



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS

Volume IV · Número 3 · 2024



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 4, n. 3
(Dezembro de 2024)

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

Quadrimestral ISSN 2763-8561

Corpo editorial

Diretor Geral: Pr. Thomas Magnum

Editor-Chefe: Prof. Jairo Rivaldo

Pareceristas: Especialistas, Mestres e Doutores.

Design Editorial: Stephan de Oliveira

Nota

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

Os artigos e suas posições (interpretações) teológicas não refletem necessariamente a posição e/ou a confessionalidade do Seminário Teológico Jonathan Edwards, sendo, portanto, de inteira responsabilidade dos seus autores

Endereço para correspondência

Revista Teológica Jonathan Edwards Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

SUMÁRIO

- 05** Aspecto Verbal no Grego do Novo Testamento
Lucas Luciano de Araujo
- 29** O “ladroão” na cruz e o decisionismo evangélico: uma crítica histórico-social
Alisson Pedrosa da Silva Fontes
- 55** A Impossibilidade do Pluralismo Religioso no Discurso Teológico
Paulo Francisco Ribeiro de Carvalho
- 62** A relação entre a Fé e a Razão: a teologia natural de Tomás de Aquino
Francisco Luan da Silva
- 76** O uso dos salmos no antigo Israel e na comunidade de Qumran
Douglas Alves de Sousa
- 103** Em defesa da Lei Natural
Wladyslaw Kreinski
- 114** Logan: uma análise teo-referente do legado e da esperança
Francisco Macena da Costa
- 129** Ensaio sobre a fundamentação da presença cristã no campo do político:
Cristo como modelo apolítico
Gustavo Felipe da Silva

151 Pequenas igrejas, grandes negócios: ideias sobre as ideias do neopentecostalismo

Luís Fernando de Souza Alves

Isaias Lobão Pereira Junior

André Luiz Mendes Athayde

RESENHA

170 STAPLES, Jason A. The idea of Israel in Second Temple Judaism: A New Theory of People, Exile and Israelite identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

Raul Victor de Rezende Santana

Aspecto Verbal no Grego do Novo Testamento

Lucas Luciano de Araujo¹

Resumo: O propósito desse artigo é fazer uma introdução à teoria do aspecto verbal sob a premissa do Novo Testamento. O aspecto verbal surge como um rompimento à maneira antiga de se entender o sistema verbal grego que é baseada no *Aktionsart*. A compreensão do novo paradigma tem imensas contribuições para a exegese do Novo Testamento, tanto pelo provimento de maior nuance interpretativa quanto pelo afastamento de gafes linguísticos.

Palavras-chave: Aspecto Verbal. Grego. Novo Testamento. Aktionsart.

Abstract: The purpose of this article is to introduce the verbal aspect theory from the New Testament perspective. The verbal aspect emerges as a break with the old way of understanding the Greek verbal system that is based on *Aktionsart*. Understanding the new paradigm has immense contributions to the exegesis of the New Testament, both by providing greater interpretative nuance and by avoiding linguistic blunders.

Key-words: Verbal Aspect. Greek. New Testament. Aktionsart.

1. Introdução

É imprescindível que nos aprofundemos na língua original do Novo Testamento se queremos entender sua mensagem precisamente em primeira mão. Estar por dentro das discussões relacionadas ao grego é importante e sua área de maior avanço e engajamento dos últimos 30 anos é a teoria do aspecto verbal. Como diz Porter “aqueles que não incluem análise do aspecto verbal [...] nos seus estudos do texto grego não estão satisfatoriamente examinando o Novo Testamento Grego”². No entanto, sua literatura é complexa e inacessível, principalmente àqueles que tem o português como sua única língua de leitura. Desse modo, o propósito desse artigo é fazer uma introdução à teoria do aspecto verbal sob a ótica do Novo Testamento.

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador científico, participante do Grupo de Pesquisa Justiça e Democracia e monitor bolsista da disciplina de Filosofia do Direito, todos concentrados na UFMG. Membro do Grupo de Estudos Avançados em Novo Testamento Ginosko do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Contato: lucas.araujo5@outlook.com

² Stanley Porter, *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice* (Grand Rapids: Baker, 2015), p. 199.

Uma boa introdução a uma teoria deve conter sua definição, sua história de desenvolvimento e sua utilidade prática. Esse artigo é estruturado sobre as 3 colunas. Primeiro, definiremos aspecto verbal e falaremos dos aspectos existentes. Em seguida, discorreremos brevemente sobre a história da pesquisa recente (desde o séc. XX) e abordaremos os debates originados dela. Por fim, analisaremos como o aspecto verbal pode ser útil para exegese do Novo Testamento através da proeminência discursiva.

2. O que é aspecto verbal?

Antes de definirmos aspecto verbal, precisamos inserir seu surgimento no contexto dos estudos dominantes sobre o tempo verbal da língua grega. Embora a teoria possa parecer nova, ela floresce a partir de insatisfações recorrentes. Por isso devemos observar, pelo menos a partir do século 18, qual tem sido a visão tradicional sobre o tempo verbal grego.

2.1. A visão tradicional sobre o sistema verbal grego

As línguas são diferentes. É errado estudar uma língua sob a ótica e premissa de outra. Durante o período racionalista (séc. 17-19), pela influência do latim, estudiosos da língua grega afirmaram que tempo e formas-verbais são correspondentes. Pensava-se que para expressar uma ação no tempo passado, as formas usadas devem ser o aoristo, o imperfeito, e o mais-que-perfeito; para uma ação no tempo presente, a forma do presente e do perfeito; e para uma ação no futuro, a forma do futuro. O resultado era um sistema verbal completamente baseado no tempo.

Contudo, existem inúmeras exceções na língua grega. Há diversos verbos na forma do presente se referindo ao passado, como há verbos na forma do aoristo se referindo ao presente – e até mesmo ao futuro. Além disso, há exemplos de diferentes formas temporais usadas no mesmo contexto temporal.

A forma do tempo presente se referindo a diferentes contextos temporais³:

Mt 8:25: κύριε . . . ἀπολλύμεθα (“Senhor . . . *nós estamos perecendo*,” presente)

Mc 11:27: Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα (“e *eles voltaram* para Jerusalém,” passado)

³ Stanley E. Porter. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, (New York, United States of America: Peter Lang Verlag, 1989), p.75.

Mt 26:18: πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου (“com você, *eu farei* a Páscoa com meus discípulos,” futuro)

2 Cor 9:7: ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ θεός (“Pois Deus *ama* um alegre doador,” temporariamente aberto)

Diferentes formas verbais usadas no mesmo contexto temporal⁴:

Lc 21:10: Τότε ἔλεγεν αὐτοῖς (“Então *ele disse* a eles,” imperfeito)

Lc 20:41: Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς (“e *ele disse* a eles,” aoristo)

At 20:38: τῷ λόγῳ ᾧ εἰρήκει, (“foi a palavra que *ele falou*” perfeito)

Mc 5:19: ἀλλὰ λέγει αὐτῷ (“mas *ele disse* a eles,” presente)

Até mesmo a forma verbal do aoristo sendo usado para o futuro⁵:

Jo 17.14,18: ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς... καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον (“o mundo *irá* vos odiar... eu *vou enviá-los* ao mundo”, futuro)⁶

Jd 14: ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἀγίαις μυριάσιν αὐτοῦ (“veja, o Senhor *virá* com miríades de seus santos”, futuro)

A quantidade de exceções era enorme. Se uma mesma forma verbal pode se referir a diferentes contextos temporais e diferentes formas verbais podem se referir ao mesmo contexto verbal, parece convincente a afirmação de que o significado dessas formas verbais é outro que não seja o tempo⁷. É nesse contexto que surgem desvios

⁴ Idem, p. 83.

⁵ Ibid. p. 75 e p.78-79 para a justificação dos verbos se referirem ao futuro.

⁶ Algumas traduções trazem ambos os verbos como se referindo ao passado. Provavelmente isso se deva ao entendimento tradicional da importância que o contexto temporal tem na semântica do aoristo – justamente algo que a teoria do aspecto verbal visa corrigir. Veja D.A. Carson, *O Comentário de João* (São Paulo: Shedd Publicações, 2007), p. 558, nota de rodapé 69, e p. 567.

⁷ Rodney J. Decker. *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect* (New York: Peter Lang Inc, 2001), p. 34.

como o “presente histórico”⁸. A maneira como se entendia o sistema verbal grego se demonstrava insuficiente e outra proposta foi buscada.

Os estudiosos no século 19, para explicar as formas verbais, formularam aquilo que conhecemos por *Aktionsart* (‘tipo de ação’ em alemão). O modelo funcionava juntamente com o de tempo. A ideia era que as formas verbais comunicavam tanto o tempo da ação, “*quando ocorreu*” (no indicativo), quanto o tipo de ação, “*como ocorreu*” (em todo o resto). As formas verbais, portanto, além de comunicar o tempo, nos diziam a maneira como uma ação ocorria. Por exemplo, o aoristo indica uma ação pontilínear, que começou e terminou, no tempo passado. A forma do presente indica uma ação contínua, progressiva. O perfeito, uma ação que ocorreu e terminou no passado, mas cujos resultados afetam o presente.

Essa tem sido a explicação dominante⁹ da maioria das gramáticas, comentários e cursos de grego. Diversos sermões exemplificam esse paradigma das formas verbais. Entretanto, embora seja a abordagem tradicional, ela tem sido desafiada nos últimos 30 anos. À luz do advento da linguística moderna e do tratamento sincrônico de uma língua (i.e. estudar o grego nos seus próprios termos, e não nos termos do latim), a teoria dominante tem sido substituída por um modelo conhecido como aspecto verbal.

2.2. Definição

Aspecto vem da palavra francesa *aspect*, que significa ‘ponto de vista’. A ideia é que as formas verbais não indicam primariamente *tempo da ação* (ver debate em 5.3) nem *o tipo de ação* (*Aktionsart*), mas sim *como o autor resolve conceber ou ver a ação*. Aspecto se refere à perspectiva do autor sobre a ação. Segundo Porter: “Aspecto verbal é definido como uma categoria semântica (significado) pela qual o orador ou o escritor gramaticaliza (i.e., representa um sentido ao escolher uma forma verbal) uma

⁸ “presente histórico” é a explicação tradicional para quando a forma do presente era usada para se referir a eventos no passado em narrativas. Alguns argumentam que a intenção do autor era colocar o ouvinte dentro de narrativas passadas. Para uma discussão, veja David Mathewson; Elodie Emig, *Intermediate Greek Grammar: Syntax for Students of the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), p. 126-127.

⁹ Embora dominante atualmente, não o é desde sempre. Há a concepção errada de que os defensores do aspecto verbal descobriram algo totalmente novo que estivera escondido há 2000 anos. A posição tradicional, portanto, parece ser mais segura. Contudo, isso manifesta certa ignorância quanto a história do estudo da língua grega. Gramáticos do séc. II (os estoicos) já demonstravam um contorno aspectual do sistema verbal grego. Veja Porter, 1989, p. 17-22; 84-86.

perspectiva de uma ação pela seleção de uma forma-verbal específica no sistema-verbal”¹⁰.

De acordo com Fanning, “aspecto é a categoria na gramática do verbo que reflete *o foco* ou *o ponto de vista do autor* com relação à ação ou condição à qual o verbo descreve”¹¹. Mais uma vez, Campbell diz que aspecto verbal “se refere a maneira pela qual verbos são usados para ver uma ação ou estado”¹².

Um importante princípio linguístico é que escolha implica em significado. E segundo Mathewson, “Ao escolher uma forma verbal”, seja essa escolha consciente ou não, “o autor escolhe ver a ação de um jeito específico”¹³. Dessa maneira, existe uma relação implícita entre a ação descrita e o ponto de referência no qual ela é vista¹⁴.

Perceba que o aspecto tem natureza perspectiva e subjetiva, uma vez que depende do autor. As maneiras como o autor pode escolher enxergar uma ação por meio das formas verbais ficarão mais claras quando vermos os aspectos mais abaixo e alguns exemplos. Por enquanto, precisamos delinear uma distinção frequentemente confundida entre aspecto verbal e *Aktionsart*.

2.3. Aspecto Verbal x *Aktionsart*

Embora já se tenha feito considerável avanço nos estudos de aspecto verbal, muitos autores oscilam entre *Aktionsart* e aspecto verbal sem nenhuma dificuldade, indicando uma confusão quanto aos modelos.

Johannes Bergmann, em sua gramática antiga, parece ser um exemplo disso. Ele diz que a “função principal do tempo verbal em grego é expressar o aspecto, i.e. *a qualidade, o estado ou o tipo da ação* [...]” o que, na verdade, se refere a *Aktionsart*. E então, ele diz que “o *aspecto verbal* informa sobre a maneira em que o *narrador subjetivamente* vê a ação”¹⁵, o que se refere ao aspecto de fato.

¹⁰ Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1994), p. 20-21. Em outro momento, Porter dá uma definição mais técnica: “Aspecto verbal grego é uma categoria sintética semântica (realizada na forma de verbos) usada de oposições significativas em uma rede de sistemas de *tense* para gramaticalizar a escolha subjetiva fundamentada do autor da concepção de um processo”. Porter 1989, p. 88. Porter prefere examinar o aspecto como parte de uma rede sistêmica de escolhas em vez de entidades isoladas.

¹¹ Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (Oxford: Clarendon, 1990), p. 84.

¹² Constantine R. Campbell, *Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of New Testament*, *Studies in Biblical Greek* 15 (New York, Peter Lang, 2008), p. 6.

¹³ Mathewson 2016, p.112.

¹⁴ Fanning 1990, p. 85.

¹⁵ Então, ele estranhamente divide os aspectos entre durativo, pontilinear e resultante. Lourenço Rega; Johannes Bergmann. *Noções do Grego Bíblico* (São Paulo: Vida Nova, 2004), p. 25-26.

Em sua gramática mais recente, ele mantém o pensamento: “A função principal do tempo verbal no grego não é indicar *quando* uma ação acontece (se no passado, presente ou futuro), mas *como* ela acontece. Neste caso, o tempo verbal focaliza mais no *aspecto* da questão”¹⁶.

Manuel Alexandre Júnior também parece confundir aspecto verbal e *Aktionsart*. Ele assume a importância secundária que o tempo tem no verbo e a primazia do aspecto. Ele prossegue dizendo que a ação do verbo, portanto, envolve “tempo da ação e *qualidade da ação*”, sendo o papel do aspecto descrever que a ação “é *realizada de determinado modo* – ação durativa ou contínua, ação pontual ou momentânea e ação resultativa ou completa”¹⁷.

Por último, a mistura de paradigmas em Esequias Soares é ainda sem menos nuance. Para ele, aspecto verbal “é o *tipo de ação ou qualidade de ação*, a forma que o verbo assume para expressar *como* e não quando se dá de o fato, também conhecido pela palavra alemã *aktionsart*”¹⁸.

Infelizmente, alguns dos poucos manuais de grego bíblico disponíveis em português revelam certa falta de compreensão entre os paradigmas antigo e novo. Contudo, a distinção está em que, no *Aktionsart*, as formas verbais no grego seriam usadas para demonstrar *como a ação ocorria objetivamente*; enquanto no aspecto verbal, *como o autor percebe a ação subjetivamente*. Carson nos adverte:

Os dois [modelos] estão constantemente confusos. Mesmo onde há reconhecimento formal de que os dois modelos são diferentes (assim o BDF §318 rotula *Aktionsarten* como 'tipos de ação' e aspectos como 'pontos de vista'), essas gramáticas não sentem nenhum constrangimento em atribuir uma forma verbal a um ou ao outro dependendo inteiramente das exigências aparentes do contexto.¹⁹

Repare que, enquanto o modelo de aspecto verbal vincula formas verbais à *perspectiva do autor*, o paradigma antigo vincula as formas verbais ao que *realmente acontece*. O aspecto verbal é a *ponto de vista do autor sobre a ação* (como a ação é

¹⁶ Johannes Bergmann. *Introdução ao Grego Bíblico* (São Paulo: Thomas Nelson, 2024), p. 32. Gusso, autor de outra muito utilizada gramática no Brasil, segue a mesma linha. Veja Antônio Renato Gusso, *Gramática Instrumental do Grego* (São Paulo: Vida Nova, 2009), p. 56.

¹⁷ Exegese do Novo Testamento: Um Guia Básico para o Estudo do Texto Bíblico (São Paulo: Vida Nova, 2016), p. 184.

¹⁸ Gramática Prática de Grego: um Curso Dinâmico para Leitura e Compreensão (São Paulo: Hagnos, 2011), p. 52.

¹⁹ D. A. Carson. “An Introduction to the Porter/Fanning Debate” in *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, ed. Stanley E. Porter; Donald A. Carson (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993). p. 19.

vista), *Aktionsart* é o *tipo de ação* (como a ação acontece)²⁰. O modelo de aspecto verbal é fundamentado *subjetivamente*; o modelo de *Aktionsart*, *objetivamente*²¹.

3. Os Aspectos

A definição sobre aspecto verbal como ponto de vista é um consenso entre os estudiosos. Depois de analisarmos os pontos de concordância, fará mais sentido vermos a história da pesquisa recente (ponto 4) e os pontos de discordância originados por ela (ponto 5). Por enquanto, vale notarmos que também é um consenso que existem pelo menos dois aspectos, e que sua noção é altamente espacial. Ao escolher uma forma verbal, o autor escolhe ver a ação de certa maneira – o que indica seu aspecto.

3.1. Aspecto Perfectivo

Se o ponto de referência no qual o autor escolhe ver a ação é externo, o aspecto será o *perfectivo*, que é gramaticalizado pela forma do aoristo. No aspecto perfectivo, o autor olha para a ação em sua inteireza, como um todo completo (e não completada), como um resumo – sem referência a seu processo, início e fim²². Portanto, o aoristo indica um ponto de vista do exterior, fora da ação.

3.2. Aspecto Imperfectivo

Se o ponto de referência no qual o autor escolhe ver a ação é interno, o aspecto será o *imperfectivo*, que é gramaticalizado pela forma do presente e do imperfeito. No aspecto imperfectivo, o autor olha para a ação como se desenrolando na sua frente, uma ação em progresso, um desenvolvimento²³ – o que *não* implica em uma ação contínua, habitual ou repetida. Dessa maneira, o presente e o imperfeito indicam um ponto de vista interior, uma visão de perto da ação.

3.3. Exemplo do repórter na parada

O exemplo da parada é clássico para se compreender melhor os aspectos²⁴. Imagine uma parada, algo como um desfile, ocorrendo em uma cidade. Há uma repórter

²⁰ Constantine R. Campbell. “Aspect and Tense in New Testament Greek” in *Linguistics and New Testament Greek*, ed. David A. Black; Benjamin L. Merkle. (Grand Rapids: Baker Academic, 2020), p. 38-39.

²¹ Para uma distinção mais rigorosa de aspecto e *Aktionsart*, veja Buist Fanning, “Approaches to Verbal Aspect in the New Testament Greek: Issues in Definition and Method” in *Biblical Greek Language and Linguistics*, p. 48-51.

²² Fanning 1990, p. 97. Veja também Mathewson 2016, p.113.

²³ Fanning 1990, p. 103.

²⁴ Ilustração adaptada por Porter 1989, p. 91.

acompanhando a parada do helicóptero. Ela a está vendo externamente, como um todo completo. A repórter descreve a parada de forma genérica e resumida, sem se importar com seu processo, início e fim. Esse ponto de vista é o aspecto perfectivo. Contudo, se a repórter não vê a parada do helicóptero, mas da arquibancada, seu ponto de vista muda. Ela a vê passando na sua frente, progredindo, à medida que a parada se desenrola. Esse ponto de vista interno é o aspecto imperfectivo. Repare que (1) embora cada aspecto descreva a mesma circunstância, eles têm perspectivas diferentes dela, (2) nenhum aspecto tenta fazer uma descrição objetiva da circunstância, mas sim representar a concepção subjetiva do autor²⁵.

Se o aspecto imperfectivo é indicado pela forma do presente e do imperfecto, qual a diferença entre eles? A resposta para isso está na noção de *remoteness*, um conceito complexo que não pode ser tratado com profundidade aqui. A ideia básica é a seguinte: se a repórter está mais distante, talvez no fundo da arquibancada, e vê a parada de longe, a forma verbal é a do imperfecto. Se a repórter está mais perto, à frente na arquibancada e vê a parada mais próxima, a forma verbal é a do presente. O ponto de vista do imperfecto é imperfectivo e mais remoto; o ponto de vista do presente, imperfectivo e não-remoto²⁶. A forma do perfeito, mais-que-perfeito e futuro são mais controversas e, por isso, serão tratadas adiante.

4. Uma brevíssima história da pesquisa recente

Uma vez que já vimos já vimos a definição de aspecto verbal em contraste com os paradigmas anteriores, é útil que vejamos como essa teoria se desenvolveu ao longo das últimas décadas. Compreendendo seu desenvolvimento e seus contribuintes mais importantes, estaremos aptos para analisarmos os pontos de discordância entre os estudiosos.

4.1. O período inicial

A teoria do aspecto verbal se deparou com muito desenvolvimento no início do século XX, principalmente pelo estudo das línguas eslavas²⁷. Ao que parece, o primeiro encontro significativo entre aspecto verbal e a língua grega se deu pelas mãos de J. Holt

²⁵ Idem.

²⁶ Mathewson 2016, p. 130. Campbell desenvolve um conceito parecido, mas substituindo *não-remoto* por *proximidade*. *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), p. 41-42.

²⁷ Porter 1989, p. 30-32.

(1943)²⁸. Contudo, foi K.L. McKay – cujo foco era grego clássico antes de se voltar ao Novo Testamento – que introduziu o aspecto verbal ao grego do Novo Testamento.

McKay escreveu sobre aspecto verbal pelos próximos 30 anos²⁹ e se tornou cada vez mais assertivo em suas conclusões. Ao longo do tempo, ele minimizou cada vez mais o papel que o tempo tinha na semântica do verbo, até rejeitá-lo completamente em favor da unanimidade do aspecto (veja ponto 5.3). Embora McKay não tenha sido amplamente reconhecido à época, ele plantou a semente da revolução e preparou o caminho para figuras como Stanley Porter e Buist Fanning.

4.2. O período moderno³⁰

Tanto Porter quanto Fanning completaram seu doutorado na Inglaterra na mesma época. Stanler E. Porter publicou sua dissertação de doutorado pela Universidade de Sheffield, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (1989)³¹. Porter, além de teologia, é treinado formalmente em linguística, se tornando o primeiro a aplicar um método linguístico rigoroso à questão do aspecto verbal – a Linguística Sistêmica Funcional, fundada por M.A.K. Halliday.

Buist Fanning publica, pouco depois, sua dissertação de doutorado pela Universidade de Oxford, *Verbal Aspect in New Testament Greek* (1990). Embora um não soubesse da pesquisa simultânea do outro, eles concordam muito entre si – o que é surpreendente e encorajador. Contudo, ainda há uma discordância significativa entre as duas figuras que renderam diversos debates (ver mais abaixo no ponto 5). Fanning é mais conservador em sua proposta e, portanto, mais aceito entre tradicionalistas. Porter é mais revolucionário e controverso. Por não ser tão rigoroso linguisticamente, Fanning

²⁸ J. Holt, *Etudes d'aspect* (Acta Jutlandica Aarskrift for Aarhus Universitet, 15.2; Copenhagen: Universitetsforlaget I Aarhus, 1943).

²⁹ Alguns dos seus trabalhos mais importantes nesse período foram: K.L.McKay, “Further Remarks on the ‘Historical’ Present and Other Phenomena”, *Foundations of Language* 11 (1974); K.L.McKay “On the Perfect and Other Aspects in New Testament Greek Non-Literary Papyri”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 27 (1980).

³⁰ Para uma breve história da pesquisa recente sobre aspecto verbal até sua data de publicação, veja S. E. Porter e A. W. Pitts, “New Testament Greek Language and Linguistics in Recent Research”, *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (2008), p. 215-222.

³¹ Para um excelente resumo da *magnum opus* de Porter, veja Rodney Decker, “The Poor Man’s Porter” A condensation and summarization of Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood by Stanley E. Porter. É interessante que, embora a tese seja revolucionária, ela foi um “plano B”. Porter planejava fazer seu doutorado em Sheffield sobre a hermenêutica do *reader-response*, algo que (felizmente) pareceu ser inviável à época. Então, Anthony Thiselton o apresentou um colega linguista, que fascinou Porter pelo tópico do aspecto verbal.

não recebe muita apreciação de linguistas, – seus apreciadores são em maioria teólogos³² – o que não é o caso de Porter³³.

Foram essas duas figuras que revolucionaram os debates e recolocaram aspecto verbal no mapa desde então. No ano de 1991, na conferência anual da *Society of Biblical Literature* que ocorreu em Kansas City, uma sessão foi dedicada à discussão dos recentes livros de Porter e Fanning, com um artigo de cada, duas respostas e uma introdução³⁴ – gerando o conhecido *Porter/Fanning Debate*. Tamanha a importância de ambos, que os estudiosos subsequentes passam a se posicionar de acordo com Fanning ou Porter nos debates.

Em seguida, temos as importantes contribuições de K.L.McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach* (1993); Mari Broman Olsen, *A Semantic and Pragmatic Model of Lexical and Grammatical Aspect* (1997); Rodney Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect* (2001); T.V. Evans, *Verb Syntax in the Greek Pentateuch: Natural Greek Usage and Hebrew Interference* (2001); Constantine R. Campbell, que veio a se tornar um dos principais expoentes do debate, *Verbal Aspect, Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of New Testament* (2007); David L. Mathewson, *Verbal Aspect in the book of Revelation: The Function of the Greek Verb Tenses in John's Apocalypse* (2010).

