrupto sacerdote Menelau para pagar propina a Antíoco, o assassinato do sumo sacerdote legítimo Onias e o ataque dos judeus a Lisímaco, o oficial de Antíoco, o que estimulou a represália por parte de Antíoco).

Esse ataque ao oficial de Antíoco e a rebelião contra ele foram o início das hostilidades que resultaram na ruína da cidade e no encerramento do culto a Deus. - Prideaux, iii.224-226; *Stuart's Hints on Prophecy*, p. 102. [...] Na verdade, pode não ser praticável determinar o número exato de dias, pois as datas exatas não são preservadas na história, mas o cálculo o traz para o ano 171 a.C., o ano que é necessário supor para que os dois mil e trezentos dias sejam completados. (BARNES, 1861, p. 350-351).

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

Wood comenta que “a partir deste ponto, a opressão aos judeus e a profanação das ordenanças mosaicas por Antíoco se tornaram progressivamente mais severas e continuaram até o clímax seis anos depois, quando o templo foi restaurado” (WOOD, 2014, p. 234). O alegre evento da reconsagração do santuário passou a ser lembrado anualmente pela festividade de Hanukkah ou “Festa da Dedicção”, a qual o próprio Cristo participou (João 10:22). Essa festa continua até hoje a ser celebrada pelo povo judeu.

3.10 Objeção 10

“Assim, em profecia de tempo simbólico, um dia profético representa um ano real em cumprimento literal. (Veja Num. 14:34 e Eze. 4:6.) Portanto, os 2.300 dias não poderiam representar o mesmo número de dias literais, mas sim o número de anos. Consequentemente, quem insistir que Antíoco é simbolizado pelo chifre pequeno viola o princípio básico do simbolismo, ao literalizar o fator tempo inseparável.” (QOD, 1957, p. 333)[15].

Resposta:

Nem a passagem de Números 14:34 nem a de Ezequiel 4:6 estão lidando com princípios para interpretação de tempos em profecias simbólicas. As “setenta semanas” de Daniel 9:24, invocadas às vezes como “prova” do “princípio dia-ano”, não comprovam o princípio, porque a expressão hebraica é “setenta ‘setes”.

Aqui [Daniel 9:24], evidentemente, [*shavua*] se trata de semanas de anos e não semanas de dias, pois, em Daniel 10:2 e 3, quando o profeta deseja especificar que as ‘semanas’ mencionadas são semanas de sete ‘dias’, ele usa a expressão hebraica (*shavua* ‘*yamim*) que significa, literalmente, ‘semana de dias’. Setenta semanas de anos seriam 490 anos literais, sem necessidade de aplicar o princípio dia-ano. (CBASD, 2018, p. 937).

De acordo com LeRoy Edwin Froom, a mais antiga exposição do princípio dia-ano foi feita por Benjamin Ben Moses Nahawendi, um judeu caraíta (séculos VIII-IX). Nahawendi calculou um período de “2.300 anos” a partir da destruição de Siló (942 a.C.) e de 1.290 anos a partir da destruição do segundo Templo (70 d.C.), chegando a 1358 d.C. como o “ano

Messiânico” (FROOM, 1948, p. 196). No meio cristão, a primeira aplicação de tal princípio foi realizada por Joaquim de Fiori, no século XII (FROOM, 1948, p. 124-125).

Além disso, uma vez que não há uma data de partida para a contagem dos “2.300 anos”, a profecia de Daniel 8 é associada à profecia das “Setenta Semanas” de Daniel 9, cuja data de início é colocada pelos Adventistas do Sétimo Dia em 457 a.C.[16] Assim, nessa interpretação, os “2.300 anos” referir-se-iam a todo o quadro da profecia (impérios medo-persa, grego e romano). Contudo, “a menção de Gabriel à visão no versículo 17 refere-se apenas ao painel mais recente da visão (vv. 9-14), chamado ‘a visão sobre o sacrifício regular’ (v. 13) e ‘a visão sobre as tardes e manhãs’ (v. 26)” (HASSLER, 2016, p. 40). O tempo apontado na pergunta é específico para as ações do “chifre pequeno”. Matthew Henry faz uma paráfrase do sentido da questão:

Até quando a terra formosa será desagradável devido a essa severa interdição? Até quando a transgressão da desolação (a imagem de Júpiter), a grande transgressão que torna desoladas todas as nossas coisas sagradas, até quando ficará ela no templo? Até quando serão o santuário e o exército, o lugar sagrado e as pessoas santas que ministram nele, pisados pelos pés do opressor? (HENRY, 2010, p. 876).

Roma não havia tido nenhum contato com a nação judaica até 161 a.C., e a Palestina só se tornou parte do império romano a partir de 63 a.C. Por conseguinte, se o “chifre pequeno” de Daniel 8 fosse de fato romano, ele não estaria desempenhando nenhum papel até séculos após a data inicial estipulada de 457 a.C.[17] (o quadro é ainda mais agravado se levarmos em conta os desenvolvimentos históricos do papado). Por outro lado, se o período é compreendido como 2.300 dias literais, Antíoco se encaixa adequadamente ao cenário profético (veja a resposta à Objeção 9).

3.11 Objeção 11

“Antíoco não reinou ‘nos últimos tempos’ dos reinos helenísticos do império de Alexandre (versículo 23), mas quase no meio do período.” (QOD, 1957, p. 329).

“O chifre pequeno emerge ‘no último período de seu governo’ (v. 23). Antíoco IV não viveu durante o último período do reino selêucida, mas perto do meio. A dinastia selêucida durou de 311 a 65 a.C., enquanto Antíoco IV reinou de 175 a 164 a.C. Antíoco serviu como o oitavo de mais de vinte governantes do Império Selêucida. Se Daniel tivesse imaginado

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

Antíoco, ele deveria tê-lo colocado no ‘período intermediário de seu governo’.” (HASSLER, 2016, p. 37).

Resposta:

O versículo 22 se refere à existência “quatro reinos” gregos oriundos da divisão do império de Alexandre (WOOD, 2014, p. 241). O reino da Macedônia caiu em 168 a.C.; o reino de Cassandro caiu em 146 a.C.; o reino dos selêucidas (ao qual Antíoco pertenceu), caiu em 65 a.C.; o reino de Ptolomeu durou até 30 a.C. (BARNES, 1861, p. 354). Assim, o reino quádruplo grego começou a chegar ao seu fim quando a Macedônia caiu em 168 a.C. e se tornou uma província romana (WOOD, 2014, p. 242). A profecia prevê o aparecimento do “chifre pequeno” pouco antes dessa época (e não no fim da dinastia selêucida). Antíoco, de fato, reinou de 175 a.C. a 164 a.C.

3.12 Objeção 12

O chifre pequeno reina durante “o tempo do fim” (v. 17). (HASSLER, 2016, p. 37). Hassler entende que o “tempo do fim” deve se referir ao período imediatamente antecedente à segunda vinda de Cristo.

Resposta:

Primeiramente, “tempo do fim” não é a mesma coisa que “fim dos tempos”[18]. Alguns autores interpretam a expressão como significando o final do período da Antiga Aliança de Deus com o povo judeu. Por exemplo, para Young é “o fim do período do AT [Antigo Testamento] e a introdução do novo” (YOUNG, 1949, p. 176). Matthew Henry tem abordagem semelhante: “Também se pode entender o seguinte: ‘No final do tempo da igreja judaica, em seus últimos dias, esta visão será cumprida, daqui a 300 ou 400 anos. Entende-a então, para que possas torná-la pública para as gerações que se seguirão’.” (HENRY, 2010, p. 878).

Segundo outra proposta, Keil entende que “‘tempo do fim’ é a expressão profética geral para o tempo que, como o período de cumprimento, está no fim do horizonte profético existente - no presente caso, o tempo de Antíoco” (citado em MILLER, 1994, p. 231). Para

Davis, “não devemos presumir facilmente que isso se refere a assuntos relacionados com a segunda vinda de Cristo. O fim neste contexto parece relacionado à pergunta ‘quanto tempo?’ no versículo 13, o fim da opressão mencionada nos versículos 13-14” (DAVIS, 2013, p. 110). Pace afirma que “o ‘tempo do fim’ mais provavelmente indica o fim das misérias infligidas pelo chifre pequeno, Antíoco” (PACE, 2008, p. 274-275). Baldwin explica de forma mais ampla:

Esta visão se refere ao tempo do fim deve ser interpretado em conexão com o uso profético de “o fim”, pois não significa necessariamente que esteja em questão o fim de todas as coisas, podendo se referir à pergunta feita no versículo 13; o versículo 19 apoia essa interpretação. Ezequiel, citando Amós 8:2, tinha usado a palavra “fim” em 7:2, 3. Para o Reino do Norte, no tempo de Amós, o fim chegara quando da invasão assíria e do cativeiro; para Judá, foi o saque de Jerusalém pelos exércitos babilônicos (cf. Ez 21:25, 29; 35:5). Em ambos os casos, o fim significava o fim da rebelião contra Deus, por ter este intervindo com julgamento. O mesmo sentido se aplica a Daniel 8 (cf. 9:26). (BALDWIN, 2008, p. 168).

Em uma terceira abordagem, Wood (2014, p. 239-240), juntamente com outros estudiosos conservadores, pensam que Daniel 8 retrata Antíoco como um tipo do Anticristo escatológico[19]. Haverá um cumprimento adicional da profecia, através de um terrível tirano com oposição aberta a Cristo e Sua Igreja (cf. Apocalipse 13). Nesse sentido, a profecia cumpre-se historicamente em Antíoco, mas também de uma forma mais completa no futuro, no “tempo do fim”.

3.13 Objeção 13

“A profanação do santuário e a abolição dos sacrifícios ocorre em conexão com a ‘transgressão/abominação que desola’ (Dn 8:11-13; 9:27; 11:31; 12:11). Visto que a abominação da desolação aguardava um cumprimento futuro no tempo de Jesus (Mt 24:15), isso exclui um cumprimento do século II a.C. por Antíoco. [...] Não poderia haver mais clara refutação de uma interpretação do século II a.C.” (HASSLER, 2016, p. 39).[20]

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

Resposta:

Jesus afirmou: “Quando, pois, vocês virem, situado no lugar santo, o abominável da desolação de que falou o profeta Daniel (quem lê entenda), então os que estiverem na Judeia fujam para os montes.” (Mateus 24:15-16). Como pode a profecia do “abominável da desolação” ter se cumprido em Antíoco, se Jesus o coloca como um evento no futuro?

Para Jesus, “o significado da expressão não foi esgotado pela sua aplicabilidade às afrontas de Antíoco Epifânio” (BALDWIN, 2008, p. 185). Ratzlaff comenta que “Jesus está fazendo uma conexão entre a destruição de Jerusalém que viria em 70 d.C. com os eventos em torno da abominação da desolação de Antíoco IV, um ídolo de Zeus Olímpico, que ele ergueu sobre o altar de holocaustos em 167 a.C.” (RATZLAFF, 2014, p. 18). Assim, “em Mateus 24:15-18 Jesus adverte os cristãos judeus que a destruição de Jerusalém em breve seguirá o padrão das atrocidades de Antíoco IV e eles devem estar prontos para partir com pressa” (RATZLAFF, 2014, p. 20).