Em 2013, na conferência anual da Society of Biblical Literature em Baltimore, Porter, Fanning e Campbell se engajaram em um intenso debate sobre a forma verbal do perfeito e seu aspecto. Mais de 600 acadêmicos compareceram à sessão que, quase uma década depois, gerou um volume editado por D.A. Carson³⁵.

Em 2015 ocorreu a *Linguistics and the Greek Verb Conference*, na Universidade de Cambridge. Conduzidos por Steven Runge, uma série de acadêmicos

³² Em uma aula de exegese do Dr. Tom Schreiner (setembro de 2023), eu o perguntei pessoalmente sua opinião acerca do modelo de aspecto verbal do Stanley Porter. Ele respondeu que, na década de 90, todos pareciam convencidos pela sua teoria, mas com o tempo, os teólogos foram tendendo ao lado do Fanning. Essa é também a perspectiva do professor uma vez que ele se intitula como “tradicionalista em seu grego”. Tive a mesma conversa com o Dr. Jarvis Williams e o Dr. Robert Plummer à época, cujas respostas foram no mesmo sentido.

³³ Constantine R. Campbell, *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), p. 29-30.

³⁴ Os 5 artigos vieram a ser publicados como a Parte I do livro *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*, ed. Stanley E. Porter; Donald A. Carson (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), p. 18-82.

³⁵ Os três, com incentivo de Carson, concordaram em reunir suas contribuições em um livro onde se teria maior espaço para interação e debate entre os autores. Veja *The Perfect Storm: Critical Discussion of the Semantics of the Greek Perfect Tense under Aspect*, ed. D. A. Carson (New York: Peter Lang, 2021).

se reuniu para incorporar os insights recentes sobre o verbo grego em uma visão unificada (embora não uniforme), compreensiva e abrangente do verbo. A série de artigos foram publicadas em um único volume, editado por Runge e Fresch³⁶. No fim, o volume como um todo se posicionou mais ao lado de Fanning, que foi um dos contribuintes.

Embora cada uma das obras acima discordem em um ou outro ponto sobre como os verbos funcionam no grego, elas concordam que (1) o aspecto verbal tem uma importância fundamental para a língua grega, (2) ainda que haja discussão sobre o lugar do tempo na forma verbal, a primazia do aspecto é central, (3) a teoria do aspecto verbal traz mais nuance para a exegese e tradução do texto grego, (4) aspecto se refere ao ponto de vista do autor e (5) existem pelo menos 2 aspectos, imperfectivo e o perfectivo. No entanto, as discordâncias são significativas e, por isso, não devem ser minimizadas.

5. Áreas de discordância

A discordância entre os estudiosos se dá em duas grandes áreas³⁷. Primeiro, com relação a quantidade de aspectos que existem. Qual é o aspecto do perfeito? E do futuro? Há um terceiro aspecto? Segundo, sobre o lugar da temporalidade no sistema verbal grego. Todos dizem sim para o aspecto, mas nem todos dizem sim para o tempo. Afinal, a forma verbal indica só aspecto ou aspecto e tempo?

O debate é extenso e técnico, o que não nos permite aprofundar em demasia aqui. O que faremos é delinear superficialmente as posições defendidas pelos estudiosos e indicar a bibliografia para maior aprofundamento.

5.1. O tempo perfeito: um terceiro aspecto?

A semântica da forma do perfeito é tradicionalmente entendida como uma ação passada que tem consequências no presente. Contudo, com os avanços no estudo do grego, muito se discute sobre a semântica do perfeito. Ele é imperfectivo? Perfectivo? Um terceiro aspecto? Três estudiosos se figuram entre os principais expoentes do debate – Constantine Campbell, Buist Fanning e Stanley Porter. Embora haja outras visões do

³⁶ Steven E. Runge & Christopher J. Fresch (ed.), *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis* (Bellingham: Lexham, 2016).

³⁷ Para pelo menos outras 5 áreas de discordância menos significativas entre os expoentes da teoria do aspecto verbal, veja Porter 2015, p. 200-203.

perfeito³⁸, nos concentraremos brevemente na visão dos três sobre o perfeito e nas críticas que cada uma recebeu.

Fanning e Campbell afirmam que existem somente dois aspectos. No entanto, ambos discordam quanto ao aspecto do perfeito. Porter reconhece a existência de um terceiro aspecto – o estativo. Começemos da posição menos controversa. Fanning concorda com a perspectiva tradicional do perfeito, “uma condição ou estado resultada por uma ação passada”³⁹. Contudo, ele a defende com algum refinamento. À medida que a perspectiva tradicional é construída sobre categorias de *Aktionsart*, Fanning reformula esse entendimento em um modelo aspectual.

Fanning vê a importância de trabalhar o aspecto juntamente com *Aktionsart* – diferente de Porter que trabalha com o primeiro enquanto deixa o último para questões contextuais⁴⁰. Além disso, é crido na academia que, ao longo da história da língua grega, o perfeito fundiu-se com o aoristo em seu significado. Por isso, para Fanning, o perfeito é uma combinação de *aspecto*, *Aktionsart* e *tempo*: (1) aspecto perfectivo, (2) *Aktionsart* estativo e (3) tempo presente. Os 3 fatores se combinam, assim a forma do perfeito denota (1) uma ação terminada no passado (aoristo), (2) que tem um estado como resultado (3) no tempo presente; em outras palavras, “o estado presente resultado de um evento anterior que pode ser expresso pelo aoristo”⁴¹.

Entre as críticas ao modelo de Fanning, está a que seu modelo linguístico é muito flexível e simplesmente admite muitas exceções. E os perfeitos que não são estativos? E os que não tem o presente como referência temporal? É preciso de uma teoria que suporte as variações do perfeito. Segundo Campbell:

Esses usos “excepcionais” do perfeito são desajeitadamente acomodados pela visão tradicional. Se levarmos a sério o princípio linguístico do poder de explicação, é preferível uma abordagem que acomode de forma mais simples o uso pleno do perfeito⁴².

Campbell enxerga a forma do perfeito como aspecto imperfectivo, e seu principal argumento para isso é que “apesar da nomenclatura contraintuitiva, o aspecto

³⁸ Por exemplo, Robert Crellin, “The Semantics of the Perfect in the Greek of the New Testament,” in *The Greek Verb Revisited*, p. 430–57. Mais extenso, *The Syntax and Semantics of the Perfect Active in Koine Greek* (Publications of the Philological Society 47; Chichester: Wiley Blackwell, 2016).

³⁹ Buist Fanning, “Defining the Ancient Greek Perfect: Interaction with Recent Alternatives to the Traditional View of the Perfect” in *The Perfect Storm*, p. 62.

⁴⁰ Idem, p. 73.

⁴¹ Ibid., p. 64. Em outro momento, ele dá uma formulação mais técnica: o perfeito é “uma intersecção de aspecto (perfectivo/aorístico), localidade temporal (ocorrência anterior do evento relativo ao estado que ele produz), e *procedural character* (estativo)” (p.74). Por *procedural character*, Fanning se refere a *Aktionsart*.

⁴² *The Perfect Storm*, p. 7.

imperfectivo fornece o poder explicativo mais forte para seu uso no contexto”⁴³. Muitos usos do perfeito parecem implicar a noção de estatividade, o que não é o mesmo sobre uma ação em progresso. Campbell argumenta que o aspecto imperfectivo não é progressivo em significado, mas essa é apenas uma de suas funções; e que, nas línguas, é do aspecto perfectivo que nasce a noção de estatividade, que para ele é uma categoria de *Aktionsart*. Sendo assim, o perfeito é semelhante a um presente em função, mas com uma *proximidade aumentada*.

Tanto Campbell quanto Fanning são criticados por Porter por não apresentarem uma teoria linguística robusta de aspecto, se é que eles têm uma⁴⁴. Um exemplo dessa ausência de rigor linguístico é que Campbell começa com o uso do perfeito para estabelecer o método, e não o contrário. Ele assume sua conclusão (perfeito como aspecto imperfectivo) e vê se faz sentido, sem argumentar em profundidade.

A terceira e última visão é de Porter, que enxerga a forma do perfeito como denotando aspecto estativo. O uso do perfeito por alguém quer dizer que “o usador concebe o processo verbal como estativo – a percepção da ação como uma condição ou estado de coisas em existência”⁴⁵. Por exemplo, o verbo γέγραπται em Mt 2.5 sugere a ideia “está em estado de ser escrito” e o verbo οἶδᾶ em Mc 1.24 indica o estado de conhecimento do espírito maligno⁴⁶. Para fundamentar sua teoria, Porter adota um modelo linguístico rigoroso – a Linguística Sistêmica-Funcional⁴⁷. Por isso, ele prefere enxergar o perfeito em um sistema de escolhas que implicam em significado. Para ele, assim como há três raízes de verbos no grego, há 3 aspectos⁴⁸, e esse aspecto estativo é fundamentado por uma série de linguistas.

Campbell e Fanning argumentam que estatividade não é questão de aspecto, mas uma categoria de *Aktionsart*. Isso porque estatividade foge da caracterização essencial do aspecto como “ponto de vista”⁴⁹ (um termo que Porter não gosta muito). Além disso, eles dizem que Porter interpretou errado os linguistas que fundamentam sua

⁴³ Constantine Campbell, “The Greek Perfect: Why It Isn’t”, in *The Perfect Storm*, p. 5.

⁴⁴ Porter 2015, p. 203.

⁴⁵ Porter 2015, p. 198. Ver também “Greek Linguistics and Lexicography” In *Understanding the Times: New Testament Studies in the 21st Century* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2011), p. 48.

⁴⁶ Para uma excelente exemplificação de diversos perfeitos indicando estatividade e sua tradução, veja Porter 2015, p. 213-215.

⁴⁷ Porter 2015, p. 200.

⁴⁸ Uma das críticas de Campbell é justamente que há 4 raízes no verbo grego, não 3. Porter argumenta que a raiz do futuro é excluída. Ele afirma que o futuro é aspectualmente vago por não ser bem definido morfologicamente. Idem, p. 210.

⁴⁹ *The Perfect Storm*, p. 71.

posição e que, na verdade, é praticamente um consenso, pelo menos na linguística geral, que estatividade se refere a *Aktionsart*⁵⁰.

Assim como o presente e o imperfeito se diferenciam por remoteness, o mais-que-perfeito mantém o aspecto estativo, mas se diferencia do perfeito na medida que é mais remoto da ação representada.

Embora seja um debate bem menos significativo, a forma do futuro também é contestada. Campbell argumenta que o futuro denota aspecto perfectivo⁵¹. Porter⁵² e Fanning⁵³ tratam o futuro como “aspectualmente vago” ou “não-aspectual”. Porter.

5.3. Aspecto e Tempo

Outra área de extenso debate é com relação à temporalidade das formas verbais. O aoristo, ainda que seja de forma secundária, indica tempo passado ou não? É importante lembrar que o debate não consiste no dualismo “tempo ou aspecto”. Ninguém hoje discorda que a forma verbal gramaticaliza aspecto, mas alguns questionam se ela indica tempo. É “sim” para o aspecto, mas “talvez” para o tempo. Mais do que isso, o debate sobre o verbo denotar tempo se dá somente no modo indicativo. É reconhecido amplamente que, nos verbos não-indicativos, não há que se falar em tempo. Sendo assim, o debate é se, no indicativo, as formas verbais indicam “aspecto + tempo” ou “somente aspecto”.

A primeira posição é a mais tradicional e é defendida por Fanning. No modo indicativo, ele afirma, “os *tenses* carregam o senso duplo de tempo e de aspecto juntos”⁵⁴. Porter defende a segunda opção, que é mais controversa. Ele discorda de Fanning e diz que o verbo grego não indica temporalidade de forma alguma, mas somente aspecto⁵⁵. Porter insiste que, em vez da *semântica* do verbo, o que determina o tempo da ação são fatores *pragmáticos*, como o contexto, a lexis (o campo semântico de uma palavra) ou a dêixis (indicadores temporais como advérbios de tempo, *νῦν*, *σήμερον*, *ποτέ*)⁵⁶.

⁵⁰ Idem, p. 17-18. Porter responde à crítica de má interpretação dos linguistas em Porter 2015, p. 205-206.

⁵¹ Campbell 2008, p. 39.

⁵² Porter 1989, p. 410. Porter entende ainda que a forma do futuro “gramaticaliza um recurso semântico único [+expectativa]” (p. 438).

⁵³ Fanning 1990, p. 123.

⁵⁴ . “Approaches to Verbal Aspect in the New Testament Greek: Issues in Definition and Method” in *Biblical Greek Language and Linguistics*, p. 58. *tenses* porque, ao longo do artigo, preferi usar *formas verbais* no lugar de *tempo* como tradução para evitar confusão entre *tense forms* e *time* no português.

⁵⁵ Porter 1989, p. 75-78, 81.

⁵⁶ Idem, p. 98-102.

O principal argumento de Porter para isso são os exemplos que vimos acima onde formas verbais são usadas para referências temporais diferentes – como a forma do aoristo sendo usada para o futuro, a forma do presente sendo usada para o passado e assim por diante. A forma do presente não se refere ao tempo presente 30% das vezes; o aoristo se refere ao presente ou futuro 15% das vezes; e o perfeito indica uma ação passada com consequências no presente menos do que metade das vezes.⁵⁷

É aqui que os pressupostos metodológicos se mostram relevantes para as discordâncias. Se alguém, como Porter, defende um modelo linguístico mais rígido, as exceções demonstrarão uma falha na teoria. Se, por outro lado, alguém como Fanning tem um modelo linguístico mais flexível, tais exemplos são apenas exceções à teoria que não provam sua falibilidade⁵⁸.

Nesse ponto, permanece a objeção contra Porter do porquê a maioria dos aoristos e presentes se referem de fato aos respectivos contextos temporais do passado e do presente. Porter argumenta que uma ação passada é expressa por uma *concepção temporal* distante, vista como um todo; e uma *concepção literária* de pura narração de eventos objetivos como pano de fundo. Por isso o autor escolherá na maioria das vezes o aspecto perfectivo, expressado pelo aoristo, uma vez que ele é uma visão externa sem se importar com os pormenores e o desenvolvimento da ação⁵⁹.

Fanning defende sua posição argumentando que (1) “o aumento é um indicador de tempo passado”, (2) “a diferença entre o imperfeito e o presente só pode ser explicada em termos de temporalidade, já que têm o mesmo aspecto” e (3) “o uso do presente performativo ou instantâneo”⁶⁰. Porter responde às objeções e afirma vez após outra que Fanning assume suas conclusões em vez de argumentar por elas⁶¹. Nessa

⁵⁷ Constantine R. Campbell, “Aspect and Tense in New Testament Greek” in *Linguistics and New Testament Greek*, p. 46

⁵⁸ Campbell 2015, p. 70.

⁵⁹ O mesmo com a forma do presente e o aspecto imperfectivo. Porter 1989, p. 102-107. “Para os gregos, o aspecto perfectivo (expresso pela forma aoristo), com sua perspectiva de ver ações em sua totalidade ou completude, era aparentemente sentido como mais compatível para falar sobre ações vistas como concluídas; daí seu uso frequente em narrativas. O aspecto imperfectivo (expresso pela forma presente), com sua perspectiva de ver o desenvolvimento progressivo de uma ação; era aparentemente sentido como compatível com o exame contínuo; daí seu uso frequente em descrição ou exposição”. Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, p. 26.

⁶⁰ Buist Fanning, “Greek Presents, Imperfects, and Aorists in the Synoptic Gospels” in *Discourse Studies and Biblical Interpretations: A Festschrift in Honor of Stephen H. Levinsohn*, Steven Runge (ed.) (Bellingham: Logos Bible Software, 2011), p. 157-190.

⁶¹ Stanley Porter, “Three Arguments regarding Aspect and Temporality: A Response to Buist Fanning, with an Excursus on Aspectually Vague Verbs”, in *Linguistic Analysis of the Greek New Testament*, p. 174-194.

crítica permanece a maior de que Fanning não estabelece um modelo linguístico explícito nem adota uma distinção clara entre semântica e pragmática.

Estudiosos mais uma vez se dividem com relação a Porter ou Fanning. Entre os aderentes da posição “aspecto + tempo” de Fanning, estão Moisés Silva, Daniel Wallace, Runge e seus colaboradores. Entre os que defendem a visão “somente aspecto” de Porter, estão Constantine Campbell, D. A. Carson, Rodney Decker e David Mathewson.

6. Aspecto Verbal e Proeminência

A leitura do artigo até aqui pode indicar para o leitor que a teoria do aspecto verbal permanece somente no campo teórico e não tem nenhuma utilidade prática para a exegese do Novo Testamento. Essa concepção não poderia ser mais errônea: o aspecto verbal contribui para uma exegese e tradução com muito mais nuance e precisão.

Uma das utilidades do aspecto verbal é indicar proeminência. Ao escreverem, os autores naturalmente querem que algumas partes do discurso⁶² saltem para fora em detrimento de outras. Há informações que o autor vê como mais importantes q quer enfatizar. Como diz Mathewson, proeminência “se refere aos meios linguísticos que o autor usa para realçar ou fazer alguma parte do texto se destacar”⁶³. Um discurso sem níveis de proeminência seria como ser apresentado a uma folha preta, e alguém dizer: este é um desenho de um camelo negro caminhando no deserto à noite. Não haveria destaque ou graus de importância – algo incomcebível. O autor pode se utilizar de diversos métodos para delinear os níveis do discurso e indicar proeminência – sendo um dos mais importantes o aspecto verbal⁶⁴.

A questão não foge das discussões modernas, há debate sobre proeminência, análise de discurso e assim por diante⁶⁵ – o que não poderá ser tratado aqui. Portanto, o

⁶² Por discurso, aqui, me refiro a unidades de textos maiores que vão além das frases e até mesmo parágrafos.

⁶³ Mathewson 2016, p. 277. Veja também Porter, *Idioms of the Greek New Testament*: “Os planos do discurso como indicados pelo uso dos aspectos verbais são os meios pelos quais pontos de ênfase ou picos discursivos são indicados” (p. 302).

⁶⁴ É claro que há outros indicadores de proeminência além de aspecto verbal. Stanley Porter, “Proeminence: An Overview” in *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of Greek New Testament*, ed. Stanley Porter; Matthew Brook O'Donnell, New Testament Monographs 11 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009), p. 58-61; Jeffrey T. Reed, “Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis”, in *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, ed. Stanley Porter; D. A. Carson (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), p. 84.

⁶⁵ Stanley Porter, “Discourse Analysis and New Testament Studies: An Introductory Survey”, in *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, p. 14-35.

objetivo dessa seção é apresentar o aspecto verbal como indicador de proeminência na perspectiva de Stanley Porter⁶⁶.

6.1. Planos de Discurso

O autor indica planos diferentes do discurso ao utilizar aspectos verbais diferentes. Lembre-se de que escolha implica em significado, e ao escolher um aspecto em detrimento do outro, o autor estabelece ênfases e picos discursivos, como também informações de pano de fundo⁶⁷. Porter divide os planos discursivos em três: *plano de fundo*, *primeiro plano* e *primeiríssimo plano*⁶⁸.

A informação de plano de fundo é comunicada pelo *aoristo* (aspecto perfectivo). O aoristo é a forma verbal padrão, mais comum e menos significativa – ou seja, quando o autor não tem nenhum motivo para utilizar outra forma verbal, ele utiliza o aoristo, a visão externa e resumida da ação. Essa forma verbal é especialmente útil para prover as informações contextuais, que formam a base do discurso. Isso tem duas implicações: (1) na narrativa, o aoristo é utilizado quando o autor quer narrar resumidamente os eventos da narrativa principal, a espinha dorsal para o primeiro plano, (2) na exposição, é utilizado para prover a base para o material mais importante, geralmente por meio de eventos passados como ilustração.

A informação de primeiro plano é comunicada pela forma do *presente* e *imperfecto* (aspecto imperfectivo). Ambas as formas são mais marcadas gramaticalmente e tem mais proeminência do que o aoristo. O imperfecto, por ser mais remoto, narra eventos que suplementam a narrativa principal e preenche as informações de fundo. O presente indica as informações importantes do discurso – nas narrativas, realça os eventos significativos e, na exposição, carrega o argumento principal para frente.

A informação de primeiríssimo plano é indicada pelo *perfeito* e *mais-que-perfeito* (aspecto estativo), a forma mais rara e cuja escolha por parte do autor implica em maior significado⁶⁹. Ao utilizar o perfeito, o autor deseja destacar a ação de

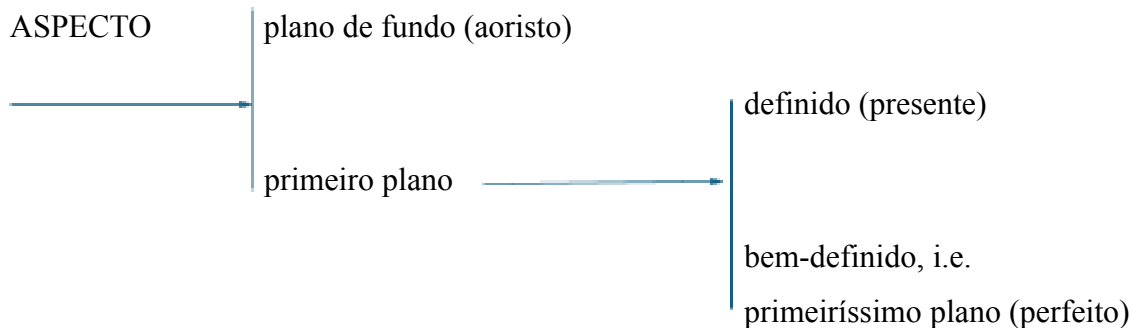
⁶⁶ Para uma excelente monografia sobre o tema, veja Guilherme Nunes, “ASPECTO VERBAL COMO INDICADOR DE PROEMINÊNCIA NO GREGO DO NOVO TESTAMENTO NA PERSPECTIVA DE STANLEY E. PORTER E JEFFREY T. REED”, 2015.

⁶⁷ Importante lembrar que essa não é a única função do aspecto, nem mesmo sua função principal. Antes de tudo, o sentido das formas verbais é indicar a perspectiva subjetiva da ação.

⁶⁸ Porter, *Idioms of the Greek New Testament*, p. 23.

⁶⁹ Se significado pressupõe escolha, o contrário também é verdade: falta de opções para serem escolhidas implicam em falta de significado. Há verbos, como εἶπύ, que não oferecem ao autor a escolha entre aspecto perfectivo e imperfectivo pois ocorrem somente no presente e no imperfecto. Tais verbos são “aspectualmente vagos” e não indicam proeminência. Mathewson 2016, p. 114-115.

uma maneira ainda mais enfática, definida e delineada do que o presente⁷⁰. Portanto, conclui-se que o autor pode conferir proeminência pelo uso de certo aspecto⁷¹:



6.2. Exemplos do Novo Testamento

Vejamos, finalmente, alguns exemplos de como o aspecto verbal pode conferir proeminência no discurso.

6.2.1. Apocalipse 5.1-7⁷²

Apocalipse 5.1-7 continua a visão do trono de Deus nos apresentando duas figuras: o rolo e o Cordeiro. O capítulo mistura usos do aoristo, imperfeito, presente e perfeito⁷³. O capítulo se inicia com εἶδον (“eu vi”) que serve para marcar o início da visão, assim como introduz outras subseções (v. 2, 6, 8), provendo a estrutura básica do capítulo. Os outros aoristos providenciam as informações de plano de fundo para os eventos mais significativos. Por exemplo, estão no aoristo: João *vê* um anjo (εἶδον, v. 2); o anjo questiona quem é digno de *abrir* e *quebrar* os selos (ἀνοῖξαι e λῦσαι, v. 2, 3, 4); o anjo pede para João *olhar* para o Leão da Tribo de Judá que *venceu* para *abrir* o livro (ἰδοῦ, ἐνίκησεν, ἀνοῖξαι, v. 5); João *vê* um Cordeiro, indicando o início de uma sub-unidade, e o cordeiro *vai* ao trono de Deus (εἶδον, ἦλθεν, v.6, 7). Essas são informações de plano de fundo e movem a narrativa, providenciando o contexto para as informações mais importantes.

⁷⁰ Stanley Porter, “Proeminence: An Overview”, p. 59.

⁷¹ Porter 1989, p. 93.

⁷² Tenho consciência de que o discurso não quebra no versículo 7. Não abordei o restante da unidade por motivo de espaço e porque os versículos abordados já cumprem os nossos propósitos.

⁷³ Veja a análise em David Mathewson, *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John’s Apocalypse* (Leiden: Brill, 2010), p. 123-129.

O presente, que indica o primeiro plano, é utilizado nos seguintes momentos: caracterizar aquele que está *sentado* no trono (καθήμενου, v.1, 7); o anjo que *proclama* o dilema da visão (κηρύσσοντα, v.2); ninguém é digno nem mesmo de *olhar* para o livro, em contraste com o aoristo *abrir*, que provê o contexto para um exame posterior do rolo⁷⁴ (βλέπειν, v. 3, 4); um dos anciãos *diz* para João não *chorar* mais (λέγει, κλαῖε, v. 5); a caracterização do Cordeiro, que *tem* sete chifres e sete olhos (ἔχων, v.6)⁷⁵. Todas essas informações fazem parte do primeiro plano da narrativa, o qual João considera como mais significativos. O imperfeito, por ser mais remoto, serve para suplementar informações e dar cor à visão: dizendo que ninguém é *capaz*, contrastando com o aoristo *abrir*, se referindo ao rolo (ἐδύνατο, v.3) e descrevendo o *choro* de João (ἔκλαιον, v. 4).