Há vários lugares nas Escrituras onde há uma profecia ou evento que se torna um tipo do que se segue. Acredito que isso seja verdade em Daniel em relação à abominação da desolação e em João em relação ao anticristo. O mesmo conceito é visto na fé de Abraão, que Paulo mostra ser um tipo de justiça da nova aliança pela fé em Romanos 4. (RATZLAFF, 2014, p. 20)

Em resumo, um cumprimento tipológico de Daniel 8 não invalida o seu cumprimento histórico em Antíoco.

3.14 Objeção 14

“Antíoco foi ‘feroz’ com os judeus, mas não era conhecido por ‘entender sentenças sombrias’ (versículo 23).” (QOD, 1957, p. 329).

Resposta:

O CBASD afirma: “Alguns creem que o significado nesta passagem [da palavra hebraica *chidhoth*] seja ‘linguagem ambígua’ ou ‘duplicidade’.” (CBASD, 2018, p. 931). Baldwin explica que

Entendido de intrigas (BJ, “capaz de penetrar os enigmas”) usa o equivalente hebraico da palavra “enigmas” em 5:12. Intelectualmente bem-dotado, este governante terá uma grande capacidade tanto para o bem como para o mal; seu poder alcançará os seus fins ao preço de vidas humanas, inclusive o povo dos santos [...]; e, atacando o povo de Deus, ele estará desafiando o próprio Deus (Zc 2:8).” (BALDWIN, 2008, p. 169-170).

Citamos também Albert Barnes a esse respeito:

Gesenius (*Lexicon*) explica a palavra aqui traduzida como “sentenças obscuras” como significando artifício, truque, estratagema. Isso concordará melhor com o caráter de Antíoco, que se distinguia mais por habilidade e política do que por sabedoria ou por explicar enigmas. O significado parece ser que ele seria político e astuto, procurando abrir seu caminho e cumprir seu propósito, não apenas pelo terror que inspirava, mas por engano e astúcia. Que este era o seu caráter é bem conhecido. (BARNES, 1861, p. 354).

3.15 Objeção 15

“Seu ‘poder’ não era excepcionalmente ‘poderoso’, nem se pode dizer que ‘não foi por seu próprio poder’ (versículo 24). Pelo menos tais frases não dão nenhuma confirmação particular à identificação de Antíoco.” (QOD, 1957, p. 329).

Resposta:

Antíoco começou pequeno e se tornou grande. Ele não era o primeiro na fila para suceder seu irmão mais velho, Seleuco IV, mas através de manipulação política (ele era um “mestre da intriga”, 8:23), conseguiu tirar o seu sobrinho do caminho e obter o trono.

Barnes afirma que “não pode haver dúvida de que o suborno e a promessa de recompensas a outros foram usados para garantir seu poder” (BARNES, 1861, p. 344).

Embora não tão poderoso quanto Alexandre, suas conquistas do Egito e de outros lugares mostram que ele merecia ser contado entre os poderosos reis da terra. [...] Antíoco estava entre os reis mais bem-sucedidos em suas várias

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

expedições. Particularmente ele foi bem-sucedido em seus empreendimentos contra a terra santa. (BARNES, 1861, p. 354).

Matthew Henry comenta que

Ele causará uma destruição apavorante entre as nações ao seu redor: Seu poder será imenso, destruirá todos diante de si, não apenas pelo seu próprio poder (v. 24), mas parcialmente pela ajuda de seus aliados, Eumenes e Attalus, em parte pela vileza e deslealdade de muitos dos judeus, até mesmo dos sacerdotes que estavam envolvidos com os seus interesses e, em especial, pela permissão divina. Não foi por seu próprio poder, mas através de um poder que lhe foi dado de cima, para que destruísse maravilhosamente, e acreditava ter-se tornado um homem notável por ser um destruidor formidável. (HENRY, 2010, p. 878).

3.16 Objeção 16

“Antíoco não foi ‘quebrado sem mãos’ (versículo 25); não há sugestão de nada milagroso ou misterioso sobre seu fracasso com os judeus ou sua morte.” (QOD, 1957, p. 329).

Resposta:

Baldwin interpreta a afirmação como significando que “a sua queda não será resultado de esforços humanos” (BALDWIN, 2008, p. 170). Matthew Henry declara que “ele será quebrado sem mão, quer dizer, sem a mão do homem. Ele não será morto em guerra, nem assassinado, como geralmente os tiranos o eram, mas cairá na mão do Deus vivo e morrerá por um golpe direto da vingança dele” (HENRY, 2010, p. 879). Albert Barnes apresenta a evidência histórica:

Segundo o autor do primeiro livro dos Macabeus (1 Mac. 6:8-16), ele morreu de tristeza e remorso na Babilônia. Ele estava em uma expedição à Pérsia, e lá sitiou Elimais, foi derrotado, e fugiu para a Babilônia, quando, sabendo que suas forças na Palestina haviam sido repelidas, penetrado de

dor e remorso, ele adoeceu e morreu. De acordo com o relato do segundo livro dos Macabeus (2 Mac. 9), sua morte foi muito angustiante e horrível. [...] Todas as declarações dadas sobre sua morte, pelos autores dos livros dos Macabeus, por Josefo, por Políbio, por Q. Curtius e por Arriano (veja as citações em Prideaux), concordam em representá-la como acompanhada de todas as circunstâncias de horror que podem muito bem acompanhar uma partida deste mundo e como tendo todas as marcas do justo julgamento de Deus. (BARNES, 1861, p. 355).

O registro de 2 Macabeus 9:5-12, 28, associa a queda de Antíoco a uma doença intestinal que o deixou louco. Matthew Henry afirma que

Os vermes se procriavam tão rápido em seu corpo que, às vezes, lascas inteiras de carne caíam dele. Seus sofrimentos eram violentos, e o mau cheiro de sua doença era tamanho que ninguém conseguia suportar chegar perto daquele homem. Ele permaneceu nesse sofrimento por muito tempo. (HENRY, 2010, p. 879).

Sem dúvida, a morte de Antíoco pode ser descrita como tendo ocorrido “sem intervenção humana” (Daniel 8:25).

3.17 Objeção 17

“Encontrar, como alguns fazem, o papado como o chifre pequeno no capítulo 7, e Antíoco como o chifre pequeno no capítulo 8, é desequilibrar as duas profecias – interferir no paralelo óbvio entre as duas séries de poderes mundiais apresentados”. (QOD, 1957, p. 329).

Resposta:

A objeção acima pode ser apresentada através do seguinte silogismo:

P1: O chifre pequeno de Daniel 7 e o chifre pequeno de Daniel 8 representam o mesmo poder.

P2: O chifre pequeno de Daniel 7 não é Antíoco Epifânio.

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

C: Logo, o chifre pequeno de Daniel também 8 não é Antíoco Epifânio.

Acreditamos que esse artigo tem apresentado um bom número de razões para identificar Antíoco como o cumprimento de Daniel 8 e respondido adequadamente às objeções contra essa identificação. Swim afirma que “quase que sem exceção os intérpretes concordam em que, independentemente de quem seja o pequeno chifre do capítulo 7, se o Anticristo ou outro, o pequeno chifre do capítulo 8 é Antíoco Epifânio” (SWIM, 2012, p. 532).

Uma comparação entre Daniel 7 e Daniel 8 estaria além do escopo de nossa proposta, mas duas observações podem ser feitas sobre as premissas apresentadas. Um grande número de estudiosos bíblicos questiona a premissa 1. Baldwin (2008, p. 171-172), por exemplo, entende que diferenças entre os capítulos e os dois “chifres pequenos” apontam para dois poderes distintos nos capítulos 7 e 8 de Daniel; não existe um “paralelo óbvio”, como afirma a objeção. Logo, se o “chifre pequeno” do capítulo 7 não é Antíoco, nada impede que ele o seja no capítulo 8.

Por outro lado, há também um número de estudiosos que questionam a premissa 2. Nesse caso, Antíoco é realmente o chifre pequeno em ambos os capítulos (por exemplo, GURNEY, 1980). Mais uma vez, não é possível aqui uma análise detalhada das duas visões, mas destacamos que a objeção apresentada não é intransponível.

3.18 Objeção 18

A correlação de Antíoco com as profecias de Daniel “foi propagada como uma tentativa pagã de refutar a profecia e, assim, desacreditar a religião cristã, mostrando que o livro de Daniel foi escrito após os eventos que deveria prever” (QOD, 1957, p. 337).

Resposta:

O argumento refere-se ao ataque feito à historicidade do livro de Daniel pelo filósofo neoplatônico Porfírio (232- c. 305 d.C.), o qual considerava as passagens proféticas em Daniel como a narrativa de um autor desconhecido vivendo durante o tempo de Antíoco Epifânio. Essa conclusão partiu da clara correspondência dos detalhes da profecia de Daniel

com a carreira de Antíoco (BARNES, 1861, p. 357) e da premissa (aceita pelos teólogos liberais da atualidade) de que o autor não poderia prever o futuro (BALDWIN, 2018, p. 69).

Contudo, é inadequado descartar todas as evidências aqui fornecidas a favor de Antíoco porque um escritor pagão realizou tal associação. Além disso, a associação da profecia de Daniel 8 com Antíoco antecede Porfírio em séculos. Como afirma Hassler, “de fato, a interpretação de Antíoco já existia em fontes antigas como a LXX e o Livro dos Macabeus” (HASSLER, 2016, p. 39).

O livro de 1 Macabeus associa a “abominação da desolação” de Daniel 8 com Antíoco:

“No dia quinze do mês de Casleu, no ano cento e quarenta e cinco [168 a.C.], Antíoco fez erigir a Abominação da desolação sobre o altar. Também construíram altares em todas as cidades vizinhas de Judá” (1 Macabeus 1:54).

“Eles tinham também destruído a Abominação edificada por ele sobre o altar, em Jerusalém, e haviam cercado o templo com altas muralhas, como outrora, assim como a cidade de Betsur.” (1 Macabeus 6:7)

Daniel 8:10 é citado em 2 Macabeus 9:10 (cf. HASSLER, 2016, p. 40; YOUNG, 1949, p. 171; BARNES, 1861, p. 345):

“Ele se engrandeceu tanto, que alcançou o exército dos céus. Lançou por terra alguns desse exército e das estrelas e os pisou com os pés.” (Daniel 8:10)

“Aquele que até há pouco sonhava tocar os astros do céu, agora ninguém podia suportá-lo por causa do mau cheiro que dele saía!” (2 Macabeus 9:10)

A Versão Siríaca do livro de Daniel (a tradução conhecida como Peshitta) inseriu no verso 9 do capítulo 8 de Daniel as palavras “Antíoco Epifânio” (BARNES, 1861, p. 344). Flávio Josefo (37-100 d.C.), historiador judeu do primeiro século, afirmou:

Daniel escreveu que teve essas visões na planície de Susa; e ele nos informou que Deus interpretou o aparecimento desta visão da seguinte maneira: Ele disse que o carneiro significava os reinos dos medos e persas, e os chifres os reis que deveriam reinar neles; e que o último chifre significava o último rei, e que ele deveria exceder a todos os reis em riqueza e glória; que o bode significava que alguém deveria vir e reinar dos gregos, que

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

deveriam lutar duas vezes com o persa e vencê-lo na batalha, e deveria receber todo o seu domínio: que pelo grande chifre que brotou da testa do bode se referia ao primeiro rei; e que o surgimento de quatro chifres ao cair, e a conversão de cada um deles aos quatro cantos da terra, significava os sucessores que deveriam surgir após a morte do primeiro rei, e a divisão do reino entre eles, e que eles não devem ser nem seus filhos, nem de seus parentes, que devem reinar sobre a terra habitável por muitos anos; e que dentre eles deve surgir um certo rei que deve vencer nossa nação e suas leis, e deve tirar seu governo político, e deve destruir o templo, e proibir os sacrifícios a serem oferecidos por três anos. E, de fato, aconteceu que nossa nação sofreu essas coisas sob Antíoco Epifânio, de acordo com a visão de Daniel, e o que ele escreveu muitos anos antes de acontecerem. (Antiguidades dos Judeus X:11:7)

Após uma descrição dos acontecimentos do governo de Antíoco IV e da revolta dos Macabeus, Josefo afirma:

Esta desolação aconteceu ao templo no ano cento e quarenta e cinco, no vigésimo quinto dia do mês de Apeliens, e na centésima quinquagésima terceira olimpíada; mas ele foi dedicado novamente, no mesmo dia, o vigésimo quinto do mês de Apeliens, no ano cento e quarenta e oito, na centésima quinquagésima quarta olimpíada. E esta desolação aconteceu de acordo com a profecia de Daniel, que foi dada quatrocentos e oito anos antes; pois ele declarou que os macedônios dissolveriam esse culto [por algum tempo]. (Antiguidades dos Judeus XII:4:6)

Hipólito de Roma (170-236 d.C.) escreveu o mais antigo comentário cristão conhecido do livro de Daniel. Ele afirmou sobre o “chifre pequeno” de Daniel 8:

Pois, quando Alexandre se fez senhor de toda a terra da Pérsia e reduziu seu povo à sujeição, ele morreu, depois de dividir seu reino em quatro principados, como foi mostrado acima. E a partir daquele momento, “um chifre foi exaltado e se engrandeceu até o poder do céu; e por ele o sacrifício”, diz ele [Daniel], “foi perturbado, e a justiça foi lançada por terra”. Pois surgiu Antíoco, de sobrenome Epifânio, que era da linhagem de Alexandre. E depois de ter reinado na Síria, e submetido a si todo o Egito,

subiu a Jerusalém, e entrou no santuário, e apoderou-se de todos os tesouros da casa do Senhor, e do candelabro de ouro, e da mesa, e do altar, e fez uma grande matança na terra. (Comentário de Daniel)

Jerônimo escreveu um comentário do livro de Daniel, como uma réplica a Porfirio. Nessa obra identificou o chifre pequeno de Daniel 8 com Antíoco: “Se lermos os livros dos Macabeus e a história de Josefo, vamos encontrar registrados lá que [...] Antíoco entrou em Jerusalém e, depois de provocar uma devastação geral, voltou novamente no terceiro ano e ergueu a estátua de Júpiter no Templo.” (citado em SWIM, 2012, p. 530). Swim afirma que, para Jerônimo, “tão clara quanto é a imagem de Antíoco aqui, oculta-se no pano de fundo uma outra, a do temerário Anticristo. Jerônimo aponta para esse fato e sugere que Antíoco é um tipo do Anticristo, como Salomão era de Cristo, o Ungido” (SWIM, 2012, p. 532).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse artigo, consideramos as evidências favoráveis à identificação do “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8 com o rei grego Antíoco Epifânio, bem como as objeções contrárias a essa posição. Concluímos que as objeções foram “pesadas na balança e achadas em falta” (Daniel 5:26). Concordamos com Ratzlaff que “Daniel 8:9-14 é uma referência clara às atrocidades de Antíoco IV contra os judeus, a lei, o santuário literal e a adoração a Deus” (RATZLAFF, 2014, p. 20).

Através das revelações dadas ao profeta Daniel, Deus preparou o seu povo para um período de intenso sofrimento que estava à sua frente[21]. Nas palavras de Matthew Henry, a profecia foi dada para que “pudessem saber que adversidades estavam diante deles e qual seria a conclusão, e assim pudessem se precaver de antemão” (HENRY, 2010, p. 873).

A queda histórica do “chifre pequeno” nos aponta a certeza do julgamento para aqueles que resistem a Deus e oprimem a Seu povo. O santuário seria restaurado, e a comunhão com Deus seria possível mais uma vez. Apesar das tribulações pelas quais possamos viver no presente, a vitória é certa no final. Por isso, “vivamos neste mundo de forma sensata, justa e piedosa, aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo” (Tito 2:12-13).

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

REFERÊNCIAS

ARCHER JR., Gleason L. **Panorama do Antigo Testamento**. Edição Revisada e Ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BALDWIN, Joyce G. **Daniel**. Introdução e Comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2008.

BARNES, Albert. **Notes, Critical, Illustrative, and Practical, on the Book of Daniel, with an Introductory Dissertation**. New York: Leavitt & Allen, 1861.

COMENTÁRIO BÍBLICO ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Volume 4. Isaías a Malaquias. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

DAVIS, Dale Ralph. **The Message of Daniel**. His Kingdom Cannot Fail. The Bible Speaks Today. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

FLÁVIO JOSEFO. **The Works of Flavius Josephus**. Translated by William Whiston. Disponível em: <<https://www.ccel.org/j/josephus/works/JOSEPHUS.HTM>>.

FROOM, Leroy Edwin. **The Prophetic Faith of Our Fathers**. The Historical Development of Prophetic Interpretation. Volume II. Pre-Reformation and Reformation Restoration, and Second Departure. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1948.

GURNEY, Robert J. M. **God in Control: An Exposition of the Prophecies of the Book of Daniel**. Worthing: H.E. Walters Ltd., 1980.

HASSLER, Mark. The Identity of the Little Horn in Daniel 8: Antiochus IV Epiphanes, Rome, or the Antichrist? **The Master's Seminary Journal**, v. 27, n. 1, p. 33-44, 2016.

HENRY, Matthew. **Comentário Bíblico**. Antigo Testamento. Isaías a Malaquias. Edição Completa. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

HIPÓLITO DE ROMA. **The Extant Works and Fragments of Hippolytus**. Translated by the Rev. S. D. F. Salmond. Disponível em: <<https://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus-exegetical.html>>.

MILLER, Stephen R. **Daniel**. New American Commentary, 18. Nashville: Broadman & Holman, 1994.

PACE, Sharon. **Daniel**. Smyth & Helwys Bible Commentary. Macon: Smyth & Helwys Publishing, Inc., 2008.

QUESTIONS ON DOCTRINE. An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-Day Adventist Belief. Prepared by a Representative Group of Seventh-day Adventist Leaders, Bible Teachers, and Editors. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957.

RATZLAFF, Dale. Daniel 8:14 studied in context — Antiochus IV Epiphanes: Is he the little horn? **Proclamation! Magazine**, v. 15, n. 1, p. 14-20, 2014.

STRONG, James. **Strong's Exhaustive Concordance of the Bible**. 1890. Disponível em: <<https://biblehub.com/strongs.htm>>.

SWIM, Roy E. O Livro de Daniel. In: PRICE, Ross E. et al. (Eds.) **Comentário Bíblico Beacon**. 4. Isaías a Daniel. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2012. p. 496-549.

UNGER, Merrill Frederick. **Manual Bíblico Unger**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

WOOD, Leon J. **Comentário de Daniel**. São Paulo: Editora Batista Regular, 2014.

YOUNG, Edward J. **The Prophecy of Daniel: A Commentary**. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.

[1] Bacharel e Licenciado em Ciências Biológicas, Mestre em Bioquímica Toxicológica e Doutor em Educação em Ciências pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bacharel em Teologia pelo Instituto Bíblico Batista do Sétimo Dia. Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento Aplicada pela Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Professor no Instituto Federal Sul-rio-grandense (IFSul), em Pelotas – RS. Contato: fabricao.biotox@gmail.com

[2] Nesse trabalho, pressupomos a visão conservadora quanto à autoria e data de composição do livro de Daniel, constituindo a obra uma profecia de real inspiração divina. Para uma defesa desse posicionamento, consulte ARCHER JR., 2018, p. 479-510.

Por que Antíoco IV Epifânio é o “chifre pequeno” da profecia de Daniel 8: Uma defesa da posição e respostas às objeções

[3] Salvo outra indicação, as referências bíblicas são obtidas da versão Nova Almeida Atualizada. Referências dos livros de 1 e 2 Macabeus são obtidas da versão bíblica católica Ave Maria.

[4] Gabriel é o primeiro anjo mencionado por nome na Bíblia. Ele também desempenha um papel importante no Novo Testamento, ao anunciar os eventos da redenção ligados aos nascimentos de João Batista e de Cristo (Lucas 1:19, 26).

[5] “Epifânio” ou “Epifanes” (“Magnífico”) era denominado “Epímanes” (o “louco”) pelos seus opositores.

[6] Embora 1 Macabeus não seja aceito como uma obra canônica pelos protestantes, é em geral considerado um relato histórico confiável do período macabeu.

[7] A “abominação da desolação”, “transgressão desoladora” ou “transgressão assoladora”, citada em Daniel 8 e 11.

[8] O Historicismo (ou visão histórico-contínua da profecia) interpreta as profecias de Daniel e Apocalipse como uma descrição sequencial de eventos se desdobrando ao longo da história da Igreja, até à segunda vinda de Cristo. Foi um método de interpretação bastante comum na época da Reforma. Mas não há nada na posição historicista em si que negue a presença de Antíoco em Daniel 8.

[9] Essa identificação é crucial para sua doutrina singular do juízo investigativo de 1844.

[10] Denominamos como “hiperfuturismo” a tendência de relegar a maior parte das profecias bíblicas para um futuro escatológico, negando um reconhecimento de seu cumprimento em eventos históricos do passado.

[11] Os generais de Alexandre, que disputaram entre si o império Macedônico.

[12] Como traduz a NTLH: “De um desses chifres nasceu um chifre pequeno, que foi crescendo e se estendendo para o sul, para o leste e para a Terra Prometida.” (Daniel 8:9, NTLH)

[13] Contudo, note-se que em outros textos Daniel emprega o substantivo no feminino (8:8, 11:4).