O perfeito, a forma verbal mais marcada gramaticalmente, indica os picos discursivos – o primeiríssimo plano. Nessa passagem, o perfeito é usado primeiramente para caracterizar as duas figuras centrais do livro. O rolo que é *escrito* e *selado* (γεγραμμένον, κατεσφραγισμένον, v. 1); e o Cordeiro *em pé* como *tendo sido morto*, cujos olhos são sete Espíritos *enviados* por toda a terra (ἐστηκός, ἐσφαγμένον, ἀπεσταλμένοι, v. 6). Ambas as figuras constituem o foco do capítulo 5 de Apocalipse. O clímax do discurso é indicado pelo perfeito justamente quando essas figuras, o Cordeiro e o rolo, se encontram: “Veio, pois, e *tomou* o livro da mão direita daquele que estava assentado no trono” (εἴληφεν, v. 7). O foco deixa de ser aquele que está no trono e passa a ser o Cordeiro e o rolo tomado.

6.2.2. Romanos 5.1-2

No capítulo 5 de Romanos, Paulo muda o tópico da sua discussão. Por isso, no versículo 1, ele assume que, uma vez que seus leitores estão *justificados* (δικαιωθέντες, aoristo), agora eles *têm* paz com Deus (ἔχομεν, presente). A realidade da justificação (em plano de fundo), é colocada como contexto para a questão de reconciliação (em primeiro plano), que é mais relevante para Paulo nesse momento⁷⁶. Em seguida Paulo declara enfaticamente, com dois perfeitos, o status o qual essa audiência tem: eles *obtem* acesso à graça e *permanecem* nela (ἐσχήκαμεν, ἐστήκαμεν, v.2).

⁷⁴ Ao mudar do aoristo para o presente, João vê o ato de *olhar* (presente) o livro como mais significativo do que *abrir* o livro. Assim, a ideia de abrir o livro serve de contexto para a ação mais saliente, que é examiná-lo. Idem, p. 125-126.

⁷⁵ Embora o verbo *ser* em “que *são* os sete Espíritos de Deus” (εἰσιν, v. 6), esteja no presente, como dissemos acima, ele é aspectualmente vago e não indica proeminência.

⁷⁶ Porter, *Idioms of Greek New Testament*, p. 23.

6.2.3. Marcos 11.1-11

A última passagem que analisaremos é a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. A passagem começa com uma série de 3 presentes fazendo a transição da passagem e colocando novos eventos da narrativa em primeiro plano: Eles se *aproximam* de Jerusalém, Jesus *manda* 2 dos discípulos e *fala* a eles (ἐγγίζουσιν, ἀποστέλλει, λέγει, v.1). A ordem de Jesus é marcada por uma série de 6 presentes intercalada por um perfeito e quatro aoristos. Os presentes narram a ordem em primeiro plano (ὑπάγετε, εἰσπορευόμενοι, φέρετε, ποιεῖτε, ἔχει, ἀποστέλλει, v. 2-3). Os aoristos são informações de plano de fundo que dão suporte à linha principal da ordem, por exemplo, os discípulos devem *desamarrar* (aoristo) o jumentinho e *trazê-lo* (presente). A primeira ação é resumida e menos importante, fornecendo a espinha dorsal para a ação mais saliente de trazer.

A forma mais importante do perfeito na ordem de Jesus e no cumprimento dos discípulos está na caracterização do jumentinho que está amarrado e das pessoas que os questionam (δεδεμένον, ἐστηκότων, v. 2, 4, 5). O material parece estar em primeiríssimo plano por conta de ser o cumprimento da profecia de Jesus, que previu ambos os acontecimentos na sua ordem. Não somente isso, mas o jumentinho tem importância profética na entrada triunfal de Jesus.

No fim da passagem, Jesus é recebido em Jerusalém com a forma do perfeito abençoando-o (Εὐλογημένος, Εὐλογημένη, v. 9-10), enquanto a forma do presente narra os eventos de primeiro plano, como a obediência dos discípulos à ordem de Jesus e a caracterização daqueles que abençoavam sua entrada. O aoristo provê o plano de fundo narrando coisas como os preparativos para a entrada de Jesus (ἐκάθισεν, ἔστρωσαν, κόψαντες, v. 7-8). Pelo uso do primeiríssimo plano, o foco de Marcos na passagem parece ser (1) as profecias que se cumprindo na entrada de Jesus em Jerusalém e (2) o reconhecimento do povo⁷⁷.

Conclusão

Embora o aspecto verbal já esteja no radar há algum tempo, são poucos os recursos que empregam sua teoria no uso do grego. São muitos os comentários⁷⁸,

⁷⁷ Stanley Porter, "Proeminence: An Overview", p. 61.

⁷⁸ É claro que vários já tem interagido com o novo modelo. Veja, por exemplo, D. A. Carson, *O Comentário de João* (São Paulo: Shedd Publicações, 2007); Douglas Moo, *Romanos: Comentário Exegético* (São Paulo: Vida Nova, 2023). David E. Aune, *Revelation*, Word Biblical Commentary 52A–B (Nashville: Nelson, 1997–1998); Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1999); Buist Fanning, *Revelation*, Zondervan Exegetical

gramáticas e cursos que ainda adotam o paradigma antigo de se entender o verbo. Entretanto, nos últimos tempos, tem se trilhado um caminho para fora do entendimento desatualizado rumo a uma compreensão maior do sistema verbal grego. Os intensos debates, longe de destilar névoa nesse caminho, revelam a riqueza do assunto e as incríveis possibilidades de maior estudo e aprofundamento. Há muito trabalho a ser feito na área⁷⁹. Dessa maneira, sem o receio de abraçar o avanço, os estudos bíblicos do Novo Testamento têm um futuro promissor pela frente, podendo esperar por maior nuance nas suas exegeses e traduções.

REFERÊNCIAS

BERGMANN, Johannes. *Introdução ao Grego Bíblico*. São Paulo: Thomas Nelson, 2024.

CAMPBELL, Constantine R. *Advances in the Study of Greek: New Insights for Reading the New Testament*. Michigan: Zondervan, 2015.

CAMPBELL, Constantine R. Aspect and Tense in New Testament Greek. In BLACK, David A.; MERKLE, Benjamin L. *Linguistics and New Testament Greek*. Grand Rapids: Baker Academic, 2020. p. 37-55.

CAMPBELL, Constantine R. *Basics of Verbal Aspect in Biblical Greek*. Michigan: Zondervan, 2008.

CAMPBELL, Constantine R.; FANNING, Buist M.; PORTER, Stanley E.; CARSON, Donald A. *The Perfect Storm: Critical Discussion of the Semantics of the Greek Perfect Tense Under Aspect Theory*. New York: Peter Lang, 2021.

CAMPBELL, Constantine R. *Verbal Aspect, the Indicative Mood, and Narrative: Soundings in the Greek of the New Testament*. New York: Peter Lang Inc, 2007. (Studies in Biblical Greek).

Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020); Stanley Porter, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Baker Academic, 2023).

⁷⁹ Uma possibilidade talvez seja o estudo do aspecto verbal na Septuaginta e no uso dos respectivos textos pelo Novo Testamento, comparando as mudanças de aspecto e suas implicações.

CAMPBELL, Constantine R. *Verbal Aspect and Non-Indicative Verbs: Further Soundings in the Greek of the New Testament*. New York: Peter Lang Inc, 2008. (Studies in Biblical Greek).

CARSON, Donald A. An Introduction to the Porter/Fanning Debate. In: PORTER, Stanley E.; CARSON, Donald A. *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. p. 18-25. (JSNTSup 80).

CARSON, Donald A. *O Comentário de João*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

CRELLIN, Robert. The Semantics of the Perfect in the Greek of the New Testament. In: RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J (Ed.). *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*. Bellingham, Lexham Press, 2016. p. 430–57

DECKER, Rodney J. *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*. New York: Peter Lang Inc, 1999 (Studies in Biblical Greek).

DECKER, Rodney J. “The Poor Man’s Porter”. Outubro de 1994.

FANNING, Buist M. Approaches to Verbal Aspect in New Testament Greek: Issues in Definition and Method. In: PORTER, Stanley E.; PORTER, Stanley E. (Ed.). *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. p. 46-62. (JSNTSup 80).

FANNING, Buist M. *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1990. (Oxford Theology and Religion Monographs).

FANNING, Buist. Greek Presents, Imperfects, and Aorists in the Synoptic Gospels: Their Contribution to Narrative Structuring. In: RUNGE, Steven E. (Ed.). *Discourse Studies and Biblical Interpretation: A Festschrift in Honor of Stephen H Levinsohn*. Bellingham, Wa: Logos Software, 2011. p. 157-190.

GUSSO, Renato. *Gramática Instrumental do Grego*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

JÚNIOR, Manuel Alexandre. *Exegese do Novo Testamento: Um Guia Básico para o Estudo do Texto Bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

MATHEWSON, David L; EMIG, Elodie B. *Intermediate Greek Grammar: Syntax for Students of the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.

MATHEWSON, David L. *Verbal Aspect in the Book of Revelation: The Function of Greek Verb Tenses in John's Apocalypse*. Leiden: Brill, 2010 (Linguistic Biblical Studies 4).

MCKAY, Kenneth L. *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*. New York: Peter Lang, 1994 (SBG 5).

NASELLI, Andrew D. *A Brief Introduction to Verbal Aspect in New Testament Greek*. Detroit Baptist Seminary Journal, 2007. p. 17-28.

NUNES, Guilherme. Aspecto Verbal como Indicador de Proeminência no Grego do Novo Testamento na Perspectiva de Stanley E. Porter e Jeffrey T. Reed. 2015.

OLSEN, Mari B. *A Semantic and Pragmatic Model of Lexical and Grammatical Aspect*. New York: Garland Publishing, 1997.

PORTER, Stanley E. Greek Linguistics and Lexicography. In: KOSTENBERGER, Andreas J.; YARBROUGH, Robert W. (Ed.). *Understanding the Times: New Testament Studies in the 21st Century: Essays in Honor of D.A. Carson on the Occasion of his 65th Birthday*. Wheaton, Il: Crossway, 2011. p. 19-61.

PORTER, Stanley E. How Can Biblical Discourse Be Analyzed?: A Response to Several Attempts. In: PORTER, Stanley E.; CARSON, Donald A. (Ed.). *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Sheffield: Sheffield Academic Press Academic Press, 1995. p. 107-116. (JSNTSup 113).

PORTER, Stanley E. *Idioms of the Greek New Testament*. 2. ed. Sheffield: Sheffield Academic Press Academic Press, 1994.

PORTER, Stanley E.; PITTS, A. W. New Testament Greek Language and Linguistics in Recent Research, Currents in Research: Biblical Studies 6 (2008), p. 215-222.

PORTER, Stanley E. *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice*. Grand Rapids: Baker, 2015.

PORTER, Stanley E. Prominence: An Overview. In: PORTER, Stanley E.; O'DONNELL, Matthew B. (Ed.). *Studies in the Greek New Testament: theory and*

Practice. Sheffield: Sheffield Academic Press Academic Press, 2009. p. 45-74. (NTM 11).

PORTER, Stanley E.; CARSON, D.A. (Ed.). *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Londres: Bloomsbury Academic, 2015. (The Library of New Testament Studies).

PORTER, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang Inc, 1989.

REED, Jeffrey T. Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis. In: PORTER, Stanley E.; CARSON, Donald A. (Ed.). *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. p. 75-101. (JSNTSup 113)

REGA, Lourenço; BERGMANN, Johannes. *Noções do Grego Bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J (Ed.). *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*. Bellingham, Lexham Press, 2016.

SCHMIDT, Daryl D. Verbal Aspect in Greek: Two Approaches. In: PORTER, Stanley E.; CARSON, Donald A. (Ed.). *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press Academic Press, 1993. p. 63-73. (JSNTSup 80).

SILVA, Moisés. A Response to Fanning and Porter on Verbal Aspect. In: PORTER, Stanley E.; CARSON, Donald A. (Ed.). *Biblical Greek Language and Linguistics: Open Questions in Current Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press Academic Press, 1993. p. 74-82. (JSNTSup 80).

SOARES, Esequias. *Gramática Prática de Grego: um Curso Dinâmico para Leitura e Compreensão*. São Paulo: Hagnos, 2011.

WESTFALL, Cynhia L. A Method for the Analysis of Prominence in Hellenistic Greek. In: PORTER, Stanley e; O'DONNELL, Matthew B. *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press Academic Press, 2009. p. 45-74. (NTM 11).

O “ladrão” na cruz e o decisionismo evangélico: uma crítica histórico-social

*Alisson Pedrosa da Silva Fontes*⁸⁰

Resumo: Este artigo explora a figura do ladrão na cruz em Lucas 23.39-43, desafiando interpretações decisionistas que veem sua conversão como um mero ato de fé no último momento. A análise se baseia no contexto histórico e religioso do judaísmo do primeiro século, onde o ladrão era um judeu com conhecimento das Escrituras e um agente de luta contra à opressão romana. Ele simbolizava as aspirações messiânicas da época, refletindo um desejo de libertação política e espiritual. Sua conversão é apresentada como o clímax de um processo contínuo de reformulação das expectativas messiânicas, dentro de um contexto de resistência popular. A crítica ao decisionismo, que sugere que a salvação pode ser alcançada por uma simples decisão individual, é confrontada com uma visão mais rica da fé como uma jornada de transformação. Assim, a análise não apenas reinterpreta a passagem, mas também instiga reflexões sobre práticas contemporâneas de evangelismo e as implicações teológicas do decisionismo, sugerindo uma abordagem mais histórica da conversão e da salvação no cristianismo.

Palavras-chave: ladrão, decisionismo, resistência, cruz, evangelismo, salvação.

Abstract: This article explores the figure of the thief on the cross in Luke 23:39-43, challenging decisionist interpretations that view his conversion as a mere act of faith at the last moment. The analysis is based on the historical and religious context of first-century Judaism, where the thief was a Jew with knowledge of the Scriptures and a critique of Roman oppression. He symbolized the messianic aspirations of the time, reflecting a desire for political and spiritual liberation. His conversion is presented as the climax of a continuous process of reformulating messianic expectations within a context of popular resistance. The critique of decisionism, which suggests that salvation can be achieved through a simple individual decision, is confronted with a richer view of faith as a journey of transformation. Thus, the analysis not only reinterprets the passage but also prompts reflections on contemporary evangelistic practices and the theological implications of decisionism, suggesting a more historical approach to understanding conversion and salvation in Christianity.

Keywords: thief, decisionism, resistance, cross, evangelism, salvation.

⁸⁰ Graduado em biologia pela UNB. Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil, pós-graduando em Teologia Sistemática pela mesma instituição e Mestrando em Novo Testamento pelo Centro de Pós-graduação Jonathan Edwards. E-mail: alissompa@yahoo.com.br

1. Introdução

O decisionismo cristão emerge como um fenômeno teológico e social profundamente enraizado na história do evangelicalismo moderno, especialmente em um contexto marcado pela busca de renovação espiritual durante os séculos XVIII e XIX. Esse paradigma teológico é uma resposta tanto à crescente secularização das sociedades ocidentais quanto ao desejo por experiências religiosas mais intensas e pessoais⁸¹. A tradição decisionista fundamenta-se na premissa de que a salvação está ao alcance de todos por meio de uma escolha consciente e imediata de fé⁸². Esse entendimento, embora acessível e esperançoso, acarreta uma tensão intrínseca entre a soberania divina e a responsabilidade humana, refletindo debates centrais da teologia reformada (EDWARDS, 1746).

O surgimento do decisionismo pode ser traçado através de figuras influentes como Jonathan Edwards, que, embora enfatizasse a soberania de Deus na obra da salvação, reconhecia a importância da resposta humana à graça divina. Edwards alertava para a possibilidade de que respostas emocionais à pregação poderiam desviar a atenção da verdadeira conversão espiritual, um tema que ecoaria nas discussões teológicas subsequentes (OLSON, 2006). A partir do Segundo Grande Despertamento, Charles Finney, por sua vez, introduziu um modelo de evangelismo que enfatizava a capacidade humana de decidir em favor de Cristo, o que solidificou ainda mais a visão decisionista e provocou debates sobre a integridade e a profundidade da experiência de conversão.

Nesse contexto, o episódio do “ladrão” na cruz, conforme narrado em Lucas 23:39-43, tornou-se um dos textos mais emblemáticos nas pregações decisionistas. Esta narrativa é frequentemente apresentada como uma prova irrefutável de que a salvação pode ser alcançada em um instante decisivo, independentemente do passado do indivíduo. Para os decisionistas, o ladrão representa uma oportunidade única de salvação através de um ato de fé genuíno, com a esperança de que essa mensagem encoraje a audiência a não adiar sua resposta ao evangelho (GRAHAM, 1997).

⁸¹ Sobre o impacto da secularização e a busca por experiências religiosas pessoais no evangelicalismo moderno, ver: MURRAY, Iain H. *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism 1750–1858*. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1994.

⁸² Para uma visão detalhada sobre o conceito de decisionismo e suas raízes teológicas, ver: NETTLES, Tom. *By His Grace and For His Glory: A Historical, Theological, and Practical Study of the Five Points of Calvinism*. Grand Rapids: Baker Books, 2007.

Entretanto, uma análise crítica do relato revela uma complexidade maior que desafia a interpretação superficial do decisionismo. A terminologia utilizada para descrever o ladrão — "kakourgos" e "lestai" — sugere que ele pode ter sido um insurgente, uma figura de resistência à opressão romana, em vez de um simples criminoso (HORSLEY, 2015). Essa perspectiva nos leva a considerar que sua conversão foi o culminar de uma jornada espiritual em que ele reformulou suas expectativas messiânicas, reconhecendo em Jesus não um conquistador militar, mas o Messias sofredor (WRIGHT, 1996; WITHERINGTON, 1998).

Ademais, a interpretação decisionista frequentemente ignora a riqueza do contexto histórico e teológico que molda a narrativa do ladrão, promovendo uma compreensão superficial da salvação que desconsidera a necessidade de discipulado e crescimento espiritual contínuo após a conversão (MACARTHUR, 1988; WELLS, 1993). Portanto, ao explorar as raízes do decisionismo e a interpretação do “ladrão” na cruz, este artigo visa apresentar uma crítica que desafia as simplificações modernas e propõe uma reflexão mais profunda sobre a verdadeira natureza da salvação, que transcende um mero ato de decisão e enfatiza a transformação contínua e o compromisso com a vida cristã.

2. A crucificação no primeiro século

A crucificação foi um dos métodos de execução mais cruéis e humilhantes adotados por Roma⁸³. Era utilizada não apenas como punição capital, mas também como ferramenta de controle social e repressão política. Essa forma de execução era geralmente reservada para escravos, rebeldes, prisioneiros de guerra e aqueles que cometiam crimes graves contra o Estado, como traição. A prática era realizada em lugares públicos, especialmente ao longo de estradas e nos portões das cidades, aumentando assim o impacto psicológico sobre a população (HENGEL, 1977)

Alexandre Janeu⁸⁴, rei asmoneu da Judeia, utilizou a crucificação de maneira brutal durante seu reinado. Segundo Josefo (2011), após uma revolta dos fariseus contra

⁸³ Para mais detalhes sobre a crueldade e o uso da crucificação na Roma Antiga, ver: CROSSAN, John Dominic. *Jesus: A Revolutionary Biography*. HarperOne, 1994. p. 125-128.

⁸⁴ Para uma visão detalhada do contexto político e religioso dos reis asmoneus, com foco na repressão e nas táticas violentas empregadas para silenciar opositores ver SCHÄFER, Peter. *The History of the Jews in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 1997.

seu governo, Janeu suprimiu a insurreição de forma violenta, ordenando que cerca de 800 líderes judeus fossem crucificados em Jerusalém, enquanto suas esposas e filhos eram massacrados diante deles. Josefo descreve este incidente em Antiquidades Judaicas:

Janeu, sem piedade, trouxe 800 homens de seus inimigos, fez com que fossem **crucificados** em público e, enquanto ainda estavam vivos, ordenou que suas esposas e filhos fossem mortos à sua vista (JOSEFO, 2011, 13.14.2, grifo nosso).

Este ato de extrema crueldade demonstra que a crucificação não era utilizada apenas pelos romanos, mas também por líderes provinciais e reis-clientes, como uma ferramenta de terror político e social, projetada para eliminar qualquer oposição e demonstrar sua autoridade.

Outro episódio significativo, relatado por Josefo, envolve Judas⁸⁵, o Galileu, líder de uma revolta contra a dominação romana e a imposição do censo de Quirino. Judas e seus seguidores promoveram resistência ao domínio romano, defendendo que o povo judeu deveria ser governado apenas por Deus, rejeitando a submissão ao império. Josefo menciona que a resposta romana a Judas e seus seguidores foi brutal, com muitos sendo capturados e crucificados. Ele enfatiza que os romanos usaram a crucificação não apenas para punir Judas e seus companheiros, mas para enviar uma mensagem de que qualquer resistência contra Roma seria esmagada com severidade (BO, 2008). Judas

[...] um gaulanita da cidade de Gamala, foi o autor de uma nova seita filosófica entre nós. Eles concordavam em todas as coisas com os fariseus, exceto que achavam que Deus era o único governante e senhor... **Encorajou os judeus a resistirem ao censo** [...] Ele [Judas] levantou uma revolta e, depois da sua morte, muitos dos **seus seguidores foram crucificados** pelos romanos (JOSEFO, 2011, 18.1.6, grifo nosso).

Este Judas... **agitou o povo de Roma**, alegando que eles deviam tributo a Deus, e não aos homens (JOSEFO, 2011, 2.118, grifo nosso).

Esses incidentes lançam luz sobre como a crucificação era uma prática bem estabelecida como forma de repressão política e social, e Josefo os inclui como prelúdio

⁸⁵ Para uma análise da resistência judaica contra Roma, enfatizando a importância de figuras como Judas, o Galileu, e o papel de tais movimentos na formação de uma identidade religiosa e política judaica durante a ocupação romana, ver HORBURY, William. *Jewish War under Trajan and Hadrian*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ao uso maciço da crucificação durante o cerco de Jerusalém por Tito. Durante a Revolta Judaica contra Roma (66-73 d.C.), o uso da crucificação pelo general romano Tito tornou-se ainda mais extremo. Josefo narra que

Tito ordenou que todos **os prisioneiros capturados fossem crucificados à vista dos que ainda estavam dentro dos muros**, na tentativa de aterrorizar os defensores e fazer com que eles se rendessem (JOSEFO, 2011, 5.11.1, grifo nosso).

Aqui, Josefo descreve como a crucificação se tornou uma arma de guerra psicológica, com o objetivo de enfraquecer a moral dos defensores da cidade. O número de crucificados foi tão grande que faltava madeira para as cruzes, e o espaço ao redor da cidade ficou repleto de corpos pendurados, servindo como espetáculo de terror para aqueles que ainda resistiam dentro das muralhas.

O famoso orador e político romano Cícero condenava a crucificação, considerando-a a punição mais cruel e vergonhosa possível, descrevendo-a em termos que revelam a natureza punitiva e humilhante desse tipo de execução. Em Pro Rabirio, ele diz:

Que a menção da cruz esteja longe não apenas do corpo de um cidadão romano, mas também de sua mente, de seus olhos e ouvidos. Pois é uma punição que não convém a um romano nem mesmo pensar (CÍCERO, 1990, 5.16).

Cícero reconhecia que a crucificação era utilizada para mostrar o controle do Estado sobre aqueles que ousassem desafiá-lo, especialmente os não cidadãos, reforçando a hierarquia social e política⁸⁶.

O filósofo estóico Sêneca também menciona a crucificação em suas cartas e obras, descrevendo-a como uma forma de tortura extrema e mostrando seu desdém por essa prática brutal. Em Consolação a Márcia, Sêneca fala sobre o sofrimento prolongado dos crucificados:

Eu vejo cruzes de diferentes formas: algumas têm seus condenados pendurados de cabeça para baixo, outras com as mãos esticadas em uma madeira horizontal (SÊNECA, 2010, 20.3).

⁸⁶ BRADLEY, K. R. *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. explora como a crucificação era usada não apenas como punição, mas também como um método de reforçar a hierarquia social, especialmente em relação aos escravos.

Sêneca reconhece a variedade de métodos de crucificação usados para aumentar o sofrimento dos condenados, destacando a crueldade dessa punição.

O teólogo cristão Orígenes, em suas apologias, faz referência à crucificação de Cristo como o ápice da humilhação e sofrimento, mas também como um símbolo do controle romano. Ele afirma que a crucificação era projetada para ser uma punição pública e vergonhosa. Embora Orígenes escreva principalmente em um contexto teológico, destaca que a crucificação era vista como uma forma degradante de morte, reservada para os mais vis criminosos.

O historiador romano Tácito menciona a crucificação em seus escritos, particularmente em Anais, onde descreve como os romanos usaram essa punição para reprimir os primeiros cristãos sob o governo de Nero. Ele fala sobre a perseguição brutal aos cristãos e como muitos foram crucificados em massa como parte de um espetáculo público:

Para tirar a culpa de si mesmo, Nero acusou os cristãos e os castigou com as torturas mais horríveis... **alguns foram crucificados**, outros cobertos de peles de animais selvagens e atirados a cães (TÁCITO, 2010, 15.44, grifo nosso).

Tácito destaca aqui o uso da crucificação como uma forma de propaganda política e entretenimento sádico, além de uma punição.

Apiano (c. 95–165 d.C.), em sua obra História Romana, especificamente no livro sobre as Guerras Civis, relata a crucificação de cerca de 6.000 escravos que participaram da revolta liderada por Espártaco em 71 a.C., após sua derrota pelas legiões romanas comandadas por Marco Licínio Crasso. Apiano descreve:

Crasso **crucificou todos os prisioneiros** ao longo da Via Ápia, entre Roma e Cápuia, numa distância de aproximadamente 200 milhas (APIANO, 2000, 1.120, grifo nosso).