[14] A diferença depende de quantos dias se computa para um ano.

[15] Mas note-se, por exemplo, que os “mil anos” de Apocalipse 20 são interpretados literalmente, apesar de todos os simbolismos presentes no mesmo capítulo (QOD, 1957, p. 14).

[16] Não será possível nesse espaço abordar de forma profunda a questão, mas os argumentos para uma conexão temporal e contextual entre as profecias de Daniel 8 e Daniel 9 são frágeis. Há um espaço de onze anos separando as visões.

[17] E caso a data final dos “2.300 anos” seja calculada para o ano de 1844, aconteceu algo com Roma nesse ano específico? O papado foi de alguma forma “destruído sem intervenção humana” (8:25) ao final desse período? Não há nenhum evento histórico identificável com o término proposto nessa interpretação.

[18] Ao falar do fim escatológico, Daniel utiliza uma expressão distinta, o “fim dos dias”: *qets hayyamîn*. “Você descansará e, ao fim dos dias, se levantará para receber a sua herança.” (Daniel 12:13)

[19] Por exemplo, muitos estudiosos veem uma transição da figura de Antíoco, em 11:21-35, para a figura do Anticristo, em 11:36-45. Não entraremos aqui nos méritos dessa interpretação.

[20] O CBASD também argumenta que a referência de Jesus impede que Antíoco seja o cumprimento de Daniel 8. Mas, na mesma página, afirma que Daniel 8:11-13 é uma “profecia dupla”, que se aplica à “destruição do templo e de Jerusalém pelos romanos” e “à obra do papado na era cristã” (2018, p. 964). Então, por que a “profecia dupla” não poderia envolver a profanação tanto de Antíoco quanto a de Roma?

[21] Veja também João 16:1.

A Relação de Dependência da Carta aos Efésios da Carta aos Romanos

Leonardo Fabiano Leite do Carmo[1]

Resumo: Efésios depende de Romanos? Utilizamos o método qualitativo descritivo e exploratório a fim de buscar os elementos que mostram a dependência da carta aos Efésios da carta aos Romanos e como eles ocorrem. Abre-se um caminho para mostrar se realmente Efésios pode ser uma carta circular e se o gênero literário poderia ser um resumo teológico.

Palavras-chave: Carta de Efésios; Carta de Romanos; Dependência.

Abstract: Does Ephesians depend on Romans? We used the descriptive and exploratory qualitative method in order to search for the elements that show the dependence of the letter to the Ephesians on the letter to the Romans and how they occur. A way is opened to show if Ephesians can really be a circular letter and if the literary genre could be a theological summary.

Key words: Letter from Ephesians; Letter from Romans; Dependency.

Introdução

A carta à igreja de Efésios é uma carta que alguns consideram uma circular, ou seja, uma carta enviada para leitura em várias igrejas do primeiro século. A autoria desta carta é disputada, podendo ser considerada como de autoria paulina, deutero paulina, escrita por uma amanuense sob orientação de Paulo, ou ainda pseudoepígrafe escrita por uma escola paulina desta época.

Partindo do pressuposto de que pode tratar-se de uma carta disputada quanto a sua autoria, vale levantar a questão: a carta aos Efésios é dependente da carta aos Romanos?

O hábito de envio de circulares não é uma novidade nos nossos dias. Nos tempos da igreja primitiva também não era incomum carta s circulares enviadas entre imperadores. Em se tratando das testemunhas do cristianismo identificamos com maior facilidade o gênero literário de cartas epistolares. Embora a formação da carta aos Efésios pareça ser um gênero literário epistolar existe algumas questões curiosas. Uma delas é a falta de destinatário em

parte dos manuscritos. A crítica textual traz a discussão esta ausência do destinatário da carta aos Efésios. (NESTE-ALLAN, 2012 pág. 591). Outra questão seria o tom formal desta carta, uma vez que Paulo conhecia pessoalmente a igreja de Efésios. Haja vista a despedida calorosa que teve com os irmãos dessa igreja descrita em no livro de Atos: “Todos choravam copiosamente, abraçando e beijando Paulo.” (Atos 20:37) .

Entende-se por circular como um documento que serve para “[...] dar informações, avisar, transmitir, dar ordens e padronizar regras.” (FERNANDES, 2022). Pensando assim, um circular deve ter uma fonte original, que seja outro texto ou reunião, de onde ela tem sua narrativa dependente. A data de escrita da fonte primária precisa ser anterior, e isso pode ser observado na relação entre estas duas cartas. Na carta aos Romanos é escrita por volta de 55 DC enquanto (BÍBLIA, 1993 pág. 1308), aos Efésios 60 DC, segundo Almeida (BÍBLIA, 1993 pág. 1372).

O objetivo principal, então, é mostrar a dependência da carta aos efésios à carta aos romanos. Os objetivos secundários são: Identificar os apontamentos teológicos de Paulo em Romanos que são reproduzidos na carta aos Efésios. Identificar presença de fórmulas ou palavras similares nas duas cartas. Verificar a ausência do destinatário em algumas testemunhas da carta em Efésios. Verificar formalidade da carta aos efésios. Verificar existência de mesmas alusões comuns no antigo testamento

Quanto ao método trata-se de uma pesquisa qualitativa buscando interpretar a questão levantada pelo problema da pesquisa à luz do conhecimento adquirido e da literatura estudada, através do curso de pós-graduação em Novo Testamento do Seminário Jonathan Edwards. Em relação ao objetivo é descritivo e exploratório, pois busca mostrar os elementos que indicam a dependência da carta aos efésios da carta aos romanos e como eles ocorrem. Já em relação à coleta de dados será bibliográfica, pois busca na literatura publicada resposta à pergunta.

O problema levantado é relevante para o estudo teológico, pois dá uma luz na forma como se dava a formação dos escritos do primeiro século da igreja primitiva, podendo ajudar na compreensão dos escritos paulinos. Assim nos propomos a desenvolver nas linhas que se seguem a questão da dependência entre estas duas cartas paulinas.

1. Apontamentos Teológicos nas Cartas de Romanos e Efésios

A partir de uma leitura das duas cartas identificamos os apontamentos teológicos: predestinação, amor de Deus, justificação pela fé, regeneração, Cristo como a pedra

fundamental e o seu domínio, foram descritos nas duas cartas apresentadas sendo que em Efésios existe um desenvolvimento maior destes conceitos.

Deus é apresentado na carta aos Romanos como aquele que predestinou os que de antemão conheceu para serem imagem do seu filho. (Rm 8:29-30). O exercício da pré-ciência de Deus e da eleição dos salvos também faz parte da abordagem na carta aos Efésios, sendo que nesta carta Deus escolheu “[...]antes da fundação do mundo”, os salvos para que fossem predestinados pelo “[...]propósito de sua vontade”, sendo portando considerados filhos por adoção. (Ef 1:4-5). Fica evidente o enfoque da predestinação dos salvos, sua filiação através de Cristo e a História da Salvação (*Heilsgeschichte*) como elementos teológicos identificados em ambas as cartas.

Outro ponto importante abordado é o amor de Deus para com o homem. Paulo mostra a convicção de que nada pode separar ele do amor de Deus. Ele diz então ter certeza de que nada o separa desse amor e usando como parâmetros a altura e profundidade dando uma dimensão da resiliência deste amor. (Rm 8:38-39). Enquanto essa é a convicção na vida de Paulo, para os Efésios é ainda necessário admoestar os irmãos a buscar o conhecimento da plenitude do amor de Deus tanto em altura como em profundidade (Ef 3:18-19). Portanto, podemos identificar um mesmo sentido de medida, nas duas cartas. Essa alegoria é para mostrar a grandeza da relação do homem com Deus através do seu amor.

Seguindo a narrativa de Paulo em Romanos ele explica que os Judeus não alcançaram a sua justificação porque não buscaram pela fé, mas pela lei. O caminho da lei não trouxe justificação ao judeu (Rm 9:30-31). Os efésios por sua vez são esclarecidos de que as obras não os salvarão, mas sim a graça mediante a fé. (Efésios 2:8-9). O autor de efésios vai mostrar ainda que antes, sem Cristo, eles estavam separados da comunidade de Israel e estranhos à aliança da promessa (Efésios 2:11-12). Aqui se observa o desenvolvimento teológico da salvação em Cristo pela graça, mediante a fé, não pelas obras da lei, o estado de rejeição por Israel e a inclusão dos gentios.

Beale apresenta uma “relação de antítese” entre o velho homem “*palaios anthropos*” que foi crucificado (Rm 6:6) e do novo homem “*kainos anthropos*” (Ef 4:22-24), (BEALE2018, pág. 703). Ele busca explicar que o velho homem é a “[...] posição do indivíduo no velho mundo.” e o novo homem é “[...] a posição do crente no Messias.” (BEALE2018, pág. 703). A antítese enquanto figura de linguagem na retórica consiste em “[...]aproximar palavras e expressões de sentido contrário.” (RIBEIRO, 2018). Em Rm 6:12 e Ef 4:22, ambos os textos, usam ainda o termo concupiscências para mostrar a natureza do

velho homem. A possibilidade de estabelecer ideias contrárias e o uso de elementos comuns reforça a relação de dependência da carta de efésios a carta de romanos.

2. Presença de mesmas Alusões do Antigo Testamento

Agora Cristo é apresentado como o fundamento da fé. Paulo mostra que a fé está colocada sobre uma pedra de escândalo e que é Cristo (Rm 9:33). A mesma pedra está presente na carta aos Efésios, só que agora a fé está sendo construída sobre a pedra angular. (Efésios 2:20). Vale ressaltar a omissão da palavra pedra na passagem de Efésios, mas que pode ser vista com o mesmo morfema em 1 Ped 2:6 como pedra angular “*litos akrogoniaíos*” (NESTLE–ALAND, 2012 pág 688). Ambas passagens fazem alusão aos textos de Isaías: “[...]Eis que eu assentei em Sião uma pedra, pedra já provada, pedra preciosa, angular [...]” (Is 28:16) e “Ele vos será santuário; mas será pedra de tropeço e rocha de ofensa às duas casas de Israel [...]” (Is 8:14)

Segundo Beale, há na oração gramatical de efésios “sujeitou todas as coisas debaixo do céu” em Ef 1:22 uma alusão aos Sl 8:6. (BEALE, 2018, pág 220) . Já o texto de “pondo-o à sua direita nos céus” (Rm 12;14) apresenta um eco fazendo um paralelo a “... de glória e honra o coroaste” (Sl 8:5). (BEALE, 2018, pág 220).

3. Presença de Fórmulas e palavras similares

Primeiro existe um mistério presente nas duas cartas. Por um lado o mistério da salvação na plenitude dos gentios (Rm 11:25) . Por outro o mistério da salvação na plenitude de Deus. (Ef 3:3).

Há um sentido escatológico no uso da palavra plenitude nos dois livros. Os dois livros citados apresentam o enredo Histórico-Redentivo de Israel. Carson diz ao comentar sobre essas cartas que “[...] Paulo mostrou várias vezes que Deus vai trazer Israel para a sua salvação [...]” e isso acontecerá “[...]na fase final de um processo histórico (CARSON et al, 2019 pág. 1396).” Matthew Henry diz que a plenitude dos gentios se dará quando “[...] o evangelho tiver tido sucesso que lhe foi planejado e realizado seu progresso no mundo gentílico” (MATTHEW, 2017 pág. 381). Craig afirma que “o arrependimento final de Israel traria o fim dos tempos [...]” e que Deus tinha adiado esse arrependimento, “[...] até que o remanescente gentio fosse plenamente reunido” (CRAIG, 2017 pág 533)

Paulo apresenta também uma parênese introduzida por “Rogo-vos, pois[...]” (BÍBLIA, 2013, pág 1324). Este é um recurso para chamar atenção e a memorização dos ouvintes. Isso acontece tanto em Romanos quanto em Efésios. No desenvolvimento da parênese ele diz que há um único corpo também nas duas cartas e este corpo é o próprio Cristo. (Rm 12:1;15) (Ef 4:1,4-5). Neste corpo cada um possui um papel, mas com unidade e dependência uns com os outros. Vielhaue r fala sobre as características da parênese que são, (VIELHAUER, 2005 pág 80) :

- ❖ Mandamentos breves, sempre imperativos;
- ❖ Livre disposição de mandamentos e ditos;
- ❖ Ligação com palavras chave para memorização

Segundo Vielhauer “[...] ditos avulsos são compilados tematicamente, também o tema de um único dito pode tornar-se objeto de um "tratado"”, (VIELHAUER, 2005 pág.81). Isso reforça a ideia de uma carta circular após um possível compilamento das ideias principais do livro de Romanos pelo autor de Efésios.

Outra questão levantada foi à ideia de deixar o amor hipócrita e deixar o falar falso. Há a ênfase no uso de um mesmo vocábulo "recíproco" em ambos os textos, enfatizando o tratamento mútuo entre os irmãos de ter o amor recíproco e uma verdade recíproca. (Rm 12:9)(Ef 4:25).

O mesmo acontece com o com a ira. Por um lado em Romanos deve-se dar lugar à ira, mas não ser seu próprio vingador e deixar nas mãos de Deus, por outro lado, é dito aos Efésios que é possível ficar irado sem pecar. (Rm 12:19)(Ef 4:26) Além da ira há ainda um conjunto de comportamentos que são colocados com um sentido negativo e que devem ser deixados. Por exemplo, deixar o mal em Romanos e em Efésios deixar de roubar. (Rm 12:17; Ef 4:28)

Nas duas cartas há ainda a exortação à igreja em relação àqueles que são necessitados. Enquanto em Romanos trata-se o compartilhamento de bens, a carta aos Efésios se refere ao modo de falar entre os irmãos. (Rm 12:13)(Ef 4:29).

Escrevendo sobre o Espírito Paulo admoesta aos Romanos que não deviam ser preguiçosos, mas fervorosos e dispostos ao serviço. (Rm 12:13) Já para os Efésios a

admoestação a respeito do Espírito não é específica, sendo ela não entristecer o Espírito no qual somos selados. (Ef 4:30).

Segundo Vielhauer, a fórmula da ressurreição “*Christos egeiros ek nekron*” o “Cristo foi ressuscitado dentre os mortos” foi compreendida “[...] como resumo conciso de toda a fé cristã”. (VIELHAUER, 2005 pág 44) Essa fórmula é repetida em romanos e em efésios.(Ef 1:20, Rm 6:9). No mesmo contexto, a palavra domínio é retirada da morte em relação a Jesus para os Romanos, já para os Efésios, o domínio é retirado do pecado em relação a nós. (Ef 1:21, Rm 6:9;6:14).

4. Ausência do destinatário em algumas testemunhas

Segundo o aparato crítico Nestle-Aland a expressão “*aos Efésios*” presente como destinatário da carta aos Efésios é omitidas pelas testemunhas Papiro 46, Uncial 6, Minúsculos 1739, e são encontradas diferentes leituras nos manuscritos Unciais Ⲙ (Codex Sinaiticus) e B (Codex Vaticanus). (NESTLE-ALAND 2020, pág.590)

5. Formalidade da carta

Existe ausência de citações de nomes próprios na carta aos Efésios, sendo somente mencionado o nome de Tíquico. (Ef 6:21). Enquanto que aos Romanos é citado é citado Febe, Priscila e Áquila entre outros. (Rm 16:3). A doxologia no final da carta é mais ampla na carta aos Romanos se comparada aos Efésios. Vale ressaltar que o aparato crítico Nestle-Aland cita o uso do “Amém” que aparece no texto de Romanos, mas está ausente e é acrescido apenas em alguns manuscritos, na carta aos Efésios, como por exemplo: Unciais Ⲙ, D, K, L, P, Ψ, os minúsculos 104, 365,630,1505, 1739, 2464, Texto Majoritário. (NESTLE-ALAND 2020, pág.602)

Dependência da Carta de Efésios a Carta de Romanos.

Os critérios para confirmação de alusões do Antigo Testamento no Novo Testamento propostos por Beale são (BEALE2013 pág 57 apud Hays, 2005):

- ❖ Disponibilidade: Disponibilidade do texto ao autor;
- ❖ Volume: repetição de palavras ou padrões sintáticos
- ❖ Recorrência: há referência em outra parte pelo mesmo autor

- ❖ Coerência Temática: há ajuste temático e explicação do conceito primário.
- ❖ Plausibilidade Histórica: outros judeus da época faziam uso da mesma passagem
- ❖ Satisfação: Seu uso interpretativo faz sentido no contexto imediato

Partindo do pressuposto de que a análise da alusão do AT no NT contém também análises entre textos do NT, haja vista que o critério de Plausibilidade Histórica exigiria esta observação da literatura concorrente da época pelo pesquisador que se propõe a seguir esse método. Propôs-se, neste trabalho, utilizar os 6 critérios já falados anteriormente, e aplicá-los para verificação da dependência da carta de Efésios a carta de Romanos.

Quanto ao critério de disponibilidade, o material do antigo testamento estaria à disposição, segundo Gonzaga (2020), para os autores do Novo Testamento através de uma forma textual pré-massorética possivelmente análoga ao Texto Massorético que temos atualmente.

Quanto ao critério de volume que foi discutido anteriormente, há várias palavras que são repetidas nos textos das duas cartas.

A tabela abaixo é uma amostragem com as palavras que se repetem levando em conta o morfema nuclear nos textos na língua original retirados do Novo Testamento Nestle Aland e verificados com o Léxico Analítico do Novo Testamento de William D. Mounce. (MOUNCE, 2013).

TABELA 1 - REPETIÇÕES DE PALAVRAS OU PADRÕES SINTÁTICOS (VOLUME)

(Continua)

PALAVRAS	ROMANOS	EFÉSIOS
proorizó (predestinar)	Rm 8:29-30	Ef 1:4-5
huiós (filho)	Rm 8:29-30	Ef 1:4-5

A Relação de Dependência da Carta aos Efésios da Carta aos Romanos

hupsóma (altura)	Rm 8:38-39	Ef 3:18-19
bathos(profundidade)	Rm 8:38-39	Ef 3:18-19
agapē (amor)	Rm 8:38-39	Ef 3:18-19
písteos (fé)	Rm 9:30-31	Ef 2:8-9
anthrópos (homem)	Rm 6:6	Ef 4:22-24
epithumia (concupiscência)	Rm 6:6	Ef 4:22-24
pléróma (plenitude)	Rm 11:25	Ef 3:18-19

FONTE: NESTLE-ALAND 2020

**TABELA 1 - REPETIÇÕES DE PALAVRAS OU PADRÕES SINTÁTICOS
(VOLUME)**

PALAVRAS	ROMANOS	EFÉSIOS
-----------------	----------------	----------------

parakaleo oun humans (Rogo -vos pois)	Rm 12:1	Ef 4:1
mysterion (mistério)	Rm 11:25	Ef 3:3
soma (corpo)	Rm 12:1	Ef 4:4
Christós (Cristo)	Rm 12:5	Ef 4:12
orge (ira)	Rm 12:19	Ef 4:26
chreía (necessitado)	Rm 12:13	Ef 4:29
pneûma (espírito)	Rm 12:11	Ef 4:30
egertheís ek nekrón (ressuscitou dos mortos)	Rm 6:9	Ef 1:20
kyriótes (domínio)	Rm 6:9	Ef 1:21

FONTE: NESTLE-ALAND 2020.

Quanto ao critério de recorrência faz-se referência às palavras que possuem um contexto de ideias semelhantes do mesmo autor em outros locais.

**TABELA 2 - REFERÊNCIA CONTEXTO PELO MESMO AUTOR
(RECORRÊNCIA)**

(continua)

CONTEXTO	EFÉSIOS	CARTAS CONCORRENTES
proorizó (predestinar)	“predestinou” 1:5 ; “predestinados” 1:11	“eleitos” 2 Ts 2:13
huiós (filho)	“filhos adoção” 1:5;	“filhos por adoção” Rm 8:15 “vocês são filhos” Gl 4:6

FONTE: NESTLE-ALAND 2020

**TABELA 2 - REFERÊNCIA CONTEXTO PELO MESMO AUTOR
(RECORRÊNCIA)**

CONTEXTO	EFÉSIOS	CARTAS CONCORRENTES
hupsóma (altura)	“altura” 3:18;	“altura” Rm 8:39

<p>agapē (amor)</p>	<p>Amor a Deus:</p> <p>“amor de Deus” 2:4 ;</p> <p>“amor de Cristo”3:19;</p> <p>Amor ao Próximo:</p> <p>“em amor” 3:17;</p> <p>“em amor” 4:2;</p> <p>“em amor” 4:15;</p> <p>“em amor” 4:16;</p> <p>“em amor” 5:2;</p>	<p>Amor a Deus:</p> <p>“amor de Deus” Rm 8:39</p> <p>Amor ao Próximo:</p> <p>“o amor de uns pelos outro” Rm 13:8</p>
<p>písteos (fé)</p>	<p>“fé entre vós”1:15 ;</p> <p>“salvos mediante a fé”2:8;</p> <p>“fé” em Cristo 3:12;</p> <p>“alicerçados pela fé”3:17 ;</p>	<p>“viver pela fé” Rm 1:17</p> <p>“salvos mediante” fé Rm10:10</p> <p>“justificados pela fé” Rm 5:1</p>

A Relação de Dependência da Carta aos Efésios da Carta aos Romanos

anthrópos (homem)	<p>“novo homem” 2:15;</p> <p>“homem interior” 3:16;</p> <p>“homem” 4:14;</p> <p>“velho homem” 4:22;</p> <p>“novo homem” 4:24;</p> <p>“homem” 5:31</p>	<p>“homem interior” 2Co 4:16</p> <p>“homem natural” Rm 14:20</p> <p>“velho homem” Rm 6:6</p>
-------------------	---	--

(continua)

FONTE: NESTLE-ALAND 2020

pléróma (plenitude)	<p>1:10;</p> <p>“Plenitude” de Cristo 1:23;</p> <p>3:19;</p> <p>“Plenitude” de Cristo 4:13;</p>	<p>“plenitude” de Cristo Col 1:19</p> <p>“plenitude dos gentios” Rm 11:25</p> <p>“plenitude” de Cristo Rm 11:12</p>
---------------------	---	---

**TABELA 2 - REFERÊNCIA CONTEXTO PELO MESMO AUTOR
(RECORRÊNCIA)**

FONTE: NESTLE-ALAND 2020

Quanto ao critério de plausibilidade, temos o apóstolo Pedro utilizando a mesma evolução teológica de Isaías que é aplicada por Paulo em relação a pedra angular, referindo-se a Jesus Cristo . (1Ped 2:6)(Isaías 28:16)

Por último o critério de satisfação o livro de Efésios. Este utiliza os mesmos conceitos teológicos do apóstolo Paulo em Romanos, interpreta esses conceitos, explica com maior clareza e resume os pontos centrais no desenvolvimento de cada assunto, tornando sua leitura mais fácil e de melhor compreensão.