Além disso, o historiador Plutarco (c. 46–119 d.C.), em sua biografia de Crasso, também menciona o evento em sua obra Vidas Paralelas: “Crasso tomou seis mil prisioneiros e os crucificou ao longo da Via Ápia, de Roma a Cápuia (PLUTARCO, 2001, Crasso, 11).

Essas fontes primárias confirmam a estratégia romana de usar a crucificação como punição exemplar após a revolta de Espártaco, reforçando seu uso como uma ferramenta de controle e repressão política.

A crucificação tinha um impacto profundo nas sociedades dominadas. Ao crucificar indivíduos de forma pública e visível, os romanos garantiam que a população local entendesse que qualquer tentativa de rebelião seria esmagada com brutalidade. Essa humilhação pública desumanizava os condenados, reduzindo-os a exemplos de dissidência fracassada (HENGEL, 1977). Autores como Josefo, Cícero, Sêneca, Orígenes e Tácito retratam a prática como um espetáculo de terror e humilhação, destinado a dissuadir a população de desafiar a ordem estabelecida.

A crucificação era uma forma de comunicação política⁸⁷, enviando uma mensagem clara de que qualquer forma de resistência seria severamente punida, era uma ferramenta não apenas para eliminar dissidentes, mas também para consolidar o poder imperial, uma estratégia deliberada para manter a ordem através do terror⁸⁸ (CROSSAN, 1995). Ao expor os crucificados em locais públicos, os romanos reforçavam uma narrativa de controle, desencorajando qualquer descontentamento popular. A crucificação sob a lei romana não era simplesmente uma execução; era uma demonstração pública de poder pelas autoridades romanas, uma forma de execução projetada para criar uma atmosfera de medo que limitava qualquer possibilidade de resistência popular (KOESTER, 2005). Essa abordagem reflete a brutalidade do império ao usar uma estratégia sistemática para garantir a submissão dos povos conquistados, um mecanismo de controle social, aprofundando a dor e a humilhação não apenas para os condenados, mas para toda a sociedade sob domínio romano.

3. Banditismo e movimentos messiânicos na judeia

O banditismo na Judeia, longe de ser uma atividade criminosa qualquer, praticada por salteadores de estrada, estava frequentemente entrelaçado com expectativas messiânicas. Muitos desses líderes de bandos insurgentes eram vistos como figuras messiânicas ou profetas que prometiam libertar o povo de Israel da dominação

⁸⁷ Para uma análise mais detalhada, ver HORSLEY, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*. Fortress Press, 1992.

⁸⁸ Para um aprofundamento sobre a violência institucional como instrumento de poder e repressão no contexto romano, ver BOWERSOCK, Glen W. *Roman Arabia*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

estrangeira. Os bandidos não agiam isoladamente; eles eram parte de um contexto maior de revolta social e religiosa, frequentemente associada à esperança de que Deus interviria e restauraria o Reino de Israel. Os bandidos representavam, de forma generalizada, o protesto popular contra as condições opressivas impostas tanto pelas autoridades romanas quanto pelas elites locais (WRIGHT, 2017)

Durante os séculos I e II, esse movimento continuou a evoluir em resposta à opressão romana e às crescentes expectativas de libertação divina. Líderes como Judas, o Galileu, Simão Bar Giora, Manaém, João de Gíscala e Simão Bar Kochba destacam-se como figuras centrais nesse cenário de resistência. Seus movimentos, embora diferentes em algumas características, estavam enraizados nas tensões sociais e econômicas da época, bem como nas esperanças messiânicas de restauração de Israel (HORSLEY, 2015).

Simão Bar Giora⁸⁹ foi um dos líderes proeminentes durante a Primeira Guerra Judaico-Romana (66–70 d.C.), que culminou com a destruição de Jerusalém e do Templo em 70 d.C. Giora não era apenas um líder militar, mas também um símbolo de resistência popular. Inicialmente um líder de bandos armados, ele acabou ganhando o apoio de camponeses e outras classes desfavorecidas, prometendo redistribuir terras e riquezas confiscadas (HORSLEY, 2014). Sua promessa de justiça social e libertação fez com que ele fosse visto por muitos como um libertador messiânico, alguém que poderia realizar a tão esperada restauração de Israel.

Bar Giora liderou seus seguidores contra as forças romanas, se estabelecendo como uma das figuras mais poderosas durante o cerco de Jerusalém. Ele acabou sendo capturado e levado a Roma, onde foi executado na cerimônia triunfal de Vespasiano e Tito, simbolizando a derrota final dos judeus rebeldes. Sua execução marcou o fim de uma das maiores resistências à ocupação romana, mas sua liderança continua a ser lembrada como parte da luta pela libertação judaica (JOSEFO, 1986)

Manaém, outro líder importante mencionado por Josefo era filho de Judas, o Galileu - tido por muitos como o precursor do movimento dos zelotes - que rejeitava o domínio romano sobre a Judeia. Ele desempenhou um papel crucial no início da Primeira Guerra Judaico-Romana, liderando um grupo de seguidores que tomou a fortaleza de Massada. Manaém se proclamou "rei" e tentou liderar a revolta contra

⁸⁹ HORSLEY, Richard A. *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Simão Bar Giora é apresentado como um líder messiânico que emergiu da classe camponesa, prometendo justiça social durante a guerra contra Roma.

Roma em Jerusalém. Manaém pode ter encarnado elementos messiânicos ao se declarar líder da revolta, embora seu reinado tenha sido breve. Ele foi assassinado por rivais judeus, o que mostra as divisões internas entre os grupos rebeldes, mesmo em meio à resistência comum contra Roma (WRIGHT, 1996).

O movimento de Manaém é um exemplo claro de como a liderança messiânica podia ser rapidamente desafiada dentro das próprias fileiras judaicas, em parte pela diversidade de objetivos entre os rebeldes, e em parte pelas tensões entre os diferentes grupos sociais e religiosos na Judeia.

João de Gíscala foi outra figura central durante a Primeira Guerra Judaico-Romana. Ele começou sua carreira como líder de resistência na Galileia, recrutando seguidores entre os camponeses e tomando o controle de fortificações locais. João escapou da Galileia antes da chegada das legiões de Vespasiano e se estabeleceu em Jerusalém, onde se tornou um dos líderes mais importantes durante o cerco da cidade (JOSEFO, 1986).

Horsley (2014) analisa João de Gíscala como parte do fenômeno mais amplo de líderes rurais que surgiram em resposta às tensões econômicas e políticas da ocupação romana. Esses líderes, ao se apresentarem como defensores dos pobres e oprimidos, conseguiram mobilizar grandes contingentes de seguidores. No entanto, as rivalidades internas entre líderes como João e Simão Bar Giora enfraqueceram a resistência judaica e contribuíram para a eventual vitória romana. João foi capturado após a queda de Jerusalém e passou o resto de sua vida na prisão em Roma (JOSEFO, 1986).

Simão Bar Kochba é talvez o líder messiânico mais significativo do século II. Ele liderou a segunda guerra judaica contra Roma (132–135 d.C.). Ao contrário de Simão Bar Giora e João de Gíscala, Bar Kochba foi explicitamente reconhecido por muitos judeus como messias. Bar Kochba foi proclamado o 'Príncipe de Israel' pelo rabino Akiva, sinalizando que ele era visto por muitos como o libertador messiânico que restauraria Israel demonstrando que seu movimento tinha um apoio mais organizado e religioso do que muitas das revoltas anteriores (WRIGHT, 2022).

A revolta de Bar Kochba⁹⁰ foi o auge das expectativas messiânicas do período. Bar Kochba era visto como o libertador definitivo que restauraria o Reino de Israel e expulsaria os romanos de uma vez por todas. Inicialmente, ele teve sucesso em repelir

⁹⁰ WRIGHT, N.T. *The New Testament and the People of God*. SPCK, 1992. p. 365-368. Wright discute o apoio de Rabino Akiva a Bar Kochba e o impacto messiânico de sua liderança durante a Segunda Revolta Judaica.

as forças romanas e estabeleceu um estado judaico independente por cerca de três anos. No entanto, a resposta romana foi brutal, resultando em uma repressão violenta, com centenas de milhares de judeus mortos ou vendidos como escravos, e a destruição quase total da vida judaica na Judeia.

A segunda revolta dos judeus⁹¹ foi a culminação de décadas de resistência judaica à opressão romana, mas também um ponto de inflexão. Após a derrota de Bar Kochba, o imperador Adriano tomou medidas severas para dismantelar a identidade nacional judaica, renomeando a região como "Palestina (Filistéia)" e proibindo os judeus de habitarem em Jerusalém. A revolta também teve um impacto duradouro nas expectativas messiânicas, com o fracasso de Bar Kochba levando a uma reformulação do conceito de messianismo dentro do judaísmo (GOODMAN, 1997)

Pelo exposto acima, fica evidente que esses “bandidos” frequentemente representavam o protesto e a resistência das classes populares à opressão econômica e política (HORSLEY, 2014). Essa resistência tinha uma conotação profundamente religiosa e social, pois não era apenas uma luta contra os romanos, mas também contra as elites locais, especialmente os sacerdotes, que colaboravam com a opressão e o espólio imperial.

Embora Josefo se refira a muitos dos rebeldes que se levantaram contra Roma como bandidos, é bem possível que essa última designação tenha adquirido uma conotação honrosa entre as pessoas assim descritas e entre os que as apoiavam — a exemplo do nome *klephtai* (literalmente, “assaltantes”), dado aos gregos que durante séculos resistiram ao domínio turco. Nos Evangelhos, Barrabás e os dois que foram crucificados juntamente com Jesus são chamados de *lestai* (Jo 18.40; Mc 15.27), o que nos permite entender que o termo não se referia a ladrões comuns, mas a rebeldes que se insurgiam contra as forças de ocupação que estavam no poder; essa realidade é patente no caso de Barrabás⁹², quando Marcos nos diz que ele se encontrava “com outros rebeldes que haviam cometido um homicídio durante uma revolta” (Mc 15.7), o que explica sua popularidade com a multidão de Jerusalém que clamava por sua libertação. (BRUCE, 2019, p. 103)

⁹¹ Para uma visão detalhada das expectativas messiânicas e do impacto da derrota de Bar Kochba, veja GOODMAN, Martin. *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

⁹² BRUCE, F. F. *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019 oferece uma análise histórica dos *lestai* e do contexto das rebeliões judaicas descritas nos Evangelhos, ajudando a reinterpretar o papel desses “bandidos” no cenário político e social.

As escavações⁹³ realizadas entre 1963 e 1965 em Massada, onde os chamados “bandidos” mantiveram sua resistência até 73 d.C., revelam um retrato silencioso, mas notável, de bravura e devoção. Ao contrário dos vilões sem escrúpulos descritos por Josefo, os defensores de Massada eram judeus devotos que seguiam rigorosamente a lei. Nos luxuosos palácios de Herodes, eles estabeleceram práticas religiosas. Foram descobertos dois cômodos, provavelmente uma sinagoga e uma escola, além de dois banhos rituais, identificados como puramente cerimoniais pelos rabinos modernos, reforçando sua observância religiosa (BRUCE, 2019).

Não temos como entender a amargura de Josefo contra eles [“bandidos”] a menos que reconheçamos que o movimento não pode ser explicado unicamente de uma perspectiva de nacionalismo judaico. Profundamente antirromanos, eles eram quase tão hostis ao sistema judaico — à hierarquia e aos ricos aristocratas — quanto aos romanos. Ganharam a admiração do povo comum porque eram reconhecidos como seus defensores. A guerra de 66-73 d.C., segundo descrição de Josefo, não foi somente uma guerra de independência contra Roma, mas também uma luta contra a aristocracia do templo. Sua resistência contra os zelotes era mais profunda ainda porque **ele sabia que a estratégia e as atividades desse grupo representavam séria ameaça a todos os privilégios prezados por ele e por seus amigos aristocratas** (BRUCE, 2019, p. 105, grifo nosso).

A aristocracia judaica, os romanos e seus historiadores (apologistas), como Josefo, usaram o termo “bandido” para deslegitimar esses movimentos populares: Roma classificava todos os opositores como bandidos para justificar sua repressão brutal. Essa classificação era uma forma de criminalizar a resistência e obscurecer as motivações políticas e religiosas dos líderes insurgentes (HORSLEY, 2014).

4. O caso do “ladrão” na cruz

A narrativa do ladrão crucificado ao lado de Jesus é frequentemente reduzida a um criminoso qualquer “aceitando” Jesus nos últimos instantes de sua vida. No entanto, ao examinar as palavras gregas usadas nos evangelhos e o contexto sócio-político da

⁹³ Essas escavações indicam que os habitantes de Massada mantinham uma rigorosa observância da lei judaica, mesmo diante da opressão romana e da destruição iminente. A narrativa de Massada, assim, ganha uma nova dimensão arqueológica, revelando o papel da devoção religiosa na resistência dos judeus zelotes durante o fim do período do Segundo Templo. Sobre esse tema, ver: YADIN, Yigael. *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1966; NETZER, Ehud. *The Palaces of the Hasmoneans and Herod the Great*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2001.

crucificação, é evidente que ele não era um ladrão comum, mas, possivelmente, um criminoso político, ligado a um cenário de resistência contra a opressão romana (BRUCE, 2019).

Como já demonstrado acima, a crucificação, como prática romana, era frequentemente aplicada a insurgentes e aqueles que se opunham à ordem estabelecida. Este método de execução não era meramente punitivo, mas uma forma de intimidação que servia para desestimular a resistência à autoridade" (WRIGHT, 2017)

Essa ação não era apenas uma punição individual, mas uma declaração de força e controle. Portanto, o “ladrão” na cruz pode ser visto como alguém que participou, ou até mesmo liderou, atividades que ameaçavam o domínio romano na Judeia.

Nos evangelhos, os termos utilizados para descrever os ladrões são significativos. Lucas utiliza **κακούργοι** (kakourgoi), que significa "malfeitores" ou "criminosos". Este termo pode implicar um envolvimento em atividades ilegais que vão muito além de um crime comum, sugerindo crimes que podem ter implicações políticas.

Em Mateus e Marcos, o uso de **ληστής** (lestes) sugere "bandido". No contexto histórico da Judeia do primeiro século, a palavra "lestai" era frequentemente uma alcunha dos romanos para se referir a insurgentes, revolucionários ou zelotes.

Josefo se refere a "malfeitores" ou "criminosos" em várias passagens, especialmente em contextos que envolvem rebeliões contra Roma. Por exemplo, em AJ 20.102-104, ele descreve os rebeldes como "kakourgoi" ao discutir a resistência dos zelotes e suas ações durante a guerra contra Roma.

Em Guerra dos Judeus, no livro 2, capítulo 20, Josefo usa o termo **ληστής** para descrever os “bandidos” ou “zelotes” que se opuseram aos romanos durante a revolta judaica. Ele fala sobre os "lestes" que se juntaram a grupos de resistência, insinuando que suas ações eram motivadas por um desejo de libertação política.

Depois que Josefo faz a primeira menção aos zelotes, ele cita muitas vezes suas atividades; é a eles que se atribuem as maiores atrocidades cometidas durante a guerra, e sobre eles Josefo coloca a responsabilidade pelos desastres que a guerra trouxe ao povo judeu [...] Seu relato sobre os zelotes é claramente preconceituoso. A culpa pelos confrontos de 70 d.C. não podia ser colocada sobre os romanos, seus patronos (exceto casos esporádicos como o do procurador Floro), nem sobre seu povo como um todo; mas os zelotes, que persistiram até o fim amargo e suportaram as piores retaliações, podiam ser convenientemente considerados responsáveis pelos sofrimentos que sobrevieram à nação judaica (BRUCE, 2019, p. 101).

Em Filípica 2.88, Cícero menciona **ληστάς** ao discutir os inimigos políticos e as ameaças à República Romana. Aqui, ele se refere a figuras que se rebelaram contra a ordem, reforçando a conotação de banditismo político.

Em Diodoro 34.2, a palavra **ληστάς** é usada para descrever aqueles que se levantaram contra as autoridades, especialmente em contextos de resistência e banditismo. Ele menciona esses indivíduos como parte de revoltas e insurreições.

A escolha das palavras, feitas pelos evangelistas, implica que o “ladrão/bandido” crucificado ao lado de Jesus, longe de ser um simples criminoso de estrada, estava potencialmente ligado a um movimento mais amplo de desobediência civil contra a opressão romana. Ele, o “ladrão” da cruz, certamente, pode ser visto como um homem judeu profundamente enraizado nas expectativas messiânicas de Israel. Assim como muitos de seu tempo, ele provavelmente esperava que o Messias viesse libertar o povo judeu da dominação romana. Essa expectativa não era apenas um reflexo do desejo de liberdade, mas também uma interpretação da Escritura moldada por uma visão político-militarista que permeava a teologia do segundo templo.

Muitos judeus piedosos, inspirados pelo exemplo de figuras como Finéias, Elias e Matatias, interpretavam o conceito de "zelo" como um imperativo sagrado que legitimava o uso da violência para defender a pureza da fé e a honra de Deus⁹⁴. O "zelo" não era apenas uma questão de devoção religiosa, mas uma virtude que, em momentos de crise, exigia ação direta e decisiva contra aqueles que ameaçavam o pacto entre Deus e Israel. Essa tradição zelosa, enraizada na defesa violenta da aliança divina, foi levada ao extremo por vários grupos no primeiro século, que acreditavam que a única maneira de resolver o problema da opressão romana era através da revolta armada. Para eles, a ocupação estrangeira não era apenas uma questão política, mas uma afronta direta à soberania de Deus sobre a terra e o povo de Israel. Assim, movidos por uma profunda convicção teológica e nacionalista, esses judeus viam na resistência violenta uma forma de cumprimento de suas responsabilidades religiosas, acreditando que a libertação só poderia vir pela purificação radical e pela remoção forçada de qualquer domínio que ameaçasse a santidade de Israel (COLLINS, 1995).

Dessa forma, as esperanças messiânicas foram imiscuídas com uma forte crença na necessidade de um libertador que combatesse os romanos e restaurasse a soberania

⁹⁴ COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. Doubleday, 1995. p. 85-87. Collins explora como essas figuras inspiraram movimentos zelosos no judaísmo do Segundo Templo.

de Israel. N.T. Wright (2022), argumenta que essa perspectiva era comum entre os judeus, que ansiavam por um Messias que não apenas os libertasse da opressão, mas que também estabelecesse um reino terrestre glorioso.

O segundo criminoso, ao repreender o primeiro, afirma que ambos estão recebendo punição justa por seus crimes, enquanto Jesus é inocente. Essa confissão é significativa, pois revela não apenas um profundo temor a Deus, mas também uma compreensão do que significa a justiça divina. O ladrão reconhece sua própria culpa e, ao fazer isso, se alinha com a tradição profética que convoca o arrependimento e a justiça. Essa atitude é essencial para compreender a profundidade de sua conversão; ele não busca apenas a salvação pessoal, mas demonstra um entendimento mais amplo do que significa estar em desacordo com a justiça de Deus.

Ao dizer: "Jesus, lembra-te de mim quando entrares no teu Reino" (Lucas 23:42), o ladrão expressa uma fé clara e decisiva. Ele não apenas reconhece Jesus como o Messias, mas também percebe que seu reino transcende as limitações terrenas. Richard Bauckham (2017), sugere que essa declaração implica um reconhecimento da realeza de Jesus que vai além da expectativa de um libertador político, apontando para um Reino celestial e eterno⁹⁵.

A crucifixão não era apenas uma execução brutal, mas uma declaração pública do poder imperial, destinada a desumanizar e desmotivar a resistência. No entanto, na crucificação de Cristo, vemos Deus subvertendo esse poder através da morte de seu Filho (RUTLEDGE, 2023). O ladrão na cruz reconhece o poder divino subvertendo suas expectativas ao ver o Messias crucificado. Isso é notável: mesmo em meio à dor e à humilhação da crucificação, o ladrão tem uma visão que lhe permite entender a verdadeira natureza do Reino de Jesus. Ele não se limita a um desejo por libertação política, mas reconhece que a verdadeira salvação e libertação são espirituais.

A resposta de Jesus é rápida e poderosa: "Hoje você estará comigo no paraíso" (Lucas 23:43). Essa frase revela a grandeza da graça de Cristo, que concede salvação àquele que, mesmo no fim de sua vida, O reconhece como Senhor. A resposta de Jesus não é apenas uma promessa de vida após a morte, mas uma afirmação de que a verdadeira libertação está em Cristo, o Filho de Deus, e não em uma revolução terrena.

⁹⁵ BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Eerdmans, 2006. p. 280-282. Bauckham oferece uma análise do reconhecimento messiânico implícito nas palavras do ladrão na cruz.

Este não é um ato de conversão desesperada ou ignorante de última hora; em vez disso, representa o desfecho de um processo de reconhecimento messiânico que, embora breve, é profundo. O ladrão, familiarizado com as promessas de um Messias, finalmente compreendeu que a verdadeira libertação estava em Jesus, desafiando a visão militarista que dominava sua mente.

5. O surgimento do decisionismo

O decisionismo cristão tem suas raízes profundamente inseridas no contexto dos movimentos evangélicos e avivalistas dos séculos XVIII e XIX, particularmente nos Estados Unidos⁹⁶. Tais movimentos surgiram em meio a uma crescente secularização da sociedade, ao racionalismo do Iluminismo e à necessidade de renovação espiritual nas igrejas. O decisionismo, que propõe uma resposta consciente e imediata à pregação do evangelho, emerge como um modelo que acentua a participação ativa do indivíduo no processo de salvação, refletindo a tensão entre a soberania divina e a responsabilidade humana.

Jonathan Edwards foi uma figura central no Primeiro Grande Despertamento (1730–1740)⁹⁷. Sua teologia reformada enfatizava a completa dependência humana da graça soberana de Deus para a conversão. Em sua obra clássica *A Treatise Concerning Religious Affections*, Edwards argumenta que as afeições religiosas genuínas, como o arrependimento e a fé, eram sinais da obra regeneradora de Deus no coração, não simplesmente o resultado de uma escolha humana (EDWARDS, 1746). A conversão, para Edwards, não era meramente uma resposta emocional ou voluntária, mas o efeito de uma obra profunda e sobrenatural do Espírito Santo, algo que se afastava da noção moderna de "decisionismo". Ele também alertava contra a superficialidade das respostas emocionais, que poderiam confundir a verdadeira obra de Deus com meras emoções transitórias.

⁹⁶ BAWER, Bruce. *Stealing Jesus: How Fundamentalism Betrays Christianity*. Three Rivers Press, 1998. p. 32-36. Bawer explora o impacto dos avivamentos no evangelicalismo americano e como o decisionismo emergiu nesse contexto.

⁹⁷ EDWARDS, Jonathan. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God*. New Haven: Yale University Press, 1972. Edwards detalha os eventos do Grande Despertamento e a centralidade da soberania de Deus na conversão.

Não há nada mais fácil do que para as pessoas serem enganadas em suas próprias emoções e assumirem, falsamente, que suas afeições são evidências de uma verdadeira obra do Espírito de Deus (EDWARDS, 1746, p. 114, tradução nossa).

Apesar da ênfase de Edwards na graça soberana, o Primeiro Grande Despertamento abriu as portas para uma maior expressão emocional nas reuniões de avivamento. O fervor religioso e as respostas emocionais intensas começaram a ser vistas como indicadores da presença de Deus, o que, por consequência, levou a um deslocamento gradual em direção a uma teologia mais centrada na resposta humana à pregação.

O Segundo Grande Despertamento (1800–1840) foi marcado por uma ênfase ainda maior na resposta imediata do indivíduo ao evangelho. Charles Finney⁹⁸, um dos principais evangelistas desse período, revolucionou o evangelismo ao adotar práticas que intencionalmente buscavam provocar decisões de fé. Finney acreditava que o avivamento não era um mistério soberano controlado por Deus, mas sim algo que podia ser cultivado por métodos humanos eficazes. Ele introduziu os "bancos de ansiedade", nos quais os indivíduos que estavam sob convicção do pecado eram chamados à frente para receber aconselhamento e orações, o que se tornou um precursor direto dos apelos públicos modernos.

A religião é obra do homem. Deus tem feito tudo que Ele tem a fazer, e agora ele espera que o homem faça tudo o que depende dele para a sua salvação (FINNEY, 1835, p. 67, tradução nossa).

Ao contrário de Edwards, que via a conversão como uma obra de Deus, Finney argumentava que a conversão era uma decisão voluntária do pecador, algo que poderia ser induzido por uma apresentação poderosa e emocional do evangelho. Ele via o uso de meios externos, como sermões emocionais e campanhas de avivamento, como ferramentas essenciais para criar um ambiente propício para decisões individuais por Cristo. Finney rejeitava a doutrina reformada⁹⁹ da depravação total e acreditava que os

⁹⁸ FOSTER, Frank. *Charles Finney: Revivalist and Reformer*. Zondervan, 1987. p. 96-101. Foster discute o impacto dos métodos inovadores de Finney no evangelismo moderno.

⁹⁹ MURRAY, Iain H. *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism, 1750–1858*. Banner of Truth Trust, 1994. p. 249-252. Murray oferece uma crítica à teologia de Finney, contrastando-a com as doutrinas reformadas clássicas.

seres humanos eram capazes de, por sua própria vontade, responder à oferta de salvação, desde que fossem convencidos da urgência de tal decisão (MURRAY, 1994).

O decisionismo encontra raízes no arminianismo, uma vertente teológica que surgiu em oposição ao calvinismo na Europa do século XVII. A teologia arminiana sustenta que Deus oferece sua graça a todos, mas que a aceitação ou rejeição dessa graça depende da livre escolha do indivíduo. Jacobus Arminius, o teólogo holandês que deu nome ao movimento, argumentava que a eleição divina era baseada na presciência de Deus sobre quem escolheria crer, e não em um decreto incondicional de predestinação (OLSON, 2006). Essa ênfase na capacidade humana de responder à graça foi amplamente adotada nos movimentos avivalistas dos séculos XVIII e XIX, que se distanciaram do calvinismo tradicional.

O arminianismo deu forma ao evangelicalismo norte-americano, moldando a pregação e o evangelismo¹⁰⁰. Evangelistas arminianos acreditavam que o convite ao pecador deveria ser claro e imediato, com o objetivo de provocar uma decisão consciente e voluntária para seguir a Cristo. Assim, o decisionismo se consolidou como uma resposta teológica e prática à crença de que cada pessoa tem o poder de escolher seu destino eterno, em contraste com a visão reformada de que a salvação é inteiramente obra de Deus.

No final do século XIX, Dwight L. Moody e Billy Sunday desempenharam um papel fundamental na popularização do decisionismo. Moody, um evangelista influente, organizava grandes campanhas evangelísticas e acreditava que as pessoas deveriam tomar uma decisão por Cristo de forma pública e imediata. Ele via a evangelização como uma batalha espiritual, e o apelo à decisão era uma maneira de confrontar os pecadores com a realidade da eternidade (NETTLES, 2007). Moody introduziu o conceito de uma decisão pessoal e consciente como ponto de entrada para a vida cristã, acentuando a necessidade de uma resposta ativa ao chamado de Deus.

Billy Sunday, um ex-jogador de beisebol convertido em evangelista, continuou essa tradição no início do século XX. Suas cruzadas eram caracterizadas por apelos dramáticos e emocionantes, nos quais as multidões eram incentivadas a "entrar no reino de Deus" através de uma decisão pública e visível. Sunday levava multidões à decisão com um estilo de pregação altamente emocional e, muitas vezes, performático,

¹⁰⁰ Para uma análise sobre o impacto do arminianismo nos movimentos avivalistas, veja: B.B. Warfield, *The Plan of Salvation*, 1915, capítulo sobre arminianismo.

reforçando a prática do decisionismo como um elemento central do evangelismo popular.

No século XX, Billy Graham se tornou o maior expoente do decisionismo, levando a prática a uma escala global. Suas cruzadas evangelísticas, transmitidas por rádio e televisão¹⁰¹, impactaram milhões de pessoas em diversos continentes. Graham fazia um apelo claro no final de suas pregações, convidando os ouvintes a "virem à frente" e a entregarem suas vidas a Cristo. Esse momento era visto como um ponto crucial de conversão e marcava o início de uma nova vida cristã (MARTIN, 2008).

Embora Graham reconhecesse a importância do discipulado após a conversão, o ato público de decisão se tornou a marca registrada de suas cruzadas. Para Graham, o evangelismo era uma convocação urgente e pública, na qual o indivíduo precisava responder à oferta de salvação de Deus de forma clara e imediata. O impacto global de sua obra consolidou o decisionismo como uma das características definidoras do evangelismo moderno, particularmente nos Estados Unidos.

6. O “ladrão” na cruz e o decisionismo

O episódio do “ladrão” na cruz, narrado em Lucas 23:39-43, é um dos textos mais citados em pregações evangelísticas dentro do contexto decisionista. Este relato é visto como um exemplo poderoso de que uma resposta imediata de fé pode resultar em salvação, independentemente da vida pregressa ou da oportunidade de viver em obediência após a decisão¹⁰².

O texto descreve dois criminosos crucificados ao lado de Jesus. Um deles zomba de Jesus, enquanto o outro reconhece sua culpa e confessa a inocência de Cristo. Ele então faz um pedido a Jesus: "Lembra-te de mim quando entrares no teu reino" (Lucas 23:42). Jesus responde com uma promessa imediata: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lucas 23:43).

Para os decisionistas, esse evento ilustra claramente como alguém, mesmo nos últimos momentos de sua vida, pode ser salvo por meio de uma decisão genuína de fé.

¹⁰¹ Sobre a evolução do evangelismo televisivo e seu impacto global: Grant Wacker, *America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation*, Belknap Press, 2014, p. 305-320.

¹⁰² SPRINKLE, Preston M. *Four Views on Hell*. Zondervan, 2016. p. 89-92. Nesta obra, Sprinkle explora diferentes perspectivas sobre a natureza da salvação e aborda o episódio do ladrão na cruz como um exemplo de graça instantânea.

O ladrão na cruz não teve tempo de realizar boas obras, nem de participar de rituais religiosos ou de iniciar um processo de discipulado. Sua salvação, segundo essa interpretação, foi garantida exclusivamente pela fé, expressa em uma breve, mas sincera, súplica a Jesus. Isso é tomado como uma prova bíblica de que a salvação não depende de obras ou ritos, mas de uma simples, embora genuína, decisão de confiar em Cristo (PIPER, 2008).

Os evangelistas que seguem o modelo decisionista utilizam essa narrativa para enfatizar a urgência de uma decisão imediata por Cristo. Assim como o ladrão estava à beira da morte e tomou uma decisão vital em um momento crítico, os ouvintes são incentivados a não adiar sua resposta ao evangelho. Eles são exortados a fazer uma escolha de fé no presente, pois o futuro é incerto. O apelo é feito com base na simplicidade do pedido do ladrão e na resposta instantânea de Jesus, destacando que qualquer pessoa, independentemente de seu passado, pode receber a salvação através de um ato imediato de decisão (GRAHAM, 1997).

Graham frequentemente utilizava essa passagem em suas cruzadas evangelísticas¹⁰³.

Assim como o ladrão na cruz, não importa quão longe você tenha ido ou quão tarde seja em sua vida; se você vier a Cristo com fé genuína, Ele lhe dará a promessa do Paraíso (GRAHAM, 1997, p. 203, tradução nossa).

Para Graham, o exemplo do ladrão na cruz demonstrava que não há barreiras temporais ou circunstanciais que impeçam alguém de ser salvo¹⁰⁴. Esse modelo de apelo, onde os ouvintes eram convidados a tomar uma decisão pública de seguir a Cristo, encontrava eco no evento narrado em Lucas: uma decisão simples, porém de consequências eternas (GRAHAM, 1997).

Portanto, para os decisionistas, o “ladrão” na cruz é um dos exemplos bíblicos mais claros da eficácia de uma resposta imediata e genuína à mensagem do evangelho. Seu testemunho é frequentemente usado como uma poderosa ilustração de que, mesmo

¹⁰³ GRAHAM, Billy. *Just As I Am: The Autobiography of Billy Graham*. HarperOne, 1997. p. 240-245. Graham relata como o episódio do ladrão na cruz foi um dos textos mais citados em suas pregações evangelísticas, explicando sua importância na convocação de decisões públicas.

¹⁰⁴ LARSEN, David L. *The Evangelism Mandate: Recovering the Centrality of Gospel Preaching*. Kregel Publications, 1992. p. 89-91. Larsen discute a abordagem de Graham ao evangelismo e o uso do ladrão na cruz como uma ferramenta poderosa para apelos de decisão imediata.

em situações extremas e no último instante, a graça de Deus está disponível para aqueles que fazem a escolha de confiar em Jesus.¹⁰⁵

7. Uma crítica histórico-social à interpretação decisionista

A interpretação decisionista do episódio do ladrão na cruz, em Lucas 23:39-43, é amplamente utilizada em pregações evangelísticas como exemplo de uma conversão súbita, onde o ladrão, nos momentos finais de sua vida, "aceita" Jesus e é imediatamente salvo. No entanto, essa visão, embora destaque a graça, desconsidera o contexto histórico e teológico mais profundo da narrativa. Ao analisar a terminologia usada e as expectativas messiânicas do primeiro século, surge uma imagem mais complexa, sugerindo que a conversão do ladrão foi parte de um processo espiritual mais amplo, e não apenas um ato impulsivo.

Como já demonstrado acima, o termo "ladrão" (gr. kakourgos e lestai), no contexto romano da crucificação, referia-se a insurgentes e zelotes, que resistiam ativamente à opressão romana (HORSLEY, 2010). Esses homens, muitas vezes classificados como criminosos pelo Império Romano, eram vistos pelos judeus como heróis populares e defensores da nação. Estudos sobre os movimentos de resistência judaicos indicam que muitos desses "ladrões" eram judeus devotos, profundamente comprometidos com a Torá e com uma visão messiânica de libertação militar¹⁰⁶ (ESLER, 2003). O uso dessa terminologia para descrever os homens crucificados ao lado de Jesus sugere que eles eram mais do que meros criminosos; eram atores envolvidos na luta por libertação nacional.

O reconhecimento que o ladrão faz de Jesus como "Rei" e o pedido para ser lembrado no Reino não devem ser entendidos como uma decisão isolada, mas como resultado de uma profunda mudança de expectativas. A expectativa de um Messias crucificado era um conceito impossível para a maioria dos judeus do primeiro século (HENGEL, 1976; WRIGTH 2017), eles esperavam um messias que lideraria uma

¹⁰⁵ STOTT, John R. W. *The Cross of Christ*. InterVarsity Press, 1986. p. 251-253. Stott examina a profundidade da graça de Deus, utilizando o exemplo do ladrão na cruz para demonstrar a amplitude da redenção através da cruz.

¹⁰⁶ ESLER, Philip F. *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*. Fortress Press, 2003. p. 156-160. Esler apresenta um estudo sociocultural sobre os movimentos de resistência no Judaísmo do primeiro século, identificando a devoção desses grupos à Torá e às esperanças messiânicas.

revolta militar contra Roma, e, provavelmente, o ladrão na compartilhava dessa expectativa até encontrar-se pendurado na cruz (WRIGHT, 1996). **Sua conversão é melhor entendida como o ponto culminante de uma jornada espiritual, onde ele reconhece, em meio ao sofrimento, a natureza do messias sofredor, que vence não com a espada, mas com o sacrifício** (WITHERINGTON, 1998).

Essa transformação é parte de um padrão maior nas expectativas messiânicas judaicas. Conforme apontado por Dale Allison (2010), em sua obra sobre o pensamento escatológico judaico, muitos no primeiro século esperavam um messias que uniria o poder militar com a renovação espiritual. A conversão do ladrão, portanto, reflete uma reformulação de suas esperanças messiânicas, à medida que ele vê em Jesus o verdadeiro cumprimento dessas expectativas¹⁰⁷ — não um conquistador militar, mas o Messias prometido que inaugura o Reino de Deus através da cruz.

Esse contexto histórico e teológico contrasta com a visão decisionista moderna, que reflete um pragmatismo religioso característico de sociedades como a norte-americana, onde resultados quantificáveis (como o número de "decisões por Cristo") são vistos como sinais de sucesso espiritual (MACARTHUR, 1988). No entanto, essa abordagem tende a negligenciar o acompanhamento pastoral e o discipulado¹⁰⁸ que deveriam seguir essas decisões, resultando em conversões superficiais e pouco duradouras¹⁰⁹. O evangelicalismo contemporâneo, ao focar em resultados imediatos, tem se distanciado do modelo bíblico de discipulado que envolve um crescimento espiritual contínuo e um compromisso de longo prazo (WELLS, 1993). A fé genuína não é um mero momento de decisão. A verdadeira salvação envolve uma transformação que deve ser contínua e manifesta em uma vida de obediência a Cristo (MACARTHUR, 1988).

Ao reduzir a fé a um único momento de decisão, o modelo decisionista corre o risco de promover uma compreensão superficial da salvação. No caso do ladrão na cruz, a sua "aceitação" de Jesus não foi uma decisão abrupta e descontextualizada, mas o

¹⁰⁷ Para uma análise mais profunda sobre as várias correntes de messianismo no judaísmo do primeiro século e sua evolução, veja: Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, Penguin, 2000, p. 211-230.

¹⁰⁸ Para um aprofundamento sobre o conceito de salvação e o papel do discipulado na fé cristã, veja: Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, SCM Press, 1959, p. 44-68.

¹⁰⁹ WELLS, David F. *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?*. Eerdmans, 1993. p. 204-208. Wells critica o pragmatismo moderno no evangelicalismo, destacando a necessidade de um discipulado mais profundo e comprometido.

clímax de uma caminhada espiritual, onde sua compreensão messiânica foi sendo moldada ao longo do tempo. A teologia da salvação não pode ser simplificada a uma escolha de última hora; envolve arrependimento genuíno e um compromisso com a transformação de vida (GATHERCOLE, 2004).

Aqueles que esperam deixar sua conversão para o último momento, acreditando que podem garantir sua salvação com um ato final de fé, devem ser advertidos: a salvação não é um jogo de azar. O arrependimento autêntico não pode ser fabricado às pressas nos últimos momentos. O exemplo do ladrão na cruz não justifica a procrastinação espiritual; ao contrário, ele adverte contra a presunção de que o último minuto sempre estará ao alcance.

Conclusão

A análise do decisionismo cristão e a interpretação do episódio do "ladrão" na cruz, conforme narrado em Lucas 23:39-43, revelam uma complexidade teológica que transcende as simplificações frequentemente apresentadas nas pregações evangelísticas contemporâneas. Enquanto o decisionismo propõe uma abordagem acessível e esperançosa da salvação, enfatizando a responsabilidade humana em responder à graça divina (MacArthur, 1988), é crucial reconhecer que essa resposta não pode ser reduzida a um ato isolado de fé. O relato do ladrão, quando examinado em seu contexto histórico e teológico, indica que sua conversão não foi um evento impulsivo, mas o clímax de uma jornada espiritual que refletia uma profunda reformulação de suas expectativas messiânicas.

A terminologia que caracteriza o ladrão como insurgente, referindo-se a um "kakourgos" ou "lestai" no contexto romano da crucificação, sugere que ele não era apenas um criminoso comum, mas um participante ativo na luta pela libertação do povo judeu da opressão romana (HORSLEY, 2010). Essa análise é corroborada por estudos que indicam que muitos desses "ladrões" eram vistos como heróis populares (ESLER, 2003). Portanto, a leitura decisionista, que considera o ladrão como um mero exemplo de fé genuína, carece de uma visão mais abrangente que reconheça as nuances de sua experiência.

Além disso, a expectativa messiânica do primeiro século, conforme discutido por Wright (1996), implica que o ladrão, ao reconhecer Jesus como "Rei", estava passando por uma transformação de suas esperanças de um messias militar para a compreensão

do messias sofredor. Essa transição é fundamental para entender que sua "aceitação" de Jesus não foi apenas uma decisão isolada, mas parte de um processo espiritual mais amplo que culminou em sua salvação. O contexto histórico e teológico contrasta com a visão decisionista moderna, que reflete um pragmatismo religioso característico de sociedades como a norte-americana, onde resultados quantificáveis (como o número de "decisões por Cristo") são vistos como sinais de sucesso espiritual (MURRAY, 2000).

O evangelicalismo contemporâneo, ao focar em resultados imediatos e na quantidade de "decisões por Cristo", como observado por MacArthur (1988), tende a negligenciar o acompanhamento pastoral e o discipulado que deveriam seguir essas decisões, resultando em conversões superficiais e efêmeras. A experiência do ladrão na cruz serve, portanto, como um poderoso lembrete de que a salvação não se limita a uma decisão de última hora, mas é um processo que envolve arrependimento genuíno e crescimento espiritual contínuo (Gathercole, 2004)

Em suma, este artigo apela para uma reflexão mais profunda sobre a natureza da fé cristã, ressaltando que o verdadeiro discipulado exige um compromisso duradouro que vai além do momento da decisão. A história do ladrão na cruz não deve ser vista como um atalho para a salvação, mas como uma rica fonte de reflexão sobre as complexidades do relacionamento entre fé, arrependimento e a graça de Deus. Assim, a Igreja é chamada a cultivar um ambiente que promova não apenas a decisão inicial, mas também a maturidade espiritual e a transformação contínua na vida de seus membros (GRAHAM, 1997; EDWARDS, 1746).

Referências

ALLISON, Dale C. *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

———. *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

APIANO. *História Romana*. São Paulo: Edipro, 2000.

BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: os Evangelhos como testemunho de testemunhas oculares*. São Paulo: Paulus, 2017.

BO, Rickie. *The Gospel in Context: Contextualizing the New Testament in the Roman Empire*. 2008.

BRUCE, Frederick Fyvie. *História do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

CÍCERO. *Filípicas*. Trad. de Ricardo da Costa. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.

———. *Pro Rabirio*. São Paulo: Edipro, 1990.

COLLINS, John J. *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Leiden: Brill, 1995.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

DIODORO SÍCULO. *Biblioteca Histórica*. Trad. de A. J. P. Trancoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

EDWARDS, Jonathan. *A Treatise Concerning Religious Affections*. Boston: S. Kneeland and T. Green, 1746.

ESLER, Philip F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

FINNEY, Charles G. *Lectures on Revivals of Religion*. New York: Leavitt, Lord & Co., 1835.

GATHERCOLE, Simon. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

GRAHAM, Billy. *Just As I Am: The Autobiography of Billy Graham*. New York: HarperCollins, 1997.

GOODMAN, Martin. *Jews in a Graeco-Roman World*. Londres: Routledge, 1997.

HENGEL, Martin. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

———. *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência*. São Paulo: Paulus, 2010.

———. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares na época de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2014.

———. *Jesus e o império: o reino de Deus e o novo despotismo romano*. São Paulo: Paulus, 2015.

JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas*. São Paulo: Editora Paulinas, 2011.

———. *A Guerra dos Judeus*. Trad. de Maria da Glória de Almeida. São Paulo: Editora Paulinas, 1986.

KOESTER, Helmut. *História e literatura do cristianismo primitivo: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2005.

MARTIN, William. *A Prophet with Honor: The Billy Graham Story*. New York: William Morrow, 2008.

MACARTHUR, John. *The Gospel According to Jesus: What Does Jesus Mean When He Says "Follow Me"?*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

MURRAY, Iain H. *Evangelicalism Divided: A Record of Crucial Change in the Years 1950 to 2000*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2000.

———. *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelicalism 1750–1858*. Carlisle: Banner of Truth Trust, 1994.

NETTLES, Tom. *The Baptists: Key People Involved in Forming a Baptist Identity*. Ross-shire: Christian Focus, 2007.

OLSON, Roger E. *Arminian Theology: Myths and Realities*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2006.

PIPER, John. *Em busca de Deus: meditações de um cristão hedonista*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2008.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Editora 34, 2001.

RUTLEDGE, Fleming. *Crucificação: entendendo a morte de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2023.

SÊNECA. *Consolação a Marcia*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2010.

TÁCITO. *Anais*. São Paulo: Editora 34, 2010.

WELLS, David. *No Place for Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

WITHERINGTON III, Ben. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

———. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: IVP Academic, 1998.

WRIGHT, N.T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

———. *O Dia em Que a Revolução Começou: A Crucificação de Jesus e a Criação de um Novo Mundo*. São Paulo: Editora Chara, 2017.

———, N. T. *O Novo Testamento e o povo de Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022.

A Impossibilidade do Pluralismo Religioso no Discurso Teológico

*Paulo Francisco Ribeiro de Carvalho*¹¹⁰

Resumo: Em contraste com o exclusivismo religioso, o pluralismo é a crença em que toda religião é ou pode ser válida. Assim, este estudo objetiva demonstrar que essa doutrina é impossível na metodologia e discurso teológicos. Também, o exclusivismo não é uma falha moral, mas logicamente inevitável. Dessa forma, o religioso deve ter o direito de confessar sua crença religiosa e negar outras. Contudo, há pluralidade de interpretações dentro de um sistema teológico e a existência de tradições (e.g., reformada, luterana, arminiana) é benéfica para a ciência teológica.

Palavras-chave: Pluralismo religioso. Exclusivismo. Metodologia e discurso teológicos.

Abstract: In contrast with religious exclusivism, pluralism is the belief in which any religion is or can be valid. Hence, this study intends to demonstrate that such a doctrine is impossible in the theological discourse and methodology. Also, exclusivism is not a moral flaw, but logically inevitable. Thus, the believer must have the right to confess its belief and deny others. However, there is plurality of interpretations within a religious system and the existence of traditions (e.g., Reformed, Lutheran, Arminian) is beneficial for the theological science.

Keywords: Religious pluralism. Exclusivism. Theological discourse and methodology.

1. Introdução

De acordo com o pluralista, afirmar que crença religiosa A é verdadeira e B não seria arbitrário e até mesmo opressivo. Dessa forma, a primeira parte deste estudo objetiva demonstrar que o exclusivismo religioso não é uma falha moral, mas totalmente inevitável, considerando a natureza humana (PLANTINGA, 1995, p. 174). Assim, o pluralismo religioso¹¹¹, se definido como a impossibilidade de se alegar uma crença religiosa em detrimento de outra, não é em certo nível possível por teólogos e religiosos.

¹¹⁰ Licenciando em Letras-Português pelo Instituto Federal de São Paulo, Campus Salto. É membro da Igreja Batista Reformada de Indaiatuba. E-mail: francisco.r.c.paulo2@gmail.com.

¹¹¹ Em contraste com o *de fato*, o pluralismo tratado neste texto é o *de princípio*, que “representa a aceitação da pluralidade nas mais diferentes áreas como algo benéfico” (LAUTER, 2020, p. 225).

A segunda objetiva demonstrar que a negação de uma proposição teológica poderia implicar na negação de outras, pois há uma intertextualidade lógica no sistema confessional. Por último, baseando-me em Vanhoozer, proponho uma relação entre pluralismo e exclusivismo religiosos. O pluralismo somente será possível no discurso teológico dentro de uma religião (e.g., Cristianismo), pois as religiões (e.g., Cristianismo, Judaísmo, Islamismo) se contradizem confessionalmente em níveis básicos.

2. Alvin Plantinga sobre a objeção moral ao exclusivismo religioso

O pluralista alegaria que a posição exclusivista¹¹² é “intelectualmente arrogante, egoísta, convenientemente arbitrária, desonesta, imperialista ou opressiva¹¹³” (*Ibidem*, p. 175, tradução minha). Decerto, muitos exclusivistas têm essas características, mas isso não é devido à posição exclusivista em si. A exclusão de ideias é inevitável, e não é opressiva.

Eu ousar dizer que há alguns entre vocês que rejeitam algumas coisas que acredito; eu não acredito que, assim, vocês estejam me oprimindo, mesmo se vocês não acreditassem que tenham um argumento que me convenceria. É concebível que o exclusivismo possa contribuir de alguma forma à opressão, mas não é opressivo em si¹¹⁴ (p. 176).

O exclusivista acredita que crenças que não estejam de acordo com suas são falsas. Mas, para o pluralista, isso seria egoisticamente arbitrário, como o seria crer na seguinte proposição “(1) O mundo foi criado por Deus, um ser pessoal perfeitamente bom, onisciente e onipotente¹¹⁵” (p. 173).

Então, quais seriam as alternativas de um exclusivista sobre a proposição? Plantinga elenca três: (1) continuar a crê-la; (2) suspendê-la, não a crendo, nem aceitando sua recusa; (3) aceitar sua recusa (p. 177). Talvez, a alternativa (2) seja preferível ao pluralista, o qual Plantinga chama de abstêmio, mas, ironicamente, isso

¹¹² Em seu texto, Plantinga somente considera exclusivista aquele que têm total consciência de outras crenças religiosas e que reflete sobre os problemas do pluralismo religioso. Também, o exclusivista está condição C, definida como estar consciente de outras religiões; saber que há piedade e devoção genuínas nelas; acreditar que se sabe de nenhum argumento que necessariamente convença o opositor honesto e inteligente sobre as crenças religiosas do exclusivista (p. 176).

¹¹³ “I first turn to the moral complaints: that the exclusivist is intellectually arrogant, or egotistical, or self-servingly arbitrary, or dishonest, or imperialistic, or oppressive.”

¹¹⁴ “I daresay there are some among you who reject some of the things I believe; I do not believe you are thereby oppressing me, even if you do not believe you have an argument that would convince me. It is conceivable that exclusivism might in some way contribute to oppression, but it isn't in itself oppressive”.

¹¹⁵ “(1) The world was created by God, an almighty, all-knowing, and perfectly good personal being”.

também seria uma posição exclusivista, já que as alternativas (1) e (2) seriam excluídas, assim como muitas outras não explicitadas por Plantinga.

O pluralista abstêmio, ao suspender a afirmação e recusa de uma proposição como a (1), tentaria evitar a condição que resulta em arrogância e egoísmo. Mas, ao afirmar a alternativa (2), estaria implicitamente excluindo (1) e (3). Assim, as acusações do pluralista voltar-se-iam contra ele mesmo.

Para o pluralista abstêmio, talvez a solução seria se abster da crença implícita de que sua posição seja melhor e mais sábia. Isto é, não acreditar em p , nem em $\neg p$ e não acreditar que isso seja uma posição melhor do que outras. Mas, logo, ele não teria razões para suspensão, “ele não acredita que abstenção é melhor ou mais apropriada, ele simplesmente se abstém¹¹⁶” (p. 178). Talvez, ele pudesse evitar uma atitude egoísta, mas não poderia afirmar que não se abster seja errado. Dessa forma, seu argumento não seria eficaz contra o exclusivista.

Se o pluralista abstêmio acredita em (2) “Se S sabe que outros não acreditam em p e que ele está em condição C em relação a p , então S não deveria acreditar em p ¹¹⁷” (p. 178), teria em consequência um problema de inconsistência auto-referencial, pois certamente acredita em (2) e sabe que há aqueles que não acreditam em (2); sabe também, suponha-se, que dificilmente encontraria argumentos para defesa de (2), estando em condição C , sendo forçado a desacreditar em (2).