Conclusão

Retomando a pergunta colocada na introdução, a carta aos Efésios é dependente da carta aos Romanos? Podemos começar falando que há somente acesso a fragmentos de textos originais (pergaminhos) e acesso a reproduções de materiais antigos, que juntamente com a crítica textual conseguem reconstruir os livros de forma fidedigna , identificando os pontos críticos de diferenças das testemunhas quando existem.

É possível perceber que existe uma grande dependência temática da carta de Efésios a carta de Romanos como foi falado anteriormente. Isso aumenta a possibilidade de se pensar na possibilidade de uma carta circular. Também na possibilidade de ser uma carta pseudoepigrafe ou deuteropaulina. Temos então alguns indícios de que a carta aos Efésios possa ser uma espécie de “*Resumo Teológico*” que poderia ser enviada a várias igrejas no primeiro século com um grupo principal de informações fundamentais.

O resumo é um gênero literário que segundo Ribeiro, é uma “[...]exposição sucinta de um fato, situação, de um acontecimento ou das particularidades de alguma coisa, com o intuito de passar a ideia geral do seu conteúdo” (RIBEIRO, 2022). Segundo Michaelins resumo é uma “[...]breve recapitulação de texto escrito, discurso, argumento, a fim de facilitar sua assimilação ou seu entendimento” (MICHAELINS, 2022).

Entendemos que é difícil compreender os problemas do gênero literário e a intenção do autor de Efésios. As incertezas talvez não possam ser sanadas com o material que temos

disponível em nossos dias. Mas fazem-se necessários novos estudos sobre a carta aos Efésios, identificando e comparando o uso de fórmulas, morfemas equivalentes, contextos teológicos e relacionar a literatura do segundo templo disponível durante a elaboração do mesmo. Isso é necessário para melhor compreensão da relação de dependência entre as cartas paulinas, as cartas deuteropaulinas e pseudoepígrafes e outros escritos.

REFERÊNCIAS

FERNANDES, Marcia; **Toda Materia** disponível em <https://www.todamateria.com.br/genero-textual-circular/> retirado em 10/05/2022.

BIBLIA. Português. Bíblia de Estudo Almeida. Tradução João Ferreira de Almeida Barueri-SP 2ª Edição 1993 : Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. 1856p.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. 28, Rev. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

RIBEIRO, Debora; **Dicio Dicionário Online e Português**; Disponível em <https://www.dicio.com.br/anttese/> retirado em 13/05/2022.

BEALE, G.k. **Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e interpretação** / G. K. Beale; tradução de A. G. Mendes, São Paulo: Vida Nova, 2013.

_____ **Teologia bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo** / G. K. Beale; tradução de Robinson Malkomes, Marcus Troup.-São Paulo: Vida Nova, 2018. 896 p.

CARSON, et all. **Comentário Bíblico Vida Nova**. Editora Vida Nova. São Paulo. 2009.

GONZAGA, Waldecir and FILHO, Víctor Silva Almeida. **O Uso Do Antigo Testamento Na Carta De Paulo Aos Filipenses**. *Cuest. teol.*. 2020, vol.47, n.108, pp.1-18. Epub Apr 08, 2021.

HAYS, **Echoes Of Scripture In Paul**, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

MATTHEW, H. **Comentário Bíblico Novo Testamento Atos a Apocalipse**. Matthew Henry. Edição Completa. CPAD. Rio de Janeiro- RJ 2017.

CRAIG S. K. **Comentário Histórico Cultural da Bíblia - Novo Testamento**. Graig S.K. ; Tradução SAID, J.G. Vida Nova . São Paulo 2017.

VIELHAUER, P. **História da literatura cristã primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**/Philipp Vielhauer; Trad. Ilson Kayser. - Santo André: SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2005.

PRODANOV, C. C **Metodologia do trabalho científico [recurso eletrônico] : métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico** / Cleber Cristiano Prodanov, Ernani Cesar de Freitas. – 2. ed. – Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

MICHAELINS. **Dicionário Brasileiro da língua portuguesa**. Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=resumo> retirado em 14/05/2022.

WILLIAM, D. Mounce. **Lexico Analítico do Novo Testamento Grego**. Tradução: Daniel Oliveira – São Paulo: Nova Vida, 2013.

[1] Bacharel em Enfermagem pela Unimontes. Especialista em Terapia Intensiva pelas Faculdades São Camilo. Pós-graduando em Teologia do Novo Testamento pelo Seminário Jonathan Edwards. Pastor da Congregação da Igreja Assembleia de Deus de Montes Claros-MG /Vila Ipiranga.

Buscando o Significado das Escrituras

Natanael Diogo Santos[1]

Resumo: O artigo pretende ser uma introdução à hermenêutica bíblica. Em um primeiro momento, apresentamos uma definição do termo. Em seguida apresentamos de modo sintético os métodos de interpretação disponíveis para que se chegue a uma compreensão razoável do texto sagrado.

Palavras-chave: Interpretação. Hermenêutica. Bíblia. Significado.

Abstract: The article intends to be an introduction to biblical hermeneutics. At first, we present a definition of the term. Then we present in a synthetic way the methods of interpretation available in order to arrive at a reasonable understanding of the sacred text.

Key words: Interpretation. hermeneutics. Bible. Meaning.

Introdução

A forma descompromissada de como muitos pregadores pós-modernos interpretam a Palavra leva o cristão a entendê-la de forma errada. E, um dos fatores que causa o tamanho descompromisso é a falta de disposição de examiná-la como convém, e até mesmo também por alguns não terem o compromisso com a veracidade dos textos.

Passar por um texto fingindo que não precisa ser feita uma análise pela hermenêutica, não tem como interpretá-lo de maneira certa. Se o pregador, professor e o pastor não se preocupar em examinar de maneira minuciosa uma equivalente passagem bíblica consequentemente, estes erros refletirão nos púlpitos e uma falsa doutrina mais tarde se difundirá.

Por esse motivo escolheu-se a teoria da hermenêutica que é a ciência que se preocupa em examinar de maneira paulatina com seus métodos e regras para chegar à consumação do significado de um determinado texto deixado pelo seu autor. Ela se encarrega de desvendar a

mensagem para os dias atuais, mas antes disso a hermenêutica faz o leitor entender o significado de épocas distantes para que venha pô-lo em prática para seus dias.

A origem do nome dessa ciência deriva-se do verbo *hermenuō* e do substantivo *hermeneia* que logicamente estes termos se difundiram de um deus da mitologia grega, Hermes, visto como padroeiro dos interpretes. Ao ler as Escrituras é possível constatar este nome no instante em que Paulo e Barnabé após realizar um milagre em um paralisado os moradores daquele lugar passaram a chamar Barnabé de Zeus e Paulo de Hermes já que este trazia a palavra (At 14.12).

Segundo a mitologia, Hermes tinha a capacidade de fazer o incompreendido a ser compreendido da maneira mais inteligente possível. Ele também era visto como o descobridor da linguagem verbal e da escrita e de certo modo foi considerado o deus da literatura e da oratória. Conta-se que Hermes era também visto como o interprete dos deuses, e em especial de Zeus, visto que esta tradição era confirmada na Bíblia (At 14.12).

Conforme esse relato mitológico, em relação Hermes ser o interprete, o verbo *hermeneuō*, passou a representar a palavra *explicar* que leva a entender algo no idioma nativo; da seguinte forma, tem a função também de levar o significado de uma palavra para outra língua onde o atual sentido para o vocábulo é *traduzir*. A expressão verbal, *interpretar*, na língua nacional ora traz o significado de *explicação*, ora de *tradução*. Logo, cujas palavras, *hermenia* e *hermeneuō*, das vezes que são encontradas no texto neotestamentário traz o significado que envolve na maioria dos casos a palavra tradução.

Na versão Almeida Revista e Atualizada o verbo *dihermeneuo* traz *expua-lhes*, na tradução Nova Linguagem de Hoje se encontra *explicar*; na Almeida Revista e Corrigida se acha *explicava-lhes*. Portanto, hermenêutica tem a função de explicar de uma maneira inteligente um texto que em instante se encontra de forma obstruída para o entendimento do leitor.

Outro fator relevante é quando a passagem de João 1. 42 traz a expressão *hermeneueta* que significa “quer dizer” ou “que é interpretado” onde deve ser visto no sentido de *tradução*.

Quando Jesus falou com Simão, disse “[...] tu serás chamado de Cefas (que quer dizer Pedro) ” (Jo.1.42). A locução verbal “quer dizer” é tradução do grego *hermeneuō*. Em certo sentido, uma tradução é uma explicação; é explicar numa língua o que foi expresso em outra. (ZUCK, 1994, p. 21).

A função da hermenêutica não é apenas explicar algo para alguém no seu próprio idioma, mas ela se torna útil também para explicar para outro idioma, onde foi o caso de Jesus usar a expressão verbal *hermeneuetai* (quer dizer) como sentido de traduzir o termo Cefas, que é um nome semítico para o nome grego, Pedro.

A hermenêutica não é apenas usada secularmente, mas é a ciência, a arte e a disciplina de interpretação. Onde também se preocupa em estudar os textos da Bíblia Sagrada. Hermenêutica como ciência mostra – se com regras e princípios, examina as leis do pensamento e da linguagem fazendo os resultados desejados. Como arte é mais levada para o modo exegético onde se lida mais com a verificação de uma passagem usando estas regras e princípios de uma maneira mais prática para o entendimento de um assunto mais complexo.