Assim, basear-se nessa proposição para afirmar que a posição exclusivista é uma falha moral não é defensável. Se o pluralista religioso não estaria sendo imoral por concordar com a abstenção de crença, então o exclusivista também não estaria sendo imoral por excluir proposições de outras religiões.

3. Implicação lógica no discurso

Quando se diz “Deus existe”, nega-se que Deus não existe. Assim, a primeira proposição é o equivalente a Deus não existe (UNCHÔA, 2021, p. 124). Qualquer afirmação implica uma negativa; o contrário também é verdade. A afirmação “Deus é um em essência e trino pessoalmente” garante logicamente que Deus não seja muitos deuses e que ele não seja 4 pessoas, etc. Essa implicação ($p = \sim(\sim p)$) demonstra que, no nível mais básico do discurso, há negação e, portanto, exclusão proposicional. A

¹¹⁶ “he doesn’t believe that abstention is better or more appropriate; he simply does abstain.”

¹¹⁷ “(3) If S knows that others don’t believe p and that he is in condition C with respect to p , then he should not believe p .”

negação de uma proposição também implica na negação de outras dentro de um sistema confessional.

3.1 O critério de incompatibilidade religiosa

Quando uma asserção¹¹⁸ formulada do período de revelação fundamental¹¹⁹ sustenta um sistema confessional, há uma *proposição básica*. E.g., a proposição (a) fundamenta ou é fundamentada por outras proposições na teologia cristã:

(a) Deus é infinito (Salmo 150.2).

Para que Deus seja sem fim, ele não poderia ser corporal, pois estaria fisicamente limitado. Dessa forma, a proposição (a) corrobora a seguinte:

(b) Deus é espírito (João 4.24).

Isso se repete em:

(c) Deus é amor (1 João 4.16).

Se Deus fosse eternamente amor, ele teria de ser pessoal¹²⁰, o que também se confirma na Sagrada Escritura. Doutrinas como a trindade, expiação e ressurreição são básicas, pois fundamentam outras.

Essa lógica (se (não) A, então (não) B) também é encontrada em 1 Coríntios 15.13-19, em que Paulo diz:

E, se não há ressurreição de mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação, e também é vã a vossa fé. E assim somos também considerados como falsas testemunhas de Deus, pois testificamos de Deus, que ressuscitou a Cristo, ao qual, porém, não ressuscitou, se, na verdade, os mortos não ressuscitam. Porque, se os mortos não ressuscitam, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados. E também os que dormiram em Cristo estão perdidos. Se esperamos em Cristo só nesta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens.

Chamo de *critério de incompatibilidade religiosa* a comparação de proposições básicas de sistemas teológicos. E.g., quando o Cristianismo é comparado ao arianismo, há incompatibilidade, pois existe uma divergência na compreensão da trindade entre ambos os sistemas.

¹¹⁸ Como Unchôa, não faço distinção entre asserção e proposição neste texto.

¹¹⁹ Alves distingue período de revelação fundamental de revelação dependente: “o primeiro é normativo e referência como revelação de Deus; o segundo por aquele é normatizado e àquele se refere em tudo que concerne à revelação” (2019, p. 36). Com o primeiro, referimo-nos ao Antigo e Novo Testamentos.

¹²⁰ Ao que me parece, Deus não seria eternamente amor se não fosse trinitário. Assim, a doutrina do amor, em certo ponto, dependeria da trindade.

Para que uma dada crença seja compatível com outra, ela tem de partilhar os mesmos fundamentos com aquela. O Cristianismo explicita isso: “ninguém pode colocar outro alicerce diferente do que já está colocado: Jesus Cristo” (1 Cor 3.11).

Ademais, o sistema teológico estabelece a metodologia teológica. A teologia, partindo de uma lógica não clássica, é ciência assim como também não. Ela partilha do rigor científico como as ciências formais, naturais e humanas, mas se diferencia na confissão (ALVES, 2019). Toda teologia é confessional:

Há muitos estudos sobre a religião que são feitos fora de qualquer confissão religiosa. Por exemplo, é o caso de estudos que adotam a teoria pluralista das religiões. Trata-se de uma teoria que emite juízos sobre as revelações divinas. A teoria pluralista das religiões sustenta que, de um modo geral, as diferentes revelações divinas que aconteceram nas diversas tradições religiosas de todo o mundo têm valor semelhante. Essa é uma noção fora de qualquer confissão religiosa. Metodologicamente, quando um estudo é feito desse modo, fora da confissão religiosa, ele será não teológico (*Ibidem*, p. 86).

4. A diversidade teológica

O teólogo, seja qual for seu campo específico, depende de um número limitado de asserções estáveis na história da revelação para poder pensar sobre Deus. Se esse não for o caso, ele não poderá trabalhar. É devido à *limitação da revelação* (Deus não se revelou em outras religiões) que a diversidade teológica é possível. Dessa forma, a proposta acima pode ser útil para permitir a diversidade teológica, em contraste com o pluralismo religioso, antagônico ao labor teológico.

A diversidade ou pluralismo somente existe no discurso teológico internamente. Isso ocorre semelhantemente ao signo linguístico. E.g., “leão” (signo) é um significado (conceito) na medida em que é um significante (imagem acústica)¹²¹; o conceito pode ser psicologicamente expresso em várias formas: um leão antropomórfico, branco, magro, forte, etc. Mas jamais irá um falante de língua portuguesa interpretar por “leão” um réptil, como uma cobra. Isso se dá por uma necessidade de convenção dos falantes da língua; se alguém quiser aprender um idioma, terá de aceitar sua convenção.

Igualmente, quando um teólogo discute com outro teólogo, há elementos pré-estabelecidos que são arbitrários¹²² dentro da metodologia teológica.

¹²¹ Vide Saussure (1995, pp. 79-84).

¹²² Aqui, arbitrário não significa sem razão de ser, mas simplesmente estabelecido por uma comunidade. Também, não quero dizer que a revelação é meramente cultural, como se o homem tivesse

Há espaço para reinterpretações, assim como alguém pode interpretar muitas coisas do substantivo leão, desde que haja um limite semântico. Em síntese, a natureza do discurso teológico é polifônica, mas (e portanto) limitada. Podemos falar de um dado objeto de várias maneiras, mas não podemos falar qualquer coisa do objeto.

Toda ação comunicadora tem conteúdo propositivo, lida com a realidade e estabelece relações interpessoais. Resta apenas acrescentar que as formas bíblicas de discurso lidam com a realidade de maneiras diferentes. Nenhum dos Evangelhos esmiúça totalmente o evangelho. Precisamos de um testemunho quadrifônico – Mateus, Marcos, Lucas, João – justamente para ver, sentir e experimentar o que Deus estava fazendo em Jesus Cristo. *Existe um só “caminho” (Jo 14.6), porém “muitas maneiras” (Hb 1.1) de falar sobre ele* (VANHOOZER, 2016, p. 304, grifo meu).

Um problema poderia surgir diante disso: então, uma crença é mutável, já que o discurso também o é? Nesse ponto, o discurso teológico se distingue de outros tipos de discursos; ele é axiomático, semelhante ao científico. Isto é, ele fundamenta-se em pressupostos imutáveis da revelação, e.g., Deus se encarnou, Jesus ressuscitou, etc. Sem esses pressupostos, Deus seria meramente uma ideia, sempre mutável e unicamente transcendente.

Considerações finais

A fé exclusivista, se não a considerarmos afetada pela arrogância e maldade humanas, não é opressiva. Certamente, como já dissemos, o exclusivismo pode contribuir à opressão, mas em si mesmo não afeta o direito de crença de outros. Desse modo, o religioso deve ter total direito à sua fé exclusivista, pois o exclusivismo é essencial em toda religião em algum nível.

Aqueles que afirmam o pluralismo religioso e não admitem o exclusivismo em qualquer nível são contraditórios, já que confessam uma única compreensão religiosa válida: que todas as religiões são ou podem ser válidas. Nesse sentido, o pluralismo religioso também é exclusivista. Assim, confirmamos que o exclusivismo é inevitável.

Contudo, isso não significa que não há pluralidade ou diversidade na revelação, pois, e.g., o Deus cristão revelou-se através de uma pluralidade de gêneros literários,

criado Deus. Por último, não uso o termo como o faz Plantinga acima. Somente estou fazendo uma analogia entre teologia e teoria do signo.

escritos em épocas diferentes por várias camadas sociais. O pluralismo interno, inevitável, evidencia a complexidade do objeto de estudo da teologia e, logo, possibilita mais contribuições para essa ciência.

Também, o pluralismo religioso não é nem teológico, nem científico, pois não há sistema confessional algum que o admita e a metodologia científica moderna não se propõe a analisar a revelação (ALVES, 2019).

Referências

ALVES, César Andrade. **Método teológico e ciência:** a teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

LAUTER, Gabriel Giroto. Uma visão geral da história da teologia do pluralismo religioso. **Via Teológica**, v. 21, n. 41, 2020.

PLANTINGA, Alvin. *Pluralism: a defense of religious exclusivism*. In: SENOR, Thomas D. *The rationality of belief and the plurality of faith*. Ithaca: Cornell UP, 1995.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 1995.

UNCHÔA, Bruno. Ayer, Flew, Hick e Plantinga: a epistemologia religiosa no século XX. In: PLANTINGA, Alvin. **Conselho aos filósofos cristãos**. Brasília: Academia Monergista, 2021.

VANHOOZER, K. J. **O drama da doutrina:** uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã. São Paulo: Vida Nova, 2016.

A relação entre a Fé e a Razão: a teologia natural de Tomás de Aquino

*Francisco Luan da Silva*¹²³

Resumo: Este artigo tem como objetivo resgatar a discussão iniciada antes mesmo de Tomás de Aquino, mas que teve seu ápice a partir de seus pensamentos sobre Teologia Natural, que se refere a possibilidade de um conhecimento racional de Deus. Tomás, sob forte influência da filosofia de Aristóteles, vai afirmar que pela razão pode-se chegar à certeza da existência de Deus. Suas obras são marcadas pelo tratamento de assuntos teológicos com uma abordagem filosófica, ou seja, o filósofo conciliou a fé e a razão que pareciam contrárias. Para chegar ao seu objetivo, Tomás de Aquino apresenta cinco caminhos para comprovar de forma racional a existência de um ser Divino.

Palavras chave: Tomás de Aquino; Suma Teológica; Cinco Vias; Teologia Natural.

Abstract: This article aims to rescue the discussion that began even before Thomas Aquinas, but which reached its peak with his thoughts on Natural Theology, which refers to the possibility of a rational knowledge of God. Thomas, under the strong influence of Aristotle's philosophy, states that through reason one can arrive at the certainty of the existence of God. His works are marked by the treatment of theological subjects with a philosophical approach, that is, the philosopher reconciled faith and reason that seemed contrary. To reach his objective, Thomas Aquinas presents five ways to rationally prove the existence of a Divine being.

Key words: Thomas Aquinas; Summa Theologiae; Five Ways; Natural Theology.

1. Introdução

A busca pelo processo de compreender Deus tem sido uma tarefa árdua para o entendimento humano. É evidente que há séculos há uma tentativa de suprir a necessidade do intelecto humano ao se questionar sobre a possibilidade do conhecimento de Deus de forma racional. Os inúmeros questionamentos acerca de um ser superior, uma força primária, capaz de dar a vida a todas as coisas que nos cerca,

¹²³ Licenciado em Química pela Universidade Federal do Ceará e Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA). Especialista em Estudos Bíblicos no Novo e Antigo Testamento e Mestrando em Teologia Sistemática pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. E-mail: pr.silvaluan@gmail.com

sempre esteve presente nos maiores centros de saberes e em todos os períodos da história¹²⁴.

Ainda hoje é comum questionamentos que colocam em pauta a existência ou não existência de Deus, sendo assim, surgem também as seguintes perguntas: será mesmo possível provar racionalmente, de forma autônoma em relação à revelação ou ao dado da fé, que Deus é, que Deus existe? Como citou Andresson (2007), “Para aqueles que acreditam numa resposta afirmativa a esse questionamento a resposta somente pode estar circunscrita dentro da via traçada por uma teologia natural”¹²⁵, mas o que seria teologia natural? Precisamos concordar que pouco temos abordado esse assunto em nossos seminários, gerando uma falta inestimável de material acadêmico teológico a respeito de uma teologia que visa descrever a pessoa de Deus para as mentes mais racionais.

Esse artigo propõe compreender os caminhos apresentados por Tomás de Aquino (1225-1274), para comprovar de forma racional a existência de Deus e a construção do entendimento da Teologia Natural. Embora o início da discussão de uma relação entre a razão para servir a fé, não tenha se dado em Tomás de Aquino, o ápice dessa problemática se deu com o pensamento de Agostinho a partir do ditado “crer para compreender e compreender para crer” (Marques, 2018)¹²⁶, no entanto, Tomás de Aquino é o filósofo mais conhecido como aquele que fez o exercício de conciliar a fé e a razão, por meio da Teologia Natural.¹²⁷

2. Tomás de Aquino e século XIII

Tomás de Aquino, nasceu no castelo de Aquino, em Roccasecca (Reino de Nápoles), no ano de 1224/5.¹²⁸ Aproximadamente aos 20 anos de idade, Tomás

¹²⁴ Ferreira, Anderson D'Arc. “Da “Teologia Natural” ao desejo do intelecto de conhecer a Deus: o projeto de Tomás de Aquino.” *Ágora Filosófica*, vol. 1, no. 1, 2007, p. 2.

¹²⁵ *idem*, p. 3

¹²⁶ Marques, José da Cruz Lopes. As verdades da razão e as verdades da fé em Tomás de Aquino. Piauí. Pensando - Revista de Filosofia. UFPI, v. 9, n. 18, 2018.

¹²⁷ Novaes, Edmarcius Carvalho. “Tomás de Aquino e as razões para crer na existência de Deus.” *Artífices*, vol. 2, no. 2, 2021, p. 106.

¹²⁸ Nos dados biográficos de Tomás e na cronologia de suas obras seguimos: Luiz Jean Lauand. Cronologia e Tomás de Aquino: vida e pensamento-estudo introdutório geral (e à questão “sobre o verbo”). In: Verdade e Conhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. XV-XVIII; 1-80. Uma

integra-se à ordem mendicante dos frades dominicanos de Nápoles, e isso contra a vontade da família que tinha outros planos para o jovem. Estudou em Paris, que no século XIII, compreendido pela história como o período da idade média, era então chamada “A Nova Atenas”, “A Cidade dos Filósofos”¹²⁹, um grande centro de produção intelectual, principalmente na área da Filosofia (Oliveira, 2007, p. 118)¹³⁰. Estudando em Paris, Tomás de Aquino recebeu forte influência de grandes filósofos, como Aristóteles, assim cita Frezzato (2021):

As obras, principalmente as de Aristóteles, cuja difusão havia sido feita anteriormente por Avicena e Averróis, estavam presentes nos mosteiros e foram reproduzidas e utilizadas por pensadores cristãos posteriormente, principalmente por Tomás de Aquino.¹³¹

É importante mencionar que havia uma resistência por parte da igreja e até uma proibição expressa a respeito da leitura de determinadas obras do Estagirita, porém como afirma Frezzato (2021): “era avassaladora a influência de nomes como Avicena e Averróis mesmo entre o clero.”, o que tornava bastante difícil conter as propagações de ideias partindo desses homens. Diante da tamanha multiplicação de suas obras, houve a necessidade por parte da igreja, confiar a homens fiéis à fé cristã e com sólida formação teológica a missão de traduzir corretamente as obras do Estagirita, extraindo delas a verdadeira doutrina de Aristóteles. Sendo assim, é nesse cenário que Tomás foi, sem dúvida, de suma importância.¹³²

Cabe também citar que até o século XII, a tradição preponderante na teologia católica era a agostiniana e a filosofia seguia também os passos do seu mestre maior, o que fez o Aquinate ganhar forte opositores, que não entenderam a sua árdua missão, missão dada pela igreja e pela força dos acontecimentos da época.¹³³ Mas o que talvez não tenha ficado claro, é que aparentemente o objetivo de Tomás de Aquino, era mostrar

observação que se faz necessário a respeito da data de nascimento de Tomás, é que não se sabe exatamente o ano em que o mesmo nasceu.

¹²⁹ Frezzato, Anderson. p. 48

¹³⁰ OLIVEIRA, Teresinha. Origem e memória das universidades medievais. A preservação de uma instituição educacional. In: Revista Varia História. Belo Horizonte. vol. 23, n. 37, p. 113-129, jan-jul, 2007.

¹³¹ Frezzato, Anderson. p. 47

¹³² Campos, Sávio Laet de Barros. *As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino*. 1 ed., vol. 1, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2016. pág. 20

¹³³ Idem. pág. 21. Na época havia uma forte necessidade apologética.

que o pensamento de Aristóteles não era contrário à fé Cristã, mas um auxílio para a fé cristã, na sua busca de compreender Deus dentro dos meios racionais.

Tomás foi um brilhante escritor no que tange à profundidade de suas obras e na quantidade delas, nos quais se tornam significativos até os dias de hoje. Em uma época em que era difícil e muito custoso escrever, soube empregar seu tempo de observância dos deveres religiosos e de livre pensador. No levantar-se de suas questões sobre Deus, especialmente tratadas na Suma contra os Gentios (1259-1264) e na Suma Teológica (1266-1272), Tomás aparentemente não tem a pretensão de elaborar proposições que levam as pessoas a conhecer quem é Deus. Para esse fim, as Sagradas Escrituras servem mais que os escritos Aquinatis. Tomás busca, então, um caminho racional que comprove a existência divina como causa, princípio de tudo e fim de todas as coisas criadas. Este é o principal prolegômeno da Teodiceia do Aquinate (Cavalcante, Oliveira, 2012, p. 3)¹³⁴. Algo a ser destacado, que difere de outras fundamentações filosóficas é que a Teodiceia tomista se caracteriza por ser uma senda equilibrada, coesa e harmônica: um verdadeiro aprofundamento da empiria aristotélica e da metafísica cristã (Coutinho, 2008, p 125).¹³⁵

Tomás de Aquino ao desempenhar as funções de frade pregador e professor universitário, demonstra sua preocupação com os bens intelectuais, possíveis de serem percebidos pela contemplação, no entanto, de forma racional. Uma racionalidade que Lima Vaz (1986) descreve como uma aventura desenvolvida pelo filósofo em seu interior:

[...] Tomás viveu, sim, uma extraordinária aventura: mas foi uma aventura toda interior. Na sua significação mais profunda, aventura de santidade, motivação última sem a qual dificilmente se compreenderiam suas audácias intelectuais. Para o historiador das ideias, aventura da inteligência que marca decisivamente a evolução da cultura ocidental [...]. A ‘crise’ do século XIII era, para o pensamento cristão, uma crise de crescimento. Os esquemas herdados da ‘razão’ agostiniana e neoplatônica se mostravam inadequados para captar e assimilar as dimensões novas trazidas ao seio do mundo cristão pela ‘razão’ aristotélica, sobretudo a sua noção de ‘natureza’, centro autônomo de operações específicas. Foi a serviço de uma exigência na ordem do espírito, do corpo da cristandade ocidental – exigência de reestruturação das suas bases intelectuais – que santo

¹³⁴ Cavalcante, Tatyana Murer; Oliveira, Teresinha. Intenção educacional da ética de Tomás de Aquino no contexto citadino no século XIII. In: Educação em Revista. vol.28 no.2 Belo Horizonte jun. 2012.

¹³⁵ Coutinho, Jorge. Elementos de História da Filosofia Medieval. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2016.

Tomás colocou a ‘contemplação’ que absorveu sua vida fora dessa perspectiva do *contemplata aliis tradere*, é impossível compreender sua obra como uma obra típica – a mais genial, sem dúvida – de ‘filosofia cristã’ tal como a Idade Média a concebeu: a busca da ‘inteligência’ no seio do universo da fé, de uma fé vivida institucionalmente no corpo da cristandade que era o corpo mesmo da Igreja (LIMA VAZ, 1986, p. 29)¹³⁶.

3. A contribuição de Tomás de Aquino para a Teologia Natural

É importante lembrarmos que o período da Idade Média, foi marcado, entre outras coisas, por um grande apelo apologético¹³⁷, sendo assim, para Tomás de Aquino, é importante demonstrar a existência de Deus para a constituição de uma fé sólida e uma Teologia na qual pudesse descrever Deus por meios racionais, o que foi denominado de Teologia Natural. Na *Suma Teológica* o filósofo utiliza-se da ciência aristotélica para discutir a existência divina e o que ela é, tendo-a como primeira causa de tudo o que existe no mundo. (Novais, 2021, p. 110)¹³⁸ Tomás parte da premissa de que, tudo o que se move é movido por um outro, ou seja, vemos que as coisas sensíveis sofrem algum tipo de alteração, nada está em um estado estático, e isso ocorre devido ao movimento. Para Tomás, o mesmo não poderia originar nas próprias coisas, mas sim advir de algo externo a elas, no caso, Deus.¹³⁹

É importante mencionar que para Tomás de Aquino, nem todos possuem um conceito adequado de Deus, e é desta forma que ele introduz Deus no discurso filosófico, pois, para ele, não só é possível se provar a existência de Deus filosoficamente, mas também é necessário que tal prova seja levada a cabo uma vez que a existência de Deus não é evidente para nós. A existência de Deus passa a ser, portanto, também uma questão filosófica.¹⁴⁰

Tomás no seu processo de construção do conhecimento, parece ser essencialmente aristotélico, quando se trata da estruturação do conhecimento de Deus.

¹³⁶ Lima Vaz, Henrique Cláudio. *Fisionomia do Século XIII*. In: LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de Filosofia: problemas de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 11-33.

¹³⁷ Frezzato, pág.47

¹³⁸ Novaes, Edmarcius Carvalho. “Tomás de Aquino e as razões para crer na existência de Deus.” *Artífices*, vol. 2, no. 2, 2021, pp. 102-120.

¹³⁹ Izídio, Camila de Souza. “A demonstração da existência de Deus através do conhecimento sensível de Tomás de Aquino.” *Philosophy Eletronic Journal*, vol. 10, no. 1, 2013, pág. 35.

¹⁴⁰ Campos, Sávio Laet de Barros. pág. 24

O conhecimento tem origem nos sentidos. Não conhecemos nada que não tenha passado pelos nossos sentidos.¹⁴¹ Sendo assim, segundo a visão de Tomás, o ser humano nasce sem nenhum conhecimento, mas com plena capacidade de conhecer, ou seja, com um potencial para construir seu intelecto. Tomás, falando do intelecto, diz no livro III da alma que “ele é como uma tábula em que nada está escrito”. Sendo assim, para Tomás fica descartada toda espécie de conhecimento inato a respeito das coisas. Como deixa claro em sua Suma:

[...] Ora, vemos que às vezes o homem está apenas em potência para conhecer, tanto pelos sentidos como pelo intelecto, e que dessa potência passa ao ato, para sentir pela ação das qualidades sensíveis sobre o sentido, ou para conhecer pelo ensino e pela descoberta. Deve-se, pois, dizer que a alma está em potência para conhecer tanto com relação às semelhanças que são princípios da sensação, quanto às semelhanças que são princípios do conhecimento. Por isso, Aristóteles afirmou que o intelecto pelo qual a alma conhece não tem espécies naturalmente inatas, mas na origem está em potência para todas as espécies¹⁴².

Observa-se que Tomás concorda plenamente com Aristóteles. Tomás de Aquino deseja que o homem e a mulher entendam que são criaturas capazes de chegar a um conhecimento válido e aproximativo da existência de Deus a partir da empiria, ou seja, por meio de conjunto de dados ou acontecimentos conhecidos através da experiência, por intermédio das faculdades sensitivas, e não por meio de qualquer necessidade lógica ou racional, e de sua capacidade racional. Como mencionou Frezzato, se tratando da primeira parte da Suma Teológica e da segunda parte da Suma Contra os Gentios, “O que prevalece nas duas obras é a consideração de que os sentidos dão condições para a elaboração das proposições que provam a existência de Deus.”¹⁴³ Tomás sempre parte do pressuposto de que os sentidos não nos enganam, mas nos colocam em contato com o real¹⁴⁴

¹⁴¹ Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, 1, 9, C: “Ora, é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos”; Idem. Suma Contra os Gentios I, XII, 8 (80): “[...] E, assim, a origem de nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos”.

¹⁴² Idem. Ibidem. I, 84, 3

¹⁴³ FREZZATO, Anderson. Prolegômenos da teologia natural em Tomás de Aquino: a possibilidade de um conhecimento racional de Deus. Griot : Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v.21 n.2, p.49. junho, 2021.

¹⁴⁴ Idem. Ibidem. I, 2, 3, C: “Nossos sentidos nos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem”; Tomás de Aquino. Suma Contra os Gentios. IV, LXII, 8 (3994): “[...] ‘O sentido não se engana quanto aos seus sensíveis’ (III a Alma 6, 430b; Cmt 11, 762) [...]”.

Tomás de Aquino também contribui com a ideia que o conhecimento humano não para no sensitivo, pois somos dotados de uma faculdade intelectual capaz de abstrair as espécies não só da matéria, mas das singularidades materiais, conseguindo assim chegar à quiddidade, ao universal do objeto.¹⁴⁵ Tomás distingue duas funções do nosso intelecto, e, concebe dois nomes: intelecto agente, que abstrai da imaginação as qualidades inteligíveis do objeto, e intelecto possível, que reúne essas qualidades inteligíveis gerando assim o conceito ou a espécie expressa inteligível. Para o Aquinate, não conhecemos — primeiramente — o conceito, mas no conceito conhecemos a realidade, o objeto.¹⁴⁶

Chegando até o presente momento daquilo que foi exposto, podemos nos dirigir para o conhecimento natural que podemos ter de Deus. Tomás em sua *Suma Contra os Gentios*, cita: “*Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos de Deus.*”¹⁴⁷, sendo assim, segundo Tomás, é preciso distinguir quando se fala de Deus, duas ordens distintas de verdades. Existem, pois, aquelas verdades sobre Deus que a nossa razão natural pode admitir, ou seja, são verdades que podem ou foram expressas ao longo dos anos que demonstram de certa forma verdades sobre Deus a partir do pensar e compreender humano.¹⁴⁸ De outra ordem são aquelas verdades que ultrapassam as capacidades naturais da nossa razão¹⁴⁹ e nesse caso, o princípio é o inverso do anterior, é a verdade divina que extrapola o intelecto humano, sendo por nós conhecida por meio de revelação, logo, essas verdades não são recebidas por meio de demonstrações claras, mas devem ser crida.¹⁵⁰ Segundo Sávio Laet: “Cabe ao teólogo, propriamente, estudar a revelação de Deus”¹⁵¹

¹⁴⁵ Idem. *Suma Teológica*. I, 84, 2, C: “[...] Daí que o intelecto abstrai a espécie, não só da matéria, mas também das condições singulares e materiais, conhece mais perfeitamente do que os sentidos, que recebem a forma da coisa conhecida sem matéria, é verdade, mas com as condições materiais”.

¹⁴⁶ Campos, Sávio Laet de Barros. *As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino*. 1 ed., vol. 1, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2016. p.30

¹⁴⁷ *Suma Contra os Gentios*. I, III, 2(14)

¹⁴⁸ Idem. *Ibidem*: “Outras são aquelas as quais a razão pode admitir [...]”.

¹⁴⁹ Idem. *Ibidem*. I, III, 2(14): “Algumas são verdades referentes a Deus e que excedem toda capacidade da razão humana [...]”.

¹⁵⁰ Idem. *Ibidem*. IV, I, 5(3343): “[...] o segundo, enquanto a verdade divina que excede o intelecto humano, desce até nós pela revelação, não para ser vista como por demonstração, mas para ser crida como pronunciada por palavras [...]”.

¹⁵¹ Campos, Sávio Laet de Barros. *As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino*. 1 ed., vol. 1, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2016. p.31

Tomás em seus escritos afirma que o conhecimento natural de Deus é o ápice do conhecimento humano¹⁵², embora possamos ter um conhecimento ainda assim imperfeito sobre aquele que extrapola a compreensão humana, Tomás afirma que é melhor conhecer imperfeitamente o perfeito do que conhecer perfeitamente o que é imperfeito.¹⁵³ E isso se torna a busca pelo processo de compreensão de Deus de forma natural. É importante mencionar que para o Aquinate, as duas ordens de conhecimento (natural e de fé) não se contradizem, muito pelo contrário, Deus o criador de toda a natureza humana, dotou a mesma de princípios da razão que é a base do conhecimento natural¹⁵⁴, permitindo assim um conhecimento natural do próprio criador. Em toda a obra de Tomás de Aquino, fica evidente seu grande esforço para provar que a verdade natural concorda com a fé e a religião cristã.¹⁵⁵ Tomás por vezes se tornou incompreendido pela sua tentativa de demonstração da existência de Deus por meios naturais, pois segundo alguns, o que é objeto de fé não pode ser demonstrado, mas o Tomás rejeita tal concepção no que concerne à existência de Deus, podemos citá-lo:

Deve-se dizer que a existência de Deus e outras referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos. [...] No entanto, nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e compreensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração.¹⁵⁶

A existência de Deus como um problema em Aquino é respondida com a elaboração de uma “[...] Teologia Natural como o início da maneira com a qual o intelecto humano inicia a sua busca pela obtenção do conhecimento da causa primeira das coisas”¹⁵⁷. O conhecimento humano sobre o divino, é iniciado pelos sentidos sensíveis, no qual é possível observar por meio dos fenômenos naturais, sendo assim, possibilitando uma revelação que transcende os limites da compreensão humana e assim

¹⁵² Idem. Ibidem. I, IV, 3(23): “[...] o grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus.”

¹⁵³ Idem. Ibidem: “Conclui-se, pois, do que dissemos, que por mais imperfeito que seja o nosso conhecimento das coisas sutilíssimas, ele traz para a alma a máxima perfeição.”

¹⁵⁴ Idem. Ibidem I, VII, 3(44): “Ora, o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes é infundido em nós por Deus, pois Deus é o autor da natureza”.

¹⁵⁵ Idem. Ibidem. I, II, 4(12): “Além disso, ao investigarmos uma verdade, juntamente mostraremos os erros por ela excluídos e como a verdade racional concorda com a fé e a religião cristã.”

¹⁵⁶ Idem. Ibidem. I, 2, 2, ad 1

¹⁵⁷ Ferreira, Anderson D’Arc. O movimento do intelecto em direção à Deus. Alagoas: Revista Crítica Histórica. UFAL. Ano 4. n.7. julho. 2013. p.245

alcança o conhecimento de Deus. As cinco vias propostas por Tomás de Aquino são as possibilidades para essa compreensão.

3. As Cinco Vias para se provar a existência de Deus proposta por Tomás de Aquino

Sendo que a maior prova da existência de Deus é o mundo com todo o seu efeito, a busca do ser humano em compreender esses fenômenos sensíveis pode fazê-lo acessar racionalmente a existência de Deus. A consistência da prova está em que, sem uma causa transcendente, o mundo não pode existir; mas como o mundo existe, tem de existir a causa transcendente sem a qual ele não poderia existir.¹⁵⁸ É através da curiosidade do intelecto humano em desvendar os fenômenos sensíveis que podemos ter alguma forma de acesso racional a Deus.¹⁵⁹ Portanto, com esse intuito, Tomás de Aquino, expressa na Suma Teológica, em sua primeira parte, questão dois, terceiro artigo, as cinco vias pelas quais, de forma racional, se provaria a existência divina. Segue um breve resumo das cinco vias propostas por Tomás de Aquino.

Tabela 1: As cinco vias da existência de Deus¹⁶⁰

VIAS	EXPERIÊNCIA	ARGUMENTO
Primeira	Movimento	“Na primeira via, a experiência levantada é a do movimento. Se tudo que move é movido por outro, necessariamente, por exclusão, teremos a necessidade de algo que origina o movimento mas não é movido por nada. Esse algo, de acordo com nosso intelecto, seria um primeiro motor, algo não movido por

¹⁵⁸ Campos, Sávio Laet de Barros. *As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino*. 1 ed., vol. 1, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2016. p.42

¹⁵⁹ Ferreira, Anderson D'Arc. “Da “Teologia Natural” ao desejo do intelecto de conhecer a Deus: o projeto de Tomás de Aquino.” *Ágora Filosófica*, vol. 1, no. 1, 2007, p. 12.

¹⁶⁰ Cf. Suma Teológica I, q.2, a.3, respondeo, p. 166-169.

		nada.” ^{161,162}
Segunda	Primeira causa eficiente	“A segunda via trata da constatação e indagação da causa eficiente dentro da natureza e conclui afirmando a necessidade de uma causa eficiente primeira, Deus.” ^{163,164}
Terceira	Argumento do existente necessário	“A terceira via aborda os elementos do possível e do necessário e afirma a necessidade de algo que não tenha fora de si a causa de sua necessidade, mas que seja a causa da necessidade dos outros; esse ente necessário seria Deus”. ¹⁶⁵
Quarta	Graus da perfeição	“A quarta via, por sua vez, trabalha com a idéia de graus de perfeição, portanto, é necessário que exista algo que, para os outros entes, causa seu ser e suas perfeições; Deus.” ^{166,167}
Quinta	Governador supremo das coisas	“Utiliza-se da contemplação da ordem do universo, ou do governo das coisas, para afirmar a necessidade de uma inteligência que ordena

¹⁶¹ Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, 2, 3, C: “A Primeira, e a mais clara, parte do movimento.”

¹⁶² Idem. Ibidem: “Nossos sentidos nos atestam, com toda a certeza, que neste mundo algumas coisas se movem.”

¹⁶³ Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, 2, 3, C: “A segunda via parte da razão de causas eficientes.”

¹⁶⁴ Idem. Ibidem: “Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus.”

¹⁶⁵ Novaes, Edmarcius Carvalho. “Tomás de Aquino e as razões para crer na existência de Deus.” *Artífices*, vol. 2, no. 2, 2021, p. 116, faz a seguinte afirmação: Deus é explicado pelos seres humanos como um ser necessário, pois se tudo o que existe de fato existe, há algo que necessariamente a tudo sustenta. Ao sustentar a si mesmo é necessário, pois caso contrário, o mundo bastaria a si mesmo.

¹⁶⁶ Tomás de Aquino. Suma Teológica. I, 2, 3, C: “A quarta via se toma dos graus que se encontram nas coisas.”

¹⁶⁷ Idem. Ibidem. I, 2, 3, C: “Encontra-se nas coisas algo mais ou menos bom, mais ou menos verdadeiro, mais ou menos nobre etc.

		todas as coisas; Deus.” ^{168,169}
--	--	--

Fonte: autor (2024); baseado Ferreira (2007, p.12)¹⁷⁰

Acima, relatamos um breve resumo de todos esses questionamentos levantados por Tomás de Aquino na tentativa de elucidar a forma com o intelecto humano tem acesso ao processo de compreensão sobre Deus de forma racional. No entanto, é importante destacar que Tomás de Aquino parte de alguns pressupostos e sob esses o filósofo desenvolveu seus argumentos:

(a) o pressuposto de que existe contato entre Deus e o homem, no qual Aquele se revela a este através da fé, comunicando-lhe a verdade; (b) o pressuposto de que o homem, na qualidade de criatura feita à imagem de seu Criador (Deus), é um ser racional, o que significa estar em condições tanto de buscar quanto de compreender a verdade; (c) o pressuposto de que a verdade, tanto sob o prisma da fé quanto sob o prisma da razão, é algo único, porém acessado por caminhos diferentes; (d) o pressuposto de que a verdade é o resultado do ajuste da mente consigo mesma ou da mente com algo que lhe é externo [...]. (Batista, 2010, p. 92).¹⁷¹

Tomás de Aquino, a partir da elaboração das tais vias de acesso à compreensão natural e racional de Deus se obtém como uma figura importante e de destaque na história da filosofia cristã, ao propor estudar conhecer Deus ou as criaturas em referência a Deus. Quando observamos a natureza argumentativa de sua obra, vemos o empenho de Aquino em se inspirar nas teses aristotélicas, como também, que essas sejam compatíveis com a fé cristã.¹⁷²

Reforçado essa ideia, Michon (2011), aponta:

[...] a existência de Deus é aí demonstrada a partir dos fenômenos naturais, mas Deus é alcançado também como criador, fonte e princípio da existência, de todas as coisas, e o estudo de seus atributos

¹⁶⁸ Idem. Ibidem: “A quinta via é tomada do governo das coisas.”

¹⁶⁹ Idem. Ibidem: “Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus.”

¹⁷⁰ Ferreira, Anderson D’Arc. “Da “Teologia Natural” ao desejo do intelecto de conhecer a Deus: o projeto de Tomás de Aquino.” *Ágora Filosófica*, vol. 1, no. 1, 2007, p. 12.

¹⁷¹ Batista, Gustavo Araújo. “O pensamento educacional de Santo Tomás de Aquino como consequência de sua teologia e de sua filosofia.” *Educação Unisinos*, vol. 14, no. 2, 2010, pp. 82-96.

¹⁷² Novaes, Edmarcius Carvalho. “Tomás de Aquino e as razões para crer na existência de Deus.” *Artífices*, vol. 2, no. 2, 2021, p. 117.

leva a atribuir a ele o conhecimento detalhado e o cuidado com a sua criação. A alma humana é essencialmente intelecto, uma forma do corpo que pode subsistir separada, e Aquino argumenta a favor da individualidade continuada dessa existência separada (Michon, 2011, p. 165)¹⁷³.

Considerações finais

Este trabalho teve como principal objetivo compreender como Tomás de Aquino apresenta caminhos para comprovar de forma racional a existência de Deus, embora, como alguns pensam, a ideia de Tomás não foi tentar demonstrar a existência de Deus, afinal, muitos filósofos e teólogos já haviam tentado a mesma façanha e muitos ainda a haveriam de tentar. Está certo que Tomás não prova o que Deus é, nem era essa a sua intenção, mas prova que Deus existe. As cinco vias são um projeto de Tomás de Aquino, não a fim de justificar crenças, mas de demonstrar ao intelecto humano uma forma mais acessível de compreender a verdade da existência do ser de Deus.

No desenvolvimento do nosso trabalho, podemos observar que Tomás de Aquino nos forneceu uma série de elementos que nos coloca diante da *Teologia Natural*, sendo ela o início da maneira com a qual o conhecimento do ser humano inicia sua busca pela obtenção do conhecimento da causa primeira das coisas e isso só é possível, quando lembramos que o nosso conhecimento de Deus se dá por meio dos sentidos, nos fenômenos que podemos observar na natureza. Não podemos esquecer que o caminho aqui percorrido, a fé pressupõe o conhecimento natural assim como a graça pressupõe a natureza.¹⁷⁴

Portanto, a razão dessas demonstrações não tem como objetivo doutrinar o ser humano a ser uma pessoa religiosa, mas levar a acreditar que existe a possibilidade de se obter um conhecimento sobre Deus através da capacidade racional do ser humano.

Referências

¹⁷³ Michon, Cryelle. “Tomás de Aquino. In: PRADEU, Jean-François. História da Filosofia.” *Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC*, 2011, pp. 163-167.

¹⁷⁴ Cf. Suma Teológica I, q.2, a.2, ad 1.

AQUINO, Tomás de. ***Suma Theologica***. 4. ed. Trad. Alexandre Correia. Campinas: Ecclesiae, 2016.

AQUINO, Tomás de. ***Suma contra os Gentios***. Trad. De Odilão de Souza. Caxias do Sul: Sulinas, 1990.

BATISTA, Gustavo Araújo. **“O pensamento educacional de Santo Tomás de Aquino como consequência de sua teologia e de sua filosofia.”** *Educação Unisinos*, vol. 14, no. 2, 2010, pp. 82-96.

CAMPOS, Sávio Laet de Barros. ***As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino***. 1 ed., vol. 1, Porto Alegre, RS, Editora Fi, 2016.

CAVALCANTE, Tatyana Murer, and Teresinha Oliveira. **“Intenção educacional da ética de Tomás de Aquino no contexto citadino no século XIII.”** *Educação em Revista*, vol. 28, no. 2, 2012, pp. 1-12.

COUTINHO, Jorge. ***Elementos de história da filosofia medieval***. Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.

FERREIRA, Anderson D’Arc. **“Da “Teologia Natural” ao desejo do intelecto de conhecer a Deus: o projeto de Tomás de Aquino.”** *Ágora Filosófica*, vol. 1, no. 1, 2007, p. 17.

FERREIRA, Anderson D’Arc. **“O movimento do intelecto em direção à Deus.”** *Alagoas: Revista Crítica Histórica. UFAL*, vol. 4, no. 7, 2013.

FREZZATO, Anderson. **“Prolegômenos da Teologia Natural em Tomás de Aquino: A possibilidade de um conhecimento racional de Deus.”** *Revista de Filosofia*, vol. 21, no. 2, 2021, pp. 46-59.

IZÍDIO, Camila de Souza. **“A demonstração da existência de Deus através do conhecimento sensível de Tomás de Aquino.”** *Philosophy Eletronic Journal*, vol. 10, no. 1, 2013, pp. 34-43.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **“Fisionomia do Século XIII.”** *Escritos de Filosofia: problemas de fronteiras*, 1986, pp. 11-33.

MICHON, Cryelle. **“Tomás de Aquino. In: PRADEU, Jean-François. História da Filosofia.”** *Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC*, 2011, pp. 163-167.

NOVAES, Edmarcius Carvalho. **“Tomás de Aquino e as razões para crer na existência de Deus.”** *Artífices*, vol. 2, no. 2, 2021, pp. 102-120.

O uso dos salmos no antigo Israel e na comunidade de Qumran

*Douglas Alves de Sousa*¹⁷⁵

Resumo: A popularidade dos salmos não é de hoje. Está presente em toda a história do cristianismo ocidental e oriental, e também marcava a sociedade e religião dos antigos israelitas, tanto na era pré-exílica, como pode ser percebido em partes da Bíblia hebraica, quanto no chamado período do segundo templo com toda a diversidade do judaísmo. As maneiras como foram usados os salmos nestes períodos constitui o tema que o presente artigo se propõe a investigar.

Palavras-chave: Salmos; Bíblia hebraica; Uso; Judaísmo do segundo templo.

Abstract: The popularity of the psalms is not new. It has been present throughout the history of Western and Eastern Christianity, and also marked the society and religion of the ancient Israelites, both in the pre-exilic era, as can be seen in parts of the Hebrew Bible, and in the so-called second temple period with all the diversity of Judaism. The ways in which the psalms were used in these periods constitute the theme that this article proposes to investigate.

Keywords: Psalms; Hebrew Bible; Us; Second Temple Judaism.

1. Introdução

Os salmos se encontram entre as partes da Bíblia, sobretudo da Bíblia Hebraica, mais conhecidas por cristãos e judeus, pessoas de outras religiões ou por não religiosos. A imagem do bom pastor, dos pastos verdejantes, das sombras do altíssimo ou do Deus que é refúgio está no imaginário de muitos e permeia a cultura popular. A popularidade dos salmos não é de hoje; está presente em toda a história do cristianismo ocidental e oriental, e também marcava a vida da religião e sociedade dos antigos israelitas, tanto na era pré-exílica, como pode ser notado em partes da Bíblia hebraica, quanto no chamado período do judaísmo do segundo templo com toda a diversidade. As maneiras como foram usados os salmos nestes períodos constitui o tema que o presente artigo se propõe

¹⁷⁵ Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva e aluno da pós-graduação livre em Teologia do Antigo Testamento pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. Email: Douglas.sousa@crv.org.br

a verificar e investigar. Entretanto, é necessário, antes de analisarmos como os salmos poderiam ter sido usados pelos antigos israelitas, delimitarmos o que queremos dizer com a nomenclatura antigos israelitas e fazermos algumas breves considerações a respeito do livro de Salmos.

Em nossa pesquisa, os antigos israelitas se referem tanto ao povo de Israel pré-exílico¹⁷⁶ quanto ao Israel pós-exílico também conhecido como judeus do segundo templo¹⁷⁷. Este povo de Israel pode ser chamado de hebreus também, e no caso do período pós-exílico podem ser chamados mais especificamente de judeus, vivendo na região de Israel ou espalhados pelo mundo. Outra forma de identificar este povo e o período seria de Israel pré-rabínico ou Israel pré-70 d.c, marco da destruição do segundo templo em Jerusalém, ainda que possamos estender algumas considerações do judaísmo do segundo templo até a segunda revolta judaica de 135 d.c. Os motivos para delimitarmos até por volta desta época é tanto por questões de espaço do artigo quanto por conta das profundas, significativas e traumáticas mudanças enfrentadas pelos judeus após este período das duas revoltas¹⁷⁸.

Quanto ao livro de Salmos, se trata de uma coleção de 150 salmos que podem ser vistos como orações e louvores escritos em poesia hebraica¹⁷⁹. As cópias mais antigas que temos disponíveis vêm dos manuscritos do deserto da Judeia, que são próximos ao século 1 da nossa era, mas possuem origem nos séculos anteriores da vida dos hebreus até pelo menos na época da monarquia, podendo retroceder ainda mais no passado.¹⁸⁰ Estes salmos possuem diferentes tamanhos, diversos gêneros literários e temáticas como agradecimento, lamento, louvor, súplica e sabedoria, alguns sendo de tom individual e outros de tom coletivo, alguns identificando um possível autor e

¹⁷⁶ Para uma introdução acessível a este período veja PROVAN, LONGMAN III e LONG “*Uma história bíblica de Israel*”, São Paulo: Vida Nova. p. 169-430

¹⁷⁷ Confira uma introdução acessível a este período em REINKE, André “*Aqueles da Bíblia*”, p. 291-392

¹⁷⁸ Martin Goodman apresenta esses impactos em “*História do judaísmo: a saga de um povo: das suas origens aos tempos atuais*,” São Paulo: Crítica, 2020. cap 9,10,11

¹⁷⁹ De acordo com Dillard e Longman III (2006), o termo hebraico *mizmôr* vem da raiz verbal *zâmar* que tem a ideia de cantar ou tocar e liga o livro à música. Tal expressão, que aparece no título de cerca de 50 salmos, foi traduzida por *Psalmos* pelos tradutores da versão grega da Septuaginta e chegou em nossa língua via tradução latina da Vulgata se tornando *Salmos* em português. O livro em hebraico é conhecido como *Tehilim* que tem o sentido de louvores e realça o tom do livro. Para uma introdução ao livro de Salmos em português veja DILLARD, Raymond e LONGMAN III, Tremper. “*Introdução ao Antigo Testamento*”, São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 201-225

¹⁸⁰ Veja uma introdução geral à crítica textual dos salmos em WEGNER, P.G. “*Textual, Textual Criticism*” in LONGMAN III, Tremper; ENNS, Peter. *Dictionary of Old Testament: Wisdom, Poetry and Writings* (DOTWPW), Downers Grove: IVP, 2008 n.p

orientações musicais técnicas e outros sendo anônimos. Tal variedade, no entanto, não é aleatória como já foi bem estabelecido a partir da ideia de que o livro de salmos em sua forma final está organizado em cinco blocos ou cinco livros¹⁸¹. O esquema quádruplo gerou muitas propostas e interpretações, mas em sua maioria os estudiosos concordam de que a edição foi intencional. Esse planejamento talvez serviria para lembrar o esquema da instrução principal, a Torá de Moisés e apresentaria uma progressão de um início com muitos lamentos para uma conclusão recheada com mais louvor (ainda que existam louvores no início do Saltério). O livro de Salmos pode ter sido recebido como uma instrução de oração das mãos de Davi¹⁸² para guiar o povo em uma vida de oração e de meditação em torno da Torá de Moisés e a viver em sabedoria, podendo também ser vista como um templo literário para aqueles que vivessem distantes do templo.

Tendo isto em mente, nos interessa agora investigar se há e quais seriam os indícios de como os antigos israelitas/judeus utilizavam os salmos. Verificaremos isto a partir das indicações: a) internas dentro do livro de Salmos, tanto no corpo dos salmos quanto em seus títulos; b) externas aos salmos, em outros livros da Bíblia Hebraica que possuam citações diretas ou expressões análogas em contextos de oração, culto ou música; c) externas ao cânon hebraico, em documentos do judaísmo do segundo templo. Obviamente, por questões de espaço não analisaremos todos os textos envolvidos, mas apenas alguns que demonstrem o uso consciente dos salmos. Nossa proposta reconhece a importância dos estudos de Gunkel, Mowinckel, Wilson e outros em tentar reconstruir o cenário do culto no antigo Israel a partir de comparações com as religiões e festas babilônicas, porém nossa análise será mais modesta, se limitando a observar os usos dentro da Bíblia e nos documentos judaicos reconhecendo que eles oferecem uma maneira segura de entender como os salmos foram usados pelos antigos israelitas.

¹⁸¹ A ênfase do livro de Salmos como tendo uma divisão interna de cinco livros passou a receber mais atenção depois dos estudos de Mowinckel com influência de Childs. Apesar dessa ênfase não ter sido dada até esta época, o famoso estudo de William Braude, *The Midrash of Psalms*, mostra que um midrash do primeiro salmo afirma “Assim como Moisés deu os cinco livros da Lei, Davi deu os cinco livros dos Salmos”. Contudo, parece não haver uma correlação clara entre cada livro do pentateuco e cada uma das divisões de Salmos. A ideia poderia ser apenas de lembrar a estrutura geral e equiparar Moisés a Davi.

¹⁸² O tratado *Baba Batra 14b* do Talmude Babilônico diz “Moisés escreveu seu próprio livro... Josué escreveu seu próprio livro e oito versículos da Torá. Samuel escreveu seu próprio livro, o livro dos Juizes, e Rute. Davi escreveu o livro dos Salmos”.. Isso mostra como Davi foi visto como alguém que entregou a Israel algo precioso do nível da Lei de Moisés e da história de Josué e Samuel. Jerônimo, sendo citado por Longman III (2014) descrevia o saltério como uma grande casa tendo os salmos 1 e 2 como portão de entrada. Longman III cita ainda a percepção mais recente de Janowski dos salmos como um templo espiritual não de pedras, mas de palavras. O objetivo destas citações do judaísmo talmúdico e da patrística é apenas atestar a antiguidade desta percepção, mas isso não demonstra por si só que as pessoas antes desse tempo interpretavam igualmente.

Também não nos aventuramos aqui a desvendar ou especular como os salmos teriam sido compostos inicialmente, nem mesmo as indicações de uso implicam que foram ali o *Sitz in Leben* original ou o propósito único do salmista.

2. O uso de Salmos no antigo Israel

Assinalamos anteriormente que nos baseamos em indícios textuais dentro do livro de Salmos, em outros livros da Bíblia Hebraica e em textos do judaísmo do segundo templo. Reuniremos tais indicações por diferentes usos, em diferentes espaços e dimensões da vida humana, mas não tanto separando por períodos específicos (eg. período persa, grego...).