“Considera-se a hermenêutica como ciência porque ela tem normas, ou regras, e essas podem ser classificadas num sistema ordenado. É considerada como arte porque a comunicação é flexível, e, portanto, uma aplicação mecânica e rígida das regras às vezes distorcerá o verdadeiro sentido de uma comunicação. Exige-se do bom interprete que ele aprenda as regras da hermenêutica bem como a arte de aplica-las” (VIRKLER, 2007, p. 9).

As suas regras e métodos quando exigidas para a compreensão dos textos é feita de maneira crítica e sistemática. Essa forma mais racional, sistemática, metódica e crítica para se chegar ao sentido real do texto deixado pelo seu autor. Definem-se de Histórico – Gramatical. A palavra crítica traz a ideia de justificação de opiniões, pois, essa forma mais certa de aplicar a esta palavra, porquanto, esta justificação vem acompanhada por um conjunto de regras que determinará a compreensão dos textos sagrados. E, as partes que formam este conjunto são as formas lexicografia (são as palavras que tem o significado no referente contexto), gramatical (são as palavras se relacionam uma com as outras em meio a um texto), histórica (são referências históricas que se tornam indiretas em meio às palavras do texto), geográfica (o lugar e a situação do ambiente onde o autor se encontrava quando escreveu o texto específico), teológica (é a função que definirá a extensão da doutrina das palavras que compõem um determinado texto).

Alguns cristãos se gabam por dizer que tem o Espírito Santo para orientá-los na interpretação bíblica por meio da oração, mas ao mesmo tempo se esquecem de algo, “Ele não ajuda indolente”, ou seja, o Espírito Santo não ajuda aqueles que não buscam em exames profundos na sua Palavra. Porque se o leitor buscar, se esmerilar e enxergar os textos de

forma sistemática para ter uma correta interpretação, sem nem uma sombra de dúvida ele terá o Espírito para ajudá-lo.

Se até mesmo um descrente da Palavra fazer o mesmo esforço em seguir o Histórico-Gramatical ele terá a capacidade de interpretar os textos sagrados de forma correta. O problema será a dificuldade que ele terá para aceitar e seguir os princípios da Palavra de Deus.

Daí que os incrédulos não *conhecem* o significado pleno do ensino bíblico, não porque esse significado não esteja a eles disponível nas palavras do texto, mas porque se recusam a atuar de acordo e de modo apropriado com as verdades espirituais para suas próprias vidas” (STEIN, 2007, 21).

É bem verdade que Paulo frisou que “o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe é loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente” (ICo 1.14). Dá, porém, o parecer que o homem descrente da inspiração da Palavra nunca conseguirá discernir o verdadeiro significado dos textos sagrados. Da mesma maneira que Paulo havia confirmado que as coisas espirituais são “loucura” para o homem natural, por outro lado, da mesma forma e não diferente também ele havia dito que a sabedoria deste mundo é loucura para Deus (ICo 3.19). Que de certo modo Ele a compreende e\ou a entende o seu significado. O que realmente Deus não faz é aceitar aquilo que mundo chama de sabedoria isso porque a tem como loucura.

Não sendo diferente o homem natural com os princípios e regras da hermenêutica conseguirá entender a Palavra de Deus, o que realmente ele não faz é aceitá-la, isso porque também a tem como loucura. Contudo, o que levará o incrédulo a crer na revelação da equivalente Palavra é a pessoa do Espírito Santo de Deus.

1. Modos para a interpretação

A interpretação literal é deferente do sentido de interpretação alegórica ou espiritualizado. O leitor tem o objetivo buscar o verdadeiro sentido deixado pelo o autor. Para chegar a este ponto antes ele deve seguir estes princípios: estudar de forma sistemático e metódico a um texto, valendo - se assim de modos hermenêuticos de como fazer uso da gramática, léxicos, da geografia, da história, do contexto, da normalidade das palavras, da autoria, da exegese, da objetividade do texto e tudo isso deve ser envolvido pela oração (At 6.

4). Estes princípios seriam o meio para alcançar o verdadeiro sentido de uma passagem bíblica.

Para analisar corretamente a intenção do autor, antes é possível examinar as suas palavras de forma normal, ou seja, o leitor vai passar a ver as tais de maneira comum, isso porque não lhe tem nada de estranho. Elas não devem ser vistas de forma espiritual (alegórica) senão assim estará tratando cada palavra e letras que constitui um texto que tem em si o sentido normal isso dentro do seu mundo histórico, como alegorias. Porque se continuar com o tal procedimento estar – se - á cometendo os mesmos erros de Agostinho e Orígenes. Apesar de Agostinho (354-430) frisar a importância da interpretação literal e sua fundamentação para concluir o real significado de um texto bíblico, ele mais tarde preferiu adotar a interpretação alegórica. Uma interpretação que revela totalmente o significado fora do padrão interessado pelo autor. Gênesis 1.3, versículo que fala da separação entre as trevas e a luz é um modelo de interpretação feita por ele, veja: “de nossa parte nós entendemos são duas sociedades de anjos – uma que desfruta de Deus, outra que se incha de orgulho” (GEILSER, 2010, p. 832). Pois, estes tinham por trás de cada palavra da Bíblia um espírito de significado especial para o leitor.

O modo exegético é obrigatório para todo aquele que deseja conhecer o sentido do texto na sua forma real. A exegese sendo outro princípio da hermenêutica terá o cuidado de examinar o texto das Escrituras de forma crítica para definir uma interpretação que cabe naquilo que o autor quis transmitir.

A palavra composta, exegese, se define com os seguintes caracteres grego *exegeomai* onde esse termo é encontrado em algumas passagens da Bíblia como: Lc 24.34; At 10.8; 15.12,14; 21.19; Jo 1.18.

Esse termo composto até então se ver na sua formação como prefixo a preposição *ex* que significa (dentro de). Entretanto, não se estuda o texto exegeticamente para dentro, ou seja, não pode compreendê-lo ou interpretá-lo da forma que o estudante quer que ele signifique.

Gramaticalmente a preposição *ex* está emprestando o seu significado ao verbo *egeomai*. Verbo este que significa conduzir. Assim que a preposição *ex* emprestar o seu significado ao verbo ela terá o seguinte significado: *fora de; para fora de*. Por conseguinte, esta palavra composta literalmente significa *conduzir para fora*.

Portanto, o decodificador ao examinar o texto não colocará o seu entendimento ou opinião dentro dele, pelo contrário o leitor conduzirá para fora o real sentido do texto para

sua compreensão ou entendimento. Visto que, o texto é o que expressa à consciência do autor. Contudo, é o que determinará o significado ao leitor. Em síntese, exegese significa narrar o texto na sua forma original.

Visto que, o contexto histórico é outra parte que deve ser usado para interpretar o texto no seu espaço literal. Sem demora, o mundo da época em que o autor pertencia terá que ser examinado, que conseqüentemente se saberá por que o autor se expressou de uma determinada forma, ou por que escreveu certa palavra e que sentido com qual queria dizer com aquele termo. Depois disto o interprete poderá fazer uma aplicação no seu presente tempo.

Com que fará também o texto ser interpretado na sua forma real e \ ou literal é a forma gramatical, à proporção que esse princípio da hermenêutica for usado, chegar-se-á a verdadeira interpretação de um determinado texto, isso porque, as classes de palavras e sintaxe abrange todo o conteúdo de um texto.

2. Literal e alegórico

A Bíblia para os cristãos é considerada um Livro Sagrado, livro este, que a teologia o define como uma revelação especial de Deus para o seu povo em relação ao cumprimento do seu plano. A Bíblia não contém apenas profecias cumpridas, visto que ainda há profecias que são sombras, mas em um curto espaço de tempo se tornarão realidades. Depois que estas profecias se concretizarem todo o projeto de Deus preparado desde a fundação do mundo terá chegado ao fim.

Cristo veio a terra para cumprir as Antigas Escrituras, isto é fato. Ele sempre lembrou aos seus séquitos a este respeito (Jo 5.39). Quando o Mestre cumpriu o que os antigos profetas vaticinaram, que foi morrer e ressuscitar segundo as Escrituras (ICo 15.1-4), seus discípulos continuaram com o mesmo ensinamento, que Cristo realmente era o cumprimento das tais.

Com a continuidade da disseminação dos ensinamentos de Cristo por meio dos discípulos, a comunidade cristã foi formada, com isso não demorou muito para os judeus praticantes do judaísmo perseguirem os cristãos com perguntas capciosas como esta: se os cristãos não praticavam a Lei, então por que ao mesmo tempo usavam as Antigas Escrituras como regra de fé? Os cristãos em defesa da fé apresentavam as promessas feitas no Antigo Testamento referentes ao Cristo. O que estava também no mesmo curso pressionando o cristianismo era o gnosticismo, uma seita perigosa, conforme dizia que o Deus da Antiga Aliança não era o

mesmo da Nova. Ela interrogava: por que razão à comunidade cristã continuava com as Antigas Escrituras se esse Deus não tinha nada a haver com o Cristo? Em resposta os cristãos lhes falavam que o Antigo e o Novo Testamento eram uni e harmônico.

Enquanto, os ataques externos diziam que o Antigo e Novo Testamento tinham seus próprios mundos históricos, os cristãos em defesa os harmonizavam. Devido a isso surgiram duas escolas: uma interpretava a Bíblia de forma literal e a outra de maneira alegórica ou espiritual.

A escola Alexandrina adotou a técnica de interpretar a Palavra de forma alegórica.

Orígenes, embora fosse posteriormente condenado com um herege estabeleceu os alicerces da interpretação alegórica, que passaria a dominar a igreja ocidental durante muitos séculos. Tanto a alegoria quanto a sua “prima” tipologia, admitia que o escritor do Antigo Testamento não tivesse consciência daquilo que escrevia, e que o texto continuava sendo um mistério que não poderia ser compreendido até que Jesus e os escritores do Novo Testamento aparecessem em cena [...]” (FEE; PACKER *et al.* 2012, p.44).

O Pai de Orígenes, Leônidas, foi professor em Alexandria, possivelmente ensinou o seu filho como interpretar as Escrituras; Orígenes se equivocou ao dizer que os antigos escritores não tinham a consciência do que escreviam para seu público. Contudo, não se deve concordar com essa interpretação não literal, porque literalmente falando os escritores sempre escreviam para o contexto da sua época, logo, sim eles tinham a consciência do que escreviam. Todavia, isso não significa também que no Antigo Testamento não tenha profecias referentes à Cristo, muito pelo contrário, as três divisões da Bíblia Hebraica, *Torá, Navyim e Ketuvyim* dão referência a respeito da vinda do Filho de Deus (Lc 24.44).

O que é preciso nessa perspectiva é ser um pouco mais crítico em relação à interpretação das profecias em especial em sua particularidade, ou seja, ao interpretar as seguintes profecias se deve separá-las e enquadrá-las nos seus devidos mundos históricos particulares.

Escola Antioquia já tinha a interpretação literal como primária, onde a forma literal, gramatical e histórica de interpretação das Escrituras Sagradas era defendida por esta escola. Visto que assim, saberia a verdadeira intenção do autor. A Bíblia é o livro que traz consigo diferentes literaturas, já que, são classificadas de gênero literário, que ao interpretá-la dentro de cada procedimento particular exigido de cada um deles se saberia o real significado que está por trás de cada uma destas linguagens que os autores editaram. O leitor tem por

obrigação de saber qual gênero que está lendo para assim, poder interpretar da forma correta, se não pelo contrário fará uma péssima interpretação.

Esse conjunto de livros, denominado Bíblia, foi escrito em diferentes épocas e por diversos autores, no entanto, o inspirador era um só, o Espírito Santo. Sobretudo, Ele os a inspiravam de acordo com a necessidade e o estado dos leitores ou público.

Esses homens considerados sagrados eram usados segundo as suas capacidades, mas isso não significa que por alguns não serem eruditos não tem porque desconfiar do gênero que eles escolheram para transmitir a revelação de Deus.

3. Gênero literário

Os diferentes gêneros literários inseridos na Bíblia, no entanto, têm o mesmo objetivo, que é orientar o homem para uma vida que realmente agrade a Deus. E, sobre isso cabe o leitor ter a disposição e o cuidado de examinar de maneira particular cada linguagem literária escolhida pelo autor, porque só assim poderá ter essa correta orientação.

Seria um grande absurdo tomar relatos históricos, alegorias, provérbios, leis, sermões, orações cartas, cânticos (poesia), visões e outros tipos literários pertencentes aos mais diversos gêneros utilizados na Bíblia como se fossem todos possíveis da mesma abordagem na hora da interpretação. Cada gênero deve ser identificado e tratado dentro das suas características específicas. Assim haverá maior segurança na busca do verdadeiro significado. (GUSSO, 2008, p. 2014)

A Bíblia através desses gêneros literários revela emoções e informações, que os hermenêuticos definem a primeira de “não referencial” e a segunda de “referencial”. A não referencial procura transmitir algo de maneira figurada, enquanto a outra fornece as informações numa linguagem literal.

Através desses seguintes tipos de linguagens os textos sagrados da Bíblia penetram a “mente e coração”. As narrativas penetram a mente, o exemplo disso são os livros históricos que traz uma roupagem sobre a história, geografia e a cultura, enquanto as poesias penetram o coração, assim revela as emoções dos autores e provoca emoções nos leitores.

A Bíblia é o livro que traz consigo diferentes literaturas, já que, são classificadas de gênero literário, que ao interpretá-la dentro de cada procedimento particular exigido de cada um deles se saberia o real significado que está por trás de cada uma destas linguagens que os

autores editaram. O leitor tem por obrigação de saber qual gênero que está lendo para assim, poder interpretar da forma correta, se não pelo contrário fará uma péssima interpretação.

4. O literal não fere a implicação

Os escritores sagrados relacionavam certas passagens do Novo Testamento com outras do Antigo. Como por exemplo, Mateus relacionou o caso do capítulo sete de Isaías com o nascimento virginal de Jesus. Mas, na verdade este texto sendo analisado pelo método Histórico - Gramatical se perceberá que a virgem deu à luz a este menino ainda nos tempos de Isaías. E a forma que Mateus usa o Antigo Testamento para fundamentar o nascimento de Cristo, não é de forma interpretativa, mas implicativa. Que aparentemente nestes seguintes pontos será percebido que a hermenêutica não fere a implicação. De forma que, a implicação não é uma interpretação alegórica, mas é um significado que é tirado pelo leitor no padrão que se encontra o texto deixado pelo autor.

A Bíblia apesar de ser um livro histórico e deve ser estudada no sentido normal das palavras e em meio de uma perspectiva histórica, o leitor precisa entender que ela tem uma dupla autoria (*sensus Plenium*). Que traz a ideia de um duplo significado, como por exemplo, Isaías profetizou o nascimento de um menino e de certa forma o profeta tinha conhecia que profetizou para seus conterrâneos. Espírito Santo além de trazer conscientemente esta profecia para os contemporâneos do profeta, Ele tinha também a intenção de anunciar conscientemente essa profecia para os dias futuros, que no caso viera se cumprir no nascimento virginal de Cristo Jesus, pelo Deus resolveria o problema do pecado na vida dos homens.

CONCLUSÃO

O exegeta Gordon (2012) certa vez em um domingo de manhã não foi a igreja por estar doente. Ao preferir ficar em casa ligou o rádio onde estava passando um programa evangélico. Quando de repente um pregador renomado com a oportunidade fez uma leitura em um determinado texto da Primeira Epístola aos Coríntios, e no discorrer da sua mensagem Fee percebeu que o pregador falou até a verdade, mas o erro dele foi porque não usou o contexto do texto que foi lido. E, assim, o ouvinte nunca poderia saber o que realmente o apóstolo Paulo quis passar para os irmãos de Corinto.

Por isso que, o interprete ou estudante deve sempre ser fiel à pretensão desejada do autor, porque se aplicar textos isolados dentro de um contexto que não tem nada a ver, estará ensinando o ouvinte e/ou leitor a entender a Palavra de modo errado. Como do mesmo modo o leitor nunca deve interpretar o texto a partir do que ele acha que o texto tenha quer dizer, pois, o texto não é interpretado no âmbito do subjetivismo, como aponta a pós-modernidade, mas a interpretação deve ser vista e interpretada dentro do sentido desejado pelo autor, ou seja, a interpretação deve ser objetiva.

No estudo da Bíblia, a tarefa do exegeta é determinar tão intimamente quanto possível o que Deus queria dizer em determinada passagem, e não o que ela significa para mim. Se aceitamos o ponto de vista de que o sentido de um texto é o que ele significa para mim, então a palavra de Deus pode ter tantos significados quantos forem os seus leitores. Também não temos motivos algum para dizer que a interpretação ortodoxa de uma passagem é mais válida do que uma interpretação herética: na verdade, a distinção entre interpretações ortodoxas e heréticas já não fará sentido (VIRKLER, 2007, p. 16).

A interpretação literal é a maneira de ser responsável tanto para com Deus como para o ouvinte e/ou leitor. Pois à medida que se escreve um texto, tem – se a pretensão de que o leitor venha a lê-lo e interpretá-lo na maior naturalidade do possível para que saiba o que realmente o que foi desejado passar. Até mesmo os desconstrucionistas, que adotam uma interpretação subjetiva, quando escrevem desejam que os leitores entendam a sua desconstrução dentro de uma visão objetiva. Do mesmo modo eles mesmo admitem que o significado absoluto, porque a partir do momento que eles afirmam que o texto deve ser interpretado dentro de uma visão subjetiva, os desconstrucionistas já declaram o absolutismo geral da interpretação. Portanto, não existe interpretação subjetiva, mas ela deve ser sempre objetiva no melhor sentido da palavra.

Deus não é diferente. Este conceito foi subtraído pela maneira que Ele desvendou os seus desígnios, que não foi na sua linguagem, mas na linguagem humana. Logo, se o Senhor revelou a sua Palavra ao alcance da compreensão da inteligência humana é porque não queria que fizesse complicações ao interpretá-la, mas que a compreendesse da forma em que Ele realmente a deixou.

Para anunciar a Palavra de forma pura, antes cabe interpretá-la de um jeito que seu significado não fique impuro. Então, o que o cristão precisa fazer para interpretar a Palavra da maneira mais pura do possível?

É ter sempre à disposição e curiosidade em conhecer a respeito dos textos sagrados. Outra ótima solução seria procurar também bons livros de hermenêutica, exegese, gramática de hebraico e grego bíblico e bons comentários bíblicos. Desta forma não tem como alguém não ser um grande interprete da Palavra. Há, o leitor nunca deve se esquecer de envolver suas pesquisas no envelope da oração.

Portanto, espera – se que o conhecimento adquirido por meio dos estudos exaustivos seja para servir mais ainda ao Senhor e, nunca o tenha como jactância e ostentação como se quisesse ser melhor do que alguém, mas use este saber para levar o ensino da Palavra, porque ela interpretada e ensinada com mansidão e humildade não frustrará ninguém, porém irá impactar a vida daqueles que não a conhece (IITm. 2.24, 25; ITm.3.15,16).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO, Costa Esdras. **Hermenêutica. Fácil e Descomplicada.** Como Interpretar a Bíblia de Mneira Prática e Eficaz. Rio de Janeiro: CPADA, 2013.

CARSON, D.A. **Os Perigos da Interpretação Bíblica.** São Paulo: Ed. Nova Vida, 2001.

DOCKERY, S. David. **Hermenêutica Contemporânea. À Luz da Igreja Primitiva.** São Paulo: Editora Vida, 2005.

FEE, Gordon; PARCKER, J.I.; PETERSON, Eugene; GAY, Craig; WILKINSON, Loren;

HOUSTON, James. **Hermenêutica: Uma Passagem Multidisciplinar da Leitura Bíblica.** São Paulo: Ed. Shedd, 2012.

GRASSMICK, D. John. **Exegese do Novo Testamento: Do Texto ao Púlpito.** São Paulo: Ed. Shedd, 2009.

GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática: Pecado, Salvação, A igreja, As Últimas Coisas.** Rio de Janeiro, 2010.

GOMES, Osiel. **Mais Palavras, Menos Emocionalismo.** Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

JUNIOR, Kaiser C. Walter. **Pregando e Ensinando a Partir do Antigo Testamento.** Um Guia para a Igreja. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

HOUSTON, James. **Hermenêutica: Uma Passagem Multidisciplinar da Leitura Bíblica:** São Paulo: Shedd, 2012.

STEIN, Robert H. **Guia Básico para a Interpretação da Bíblia:** Interpretando Conforme as Regras: Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

STUART, Douglas. Fee, Gordon. D. **Manual de Exegese Bíblica:** Antigo e Novo Testamento: São Paulo: Vida Nova, 2008.

_____, **Entendes o Que Lês?** Um Guia para Entender a Bíblia com Auxílio da Exegese e da Hermenêutica. Ed. 3ª. São Paulo: Vida Nova, 2011.

VANHOOZER, Kevin. Há um Significado Neste Texto? **Interpretação Bíblica: Os enfoques Contemporâneos.** São Paulo: Editora Vida, 2005.

VINKLER, Henry. **Hermenêutica Avançada.** Princípios e Processos de Interpretação Bíblicos. São Paulo: Vida, 2007.

ZUCK, Roy. B. **A Interpretação Bíblica:** Meios de descobrir a verdade da Bíblia: São Paulo: Vida Nova, 1994.

[1] Pós-graduando em Teologia do Novo Testamento pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. Pastor Auxiliar da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Coroatá-MA, Professor de Teologia e Escritor.