2.1 Uso litúrgico na Bíblia Hebraica

Os salmos contêm muitas expressões que são referências litúrgicas e cúlticas. Como relembra Longman III¹⁸³, estudiosos como Mowinckel, Weiser e Kraus tentaram estabelecer um contexto específico para os salmos como uma festa de entronização de Yahweh no ano novo, uma cerimônia de renovação da aliança ou festival em Sião. Contudo, como tais teorias são difíceis de demonstrar com precisão e podem ir mais longe do que as evidências apontam, é mais seguro tomar os salmos como tendo sido usados de forma ampla e geral nas diversas festividades litúrgicas e nos rituais de Israel, fosse no tabernáculo de Moisés ou no templo de Jerusalém. Neste sentido, é interessante a observação que Wenham (1972, n.p) faz comentando os sacrifícios do início de Levítico:

É muito improvável que isso tudo fosse feito em silêncio. O mais provável é que o adorador explicava aqui o motivo de estar trazendo o sacrifício; por exemplo, parto e nascimento de um filho, cura ou impureza (caps. 12; 14; 15). Ele até mesmo pode ter recitado ou cantado um salmo. Vários salmos mencionam ofertas queimadas... Faria muito sentido o próprio adorador ter cantado os salmos 40, 51 e 66, enquanto os salmos 20 e 50 teriam sido mais apropriados como a resposta do sacerdote. Certamente, o sacerdote também precisa ter dito algo para assegurar ao adorador que a sua oferta havia sido *aceita* (v. 4).

¹⁸³ Veja sobre isso em David Howard Jr “Tendências recentes nos estudos dos salmos” em BAKER, David e ARNOLD, Bill T. “*Faces do antigo testamento*”. Rio de Janeiro: CPAD, 2017. p. 323-362

Relacionado a isto que Wenham chama atenção, podemos lembrar também do anúncio em Jeremias 33:10-11 de que em um futuro dia de restauração para Israel haveria alegria e vozes dos que levam ofertas de ação de graças (o ritual descrito em Levítico 7) ao templo e cita uma frase que é um típico refrão presente em salmos. Em síntese, a prática de oferecer ofertas registradas em Lv 7:11-15 aparece na linguagem dos salmos ao falar de sacrifícios (Sl 4:5; 27:6; 50:8), holocaustos (Sl 20:3; 50:8; 51:16, 19), ofertas de ação de graças (Sl 50:14; 107:22; 116:17), sacrifício de aliança (Sl 50:5), oferta voluntária (Sl 54:6). Deste modo, muitos destes salmos podem ter funcionado, além de meramente um elemento litúrgico, também como recursos instrucionais e mnemônicos auxiliando o adorador e inspirando seu coração. Portanto, pensar nos salmos acompanhando as ofertas no tabernáculo ou templo lança luz tanto sobre instruções do pentateuco quanto do saltério, nas atividades do sacerdote e do adorador leigo. Outra indicação dos usos litúrgicos dos salmos é apontada por J. F. D. Creach com a percepção acerca da qualidade antifonal em muitos salmos. Tal qualidade consiste num convite ao louvor como em “Dêem graças ao Senhor porque ele é bom; o seu amor dura para sempre” no Salmo 118:1, seguido da resposta de diferentes grupos nos versículos seguintes. A mesma ideia de convite e resposta sugere a alternância de vozes e está presente em outros salmos na forma de mudança de voz, da terceira para a primeira pessoa. Alguns estudiosos sugerem que tal alternância em alguns salmos apontam para a presença diferentes líderes de louvor, da participação da congregação e de profetas representando a voz de Deus.¹⁸⁴

Ampliando a percepção do uso das orações salmistas em ligação com o culto público no templo encontramos o anseio pela contemplação de Deus e habitação na sua casa/tabernáculo/templo (e.g Sl 27:4,5; 63:2) ou apenas a expressão de louvor no seu santuário (e.g 96:6;150:1). Em porções como Sl 122:1; Sl 15 e Sl 24 há aquilo que é chamado de “liturgias do portão” e enquanto o Salmo 122 mostra a alegria por se entrar nos portões da casa de Deus, os salmos 15 e 24 descrevem a pessoa qualificada para entrar nestes portões e lá habitar. O salmo 24, com suas falas responsivas a respeito da abertura dos portões para a entrada do Senhor da Glória, tem sido visto como relacionado ao salmo 132 que retrata uma possível procissão com a arca. Neste último salmo, há uma espécie de invocação dizendo “Levanta-te, Senhor, entra no lugar do teu repouso, tu e a arca de tua fortaleza” (v 8), que ecoa as palavras de Moisés nas jornadas

¹⁸⁴ CREACH, J. F. D. “Cult, Worship: Psalms” in *DOTWPW* n.p

do deserto em Números 10:35-36 “Partindo a arca, Moisés dizia: Levanta-te, Senhor, e dissipados sejam os teus inimigos, e fujam diante de ti os que te odeiam. E, quando pousava, dizia: “Volta, ó Senhor, para os milhares de milhares de Israel.” Esse tipo de cântico relacionado a alguma marcha com a arca em jornadas e batalhas também aparece no salmo 68.¹⁸⁵ Além disso, os salmos comportam ainda outras expressões incentivando algumas atividades no culto como cantar nos Salmos 9:11; 30:4; 33:2, dançar em Sl 87:7; 149:3; 150:4 e as referências a diversos instrumentos musicais em Sl 33:2; 47:5; 81:2; 98:6; 150:5.¹⁸⁶

Mesmo longe de esgotar o assunto, não podemos esquecer de mencionar, nesta seção, os cânticos de peregrinação¹⁸⁷, também chamados de ascensão ou de degraus. Eram cânticos relacionados com as festas de peregrinação em Jerusalém que se encontram reunidos na coleção dos salmos 120 ao 134. De acordo com Bruce K. Waltke e Fred G. Zaspel (2023. n.p), a organização dessa coleção, incluindo ordem e conteúdo, tem a função de imitar a peregrinação com os quatro primeiros salmos comunicando a perspectiva do adorador peregrino em sua ascensão, os dez seguintes sendo meditações enquanto estão na casa de Deus, e o último se referindo à partida com uma despedida e bênção para os que têm o privilégio de permanecer no monte. A seguir está a observação destes autores de como isso se daria em cada salmo:

No Salmo 120, o adorador está em uma terra hostil, ansiando por Jerusalém.
No Salmo 121 o adorador olha para o Monte Sião e se aproxima.
No Salmo 122 o adorador se alegra por estar dentro dos portões do templo.
No Salmo 123 o adorador está no templo olhando para Deus em oração.

¹⁸⁵ LUCAS. Ernest C. “*Exploring The Old Testament: Psalms and Wisdom Literature*”, Downers Grove, IVP, 2003. n.p

¹⁸⁶ Para uma compreensão do culto em Salmos veja “Cult; Psalms” de CREACH. J. F. D. in *DOTWPPW* n.p; sobre a música em Salmos veja STALLMAN, R.C “Music” *ibid*, n.p

¹⁸⁷ Esta nomenclatura vem dos títulos hebraicos acima dos salmos. Para uma discussão acerca da confiabilidade, historicidade, antiguidade e se são originais ou pós-escritos veja WENHAM. Gordon. “*Exploring the Old Testament: Pentateuch*”, Downers Grove. 2013. n.p; B. K. Waltke “Superscripts, Postscripts, or Both,” in: WALTKE. Bruce K; ZASPEL, Fred. “*How to Read and understand Psalms*”. Illinois: Crossway, 2023; BRUEGGEMAN, D.A “Psalms:Titles” in *DOTWPPW*, n.p

No Salmo 124, o adorador oferece louvor pela proteção passada de Deus.

No Salmo 125, o adorador expressa a bem-aventurança de viver sob a proteção de Deus.

No Salmo 126, o adorador se alegra com as libertações passadas de Deus e ora por mais restauração, comparando-a com o tempo da colheita.

No Salmo 127, o adorador se alegra com a habilitação de Deus para construir “a casa” – evidentemente um trocadilho intencional que se refere à família, à dinastia davídica e ao próprio templo.

No Salmo 128, o adorador expressa a bem-aventurança do cuidado de Deus.

No Salmo 129, o adorador ora pela frustração do inimigo.

No Salmo 130 o adorador louva ao Senhor por seu perdão e amor inabalável.

No Salmo 131 o adorador é admoestado a esperar no Senhor.

No Salmo 132 o adorador se alegra com sua entrada no templo e com a promessa de Deus a Davi.

No Salmo 133 o adorador se alegra com a abençoada unidade da nação.

No Salmo 134, o adorador sai do templo e pede bênçãos contínuas de Sião.(tradução nossa)

Desta perspectiva, a coleção dos cânticos dos degraus funciona como uma orientação para a caminhada dos peregrinos até Jerusalém, não só demonstrando o anseio pelo lugar como também informando o pensamento e modelando a imaginação do viajante em cada etapa da jornada; era quase uma espécie de templo ambulante músico-literário.

2.2 Uso estatal/régio na Bíblia Hebraica

O aparelho estatal inaugurado e mantido por Davi trouxe para junto das instituições governamentais os elementos do culto a Deus.¹⁸⁸ Isso nunca esteve plenamente separado na antiguidade, embora o leitor da bíblia conheça as marcantes distinções israelitas entre o sacerdote, responsável pelo culto, e o rei, responsável pelo governo do povo e como essa linha não deveria ser cruzada. Apesar dessa separação de atribuições¹⁸⁹, vemos a proximidade de Davi com o culto na atitude de levar a arca para

¹⁸⁸ Uma introdução à administração real da monarquia unida e dividida em Israel se encontra em FOX, N.S. “State Officials” in ARNOLD, Bill T; WILLIAMSON, H.G.M. *Dictionary of Old Testament: Historical Books*, Downers Grove: IVP. 2005, n.p.

¹⁸⁹ Não podemos nos esquecer que no Antigo Oriente Próximo o rei estava muito ligado às funções religiosas e a adoração, incluindo sendo tema e alvo de muitos salmos e orações. Veja sobre a figura do rei no contexto da adoração do Antigo Oriente Próximo em LONGMAN III. Tremper. *Psalms 2: Ancient Near Eastern Background* in DOTWPW n.p.

Jerusalém, a nova capital de Israel, colocando-a perto do Palácio real e os incentivos de Davi para a elaboração de salmos a serem cantados e tocados pelos levitas; este último ponto é o que nos interessa pois aqui.

Temos uma indicação da origem, propósito e função de alguns salmos no contexto da realeza inicial de Davi quando 1 Crônicas 16:7 afirma “Foi naquele dia que pela primeira vez Davi encarregou a Asafe e seus parentes de louvar ao Senhor com salmos de gratidão”. A esta ordem de Davi se segue então a combinação de porções dos salmos 105; 95; 106. O nome de Asafe é importante aqui, pois ele se torna um personagem proeminente nos títulos de muitos salmos¹⁹⁰ junto com Hemã, Etã, Jedutum e os filhos de Corá ou coraítas. Estes homens aparecem, nos textos de 1 Crônicas, como tendo sido encarregados por Davi da música no tabernáculo e seus descendentes, tendo continuado o serviço nos tempos de Salomão e por outras gerações passando por Josafá até os dias pós-exílicos de Esdras. Não temos espaço para abordar cada um destes salmistas, seus poemas e o que representam¹⁹¹, mas o relevante é que o encargo de adoração é mostrado como sendo atribuído pelo rei (que neste ponto agiu como profeta).

Contudo, a relação mais profunda e direta dos salmos com o contexto real, incluindo uma importante função neste meio, tem a ver com o que Gunkel chamou de salmos reais ao tentar classificar os gêneros literários no livro¹⁹². Para Gunkel, um salmo real estava preocupado com o rei, mas este tipo de classificação acaba sendo menos sobre a forma do salmo e mais sobre o seu tema. Ele chamou atenção para os salmos 2; 20; 21; 28; 45; 72; 101; 110; 132 e 144:1-11. J. H. Eaton vai além da classificação de Gunkel para salmos reais e destaca dezenas de outras características, uma delas sendo que os salmos reais incluem orações em torno de exércitos inimigos ou um tipo de libertação a nível nacional.

Observando os apontamentos destes estudiosos, podemos perceber os salmos reais sendo utilizados na coroação de reis¹⁹³ (e.g Salmo 2 e 110); sendo escritos para

¹⁹⁰ Salmos 50, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83

¹⁹¹ Veja mais sobre estes personagens e suas coleções de salmos na parte inicial em LONGMAN III, Tremper. *Psalms: An introduction and commentary*, Downers Grove: IVP. 2014. n.p; LUCAS, Enerst C. *Exploring the Old Testament: A guide to psalms and Wisdom Literature*, Downers Grove, IVP, 2003. n.p; FIRTH, D.G. “Asaph and sons of Korah” in *DOTWPW*, n.p

¹⁹² Nesta seção discutindo as interpretações desses diferentes estudiosos devo muito GRANT, J.A. “Kingship Psalms” in *DOTWPW*, n.p

¹⁹³ Um contexto possível para alguns destes salmos de coroação pode ser a de Salomão como retratada em 1 Cr 29. A partir do verso 10, Davi louva um salmo e no dia seguinte são oferecidos diferentes tipos de

casamentos reais (de acordo com o título do Salmo 45); para orar pelo rei e abençoá-lo ao sair para batalhas (e.g Salmo 20), ao retornar delas (e.g Salmo 21) ou de alguma forma para recordar e celebrar a libertação dos inimigos nas batalhas (e.g Salmo 118, 144), o que teria implicações para toda a nação e também para a reputação internacional do Deus de Israel. Estes e outros salmos de contexto régio possivelmente foram utilizados no templo em momentos de culto, de modo que os usos litúrgicos e estatais se sobrepõem e nossa separação neste artigo se mostra apenas para objetivos pedagógicos.

Wilson¹⁹⁴, com sua abordagem canônica sobre os 5 livros dentro de Salmos, assume que os livros I-III são uma recontagem da narrativa da monarquia israelita partindo da ascensão, marcada no salmo 2, com a transição a aliança de Davi para os futuros reis, no salmo 72, e seguindo até a queda/exílio indicado no salmo 89. Após o livro III, os salmos seguintes teriam a ver com a esperança pós-exílica do povo sob os persas, o que inclui a esperança do rei ideal governando a terra em nome de Yahweh. Este tipo de abordagem canônica, se correta, sugere um uso destes salmos não mais de forma estatal ou real, mas sim modelando as esperanças judaicas do povo comum a partir das experiências monárquicas de Israel no passado, como veremos abaixo no caso da comunidade de Qumran.

2.3 Uso pessoal na Bíblia Hebraica

O contexto comunitário, de cultos ou ambientes estatais trabalhados acima, não impedem um uso na devoção pessoal, particular e privada dos salmos (LONGMAN, 2014). A presença do “eu” (perspectiva individual) junto com o “nós” (perspectiva coletiva/comunitária) em muitos salmos demonstra como os salmos foram compostos ou editados para um funções diversificadas e gerais. Este formato, somado à falta de referência histórica precisa em muitos salmos, deixa para o leitor/ouvinte a possibilidade de se apropriar das orações e torná-las realmente suas, independente da situação. Por estas razões veremos agora algumas orações individuais no Antigo Testamento que apontam para um uso de salmos em diferentes situações.

sacrifícios, alguns que marcavam petições a Deus e outros celebravam uma refeição de comunhão com Deus e ratificavam alianças de acordo com o comentário de 1 Cr 29 em WALTON, John; MATTHEWS, Victor H; CHAVALAS, Mark W. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove: IVP. 2000. Para uma comparação de 1 Cr 29 com alguns salmos veja SELMAN, Martyn J. *1 Chronicles: An introduction and commentary*. Downers Grove: IVP. 1994

¹⁹⁴ Veja mais sobre os estudos de Wilson, seus antecedentes e desdobramentos em BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. *Faces do Antigo Testamento: um exame das pesquisas recentes*- Rio de Janeiro: CPAD, 2017. p. 323-362

Um dos usos mais antigos atestados na Bíblia se encontra na oração de Ana, esposa de Elcana, no início de 1 Samuel, que era estéril e experimentava humilhação por essa condição. Após um voto e a resposta do Senhor concedendo um filho, ela faz uma oração usando da linguagem padrão que encontramos nos Salmos e criando a partir dela fortes declarações de louvor ao Deus de Israel ¹⁹⁵. Há muita discussão se Ana formulou essa oração, se um editor posterior a inseriu em seus lábios ou se ela adaptou para seus propósitos particulares a fraseologia poética do antigo Israel. Considerando o contexto literário e histórico, concordamos com Baldwin (1988) de que as características arcaicas dessa oração sugerem expressões poéticas e formulações litúrgicas contemporâneas da sua época.¹⁹⁶

Neste cântico de Ana, Deus é louvado por sua grandeza e majestade, mas também por se importar com os necessitados e desprezados e interferir na realidade humana invertendo essas situações. O cântico tem sido investigado nas relações com o salmo 113 e com os hinos de vitória considerados os poemas mais antigos da Bíblia Hebraica (e.g Êxodo 15, Juízes 5). O poema de Ana pode ter sido a inspiração para a formulação do salmo 113 como o conhecemos hoje ou pode tê-lo tomado emprestado para seus próprios propósitos e contextos particulares.¹⁹⁷ Porém o que importa aqui é observar a apropriação de temas e expressões do salmo. Neste caso, é útil o estudo de John T. Willis analisando o gênero (Gattung), estilo poético e linguagem/pensamento do cântico de Ana e do Salmo 113, principalmente por causa de Sl 113:6-9 com 1 Sm 2:5c,8 além das conexões que ficam claras com os cânticos de vitória, como textos de Deuteronômio e outros salmos¹⁹⁸. Ele conclui, então, que a oração de Ana reflete uma poesia antiquíssima em Israel ligada à arca e ao santuário de Siló e que foi influenciada pela teologia do Salmo 113.

¹⁹⁵ VAN WIJK-BO, Johanna W.H. “The Road to Kingship: 1–2 Samuel (A People and a Land Book 2)”, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2020 n.p

¹⁹⁶ BALDWIN, Joyce G. “1 and 2 Samuel: An introduction and commentary”, IVP, 1988, n.p

¹⁹⁷ Para uma outra interpretação, a de que compartilham formulações independente veja o importante estudo de Freedman, David Noel תהלים קיג ושירת חנה / PSALM 113 AND THE SONG OF HANNAH.” *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies / מחקרים בידיעת ארץ-ישראל: מחקרים בידעית*, vol. 1978, יד, p. 56*-69*. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23617938>. Acesso em 17 de setembro de. 2024.

¹⁹⁸ WILLIS, John T. “THE SONG OF HANNAH AND PSALM 113.” *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 35, no. 2, 1973, pp. 139–54. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/43715378>. Acesso em 17 de setembro de. 2024.

Outro personagem bíblico do qual observamos uma oração pessoal relacionada aos salmos é Jonas. Esta oração tem a estrutura e conteúdo de um salmo de gratidão e aparece no momento em que Jonas é resgatado do mar furioso pelo grande peixe que Deus enviou. Seguindo a estrutura de Stuart (1989) há uma introdução ao salmo, descrição da tribulação passada, apelo pela ajuda de Deus, referência ao resgate divino e o voto de louvor testemunho.¹⁹⁹ Apesar desta bela composição literária e diferentemente de Ana, Jonas exprime uma gratidão hipócrita e ainda que nesta oração e em outros trechos do livro o profeta exponha uma ortodoxia correta acerca do Deus de Israel, sua prática de desobediência e seu coração de ódio aos ninivitas mostra o contrário. Outro ponto interessante é a construção da sua oração por meio de vários trechos de salmos; Vailatti (2018) citando Nowell apresenta as seguintes relações entre as frases de Jonas e as do Saltério:

2:3a-SI 86:6-7; 120:1; cf. SI 34:7; 81:8

2:3b-SI 18:6-7; 116:3-4

2:4b - SI 42:8

2:5a - SI 31:23

2:6a - SI 18:5; 69:2-3; cf. SI 88:17 116:3 ;18 -

2:7b-SI 16:10; 30:4

2:8a - SI 42:7

2:8b-SI 18:7; cf. SI 88:3

2:10a - SI 50:14; 116:17

2:10b - SI 22:26; 50:14; 66:13 71:37:39 ;3:9 ;116:14,18;
3:9- 37:39

A utilização destes salmos, como comenta Daniel Timmer (2021, n.p), revela como Jonas estava vendo a si mesmo e toda a situação. Enquanto em alguns dos salmos usados por Jonas, como o 120, não há indício de que a provação veio por pecado, a de Jonas certamente veio por isso; o mesmo se dá com a aplicação do salmo 42:7, em que o salmista é atacado por ímpios e sofre pela falta da presença de Deus no templo, porém no caso de Jonas “A imaginação auto justificadora reinterpreta a disciplina divina de sua desobediência como sofrimento comum aos piedosos que suportam opressão

¹⁹⁹ Para outras propostas de estruturas veja VAILATTI, Carlos. *Jonas, introdução, tradução e comentário*. São Paulo: Editora Reflexão, 2018 p. 134-135

injustificada” (TIMMER, op. cit, n.p). Um último exemplo em Jonas é suficiente. No final da oração, contrariando o espírito salmista de testemunhar da libertação de Deus, ele encerra com uma visão egocêntrica de si e de condenação aos gentios (que ecoa as palavras do salmista perseguido injustamente em 31:6-7) talvez tendo em mente os marinheiros do capítulo 1; a ironia é que o profeta desconhece que eles adoraram, ofereceram um sacrifício a Deus e votos, possivelmente por gratidão, enquanto Jonas fez essa promessa, mas nunca cumpriu no livro.

Mais um exemplo célebre do uso de salmos em orações pessoais se encontra no livro do profeta Habacuque. O livro começa com o profeta questionando a Deus acerca da maldade e impunidade dos ímpios (1:2-4), seguido da resposta do Senhor (1:5-11), passando a mais um ciclo de queixa de Habacuque (1:12-2:1) e resposta divina (2:2-20), encerrando com uma seção no formato de salmo. Apesar da maioria das discussões em torno da relação entre este profeta e os salmos se concentrarem no capítulo 3, não podemos nos esquecer de que na primeira seção do livro “o profeta apresenta suas queixas diante de Deus na forma de um lamento, lembrando de algum modo os salmos de lamento (Sl 6; 12; 28; 31; 55; 60; 85)” (Dillard e Longman III 2003, p 394)²⁰⁰. Contudo, é a oração do capítulo 3 que chama mais atenção. O capítulo tem uma organização concêntrica, com o início e o final dando direções musicais (3:1b, 19b)²⁰¹, o centro apresentando uma teofania de Deus como guerreiro (3:12-15)²⁰² e o enquadramento anterior e posterior da oração sendo uma invocação de Deus (3:2) e a reação do profeta com confissão de fé (3:16-19a). Antes da direção musical inicial há um sobrescrito com o termo técnico “shigionoth”, que é encontrado somente no salmo 7:1, e do qual não temos certeza do significado, podendo ser algo ligado a um tipo de oração por meio de alguma ligação linguística com o acadiano shigu tendo referência a

²⁰⁰ Para um comentário recente que considera atentamente estas questões na primeira parte de Habacuque veja BOOTH, Sandra M. “Habakkuk: The Christian Standard Commentary”, Holman Bible Publishers. 2024

²⁰¹ “Para o diretor de música ou ‘mestre de coro’ é encontrada inúmeras vezes no livro dos Salmos (Sl 4 – 6; 8 – 9; 11 – 14; 18 – 22; 31; 36; 39 – 42; 44 – 47; 49; 51 – 62; 64 – 70; 75 – 77; 80 – 81; 84 – 85; 88; 109; 139 – 140), e Em meus [ou ‘com’] instrumentos de cordas pelo menos cinco vezes (Sl 4; 6; 54; 67; 76), mas nunca no final de um salmo”Snyman, S.D. “Nahum, Habakkuk and Zephaniah: An introduction and commentary”, 2020, n.p

²⁰² Sobre o tema do Guerreiro divino veja LONGMAN III, Tremper e REID, Daniel G. *Deus é guerreiro*. São Paulo; Shedd Publicações, 2023. Também há um forte pano de mundo mitológico nas imagens usadas pelo profeta, veja o comentário de Habacuque 3 em WALTON, John; MATTHEWS, Victor H; CHAVALAS, Mark W. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove: IVP. 2000.

um lamento²⁰³ ou “derivado da raiz verbal šāgah, que significa "desviar-se, extraviar-se, errar, cambalear" e pode "indicar um tipo particular de salmo com um ritmo esporádico ou cadência frenética"²⁰⁴. J. K. Bruckner, no seu artigo de introdução a Habacuque no *Dictionary of Old Testament: Prophets*(2012), relaciona o verbo em hebraico com šāgah referência à necessidade de Habacuque pela orientação de Deus.²⁰⁵

Os termos técnicos conectam diretamente a oração aos salmos, enquanto que a parte central contendo a visão teofânica coloca a oração numa linha de continuidade e influência dos antigos cânticos de vitória israelitas (Êx 15:3-12; 19:16-19; Jz 5:4-5; Sl 18:6-19; 68:4-19). Tal continuidade com esses cânticos não tem a ver não somente com os temas compartilhados, mas também com o tipo de características literárias arcaicas envolvendo senso de métrica, critérios gramaticais, estilísticos e sintaxe verbal incomum, especialmente em Habacuque 3:3–15, alternando prefixos e sufixos no relato de narrativas do passado.²⁰⁶ Habacuque finaliza sua oração no verso 19 com uma clara alusão ao Salmo 18:33, que vem de um salmo de fora do saltério, da narrativa sobre Davi em 2Sm 22:34. A alusão está em torno da corça/cervo que caminha por lugares elevados e enquanto Davi citou esta imagem para celebrar a libertação que Deus havia dado a ele no passado, Habacuque se inspira nisto e a remodela para sua própria vida, numa inspiração para ter fé de que é isso que Deus fará no futuro.

Por limitações de espaço, não poderemos detalhar outras orações pessoais ao longo da Bíblia hebraica, como as de Jeremias em Jr 10:23-25 relacionado a Sl 6:1; 38:1; 79:6-7 ou Jr 17:12-18 relacionado a Sl 54:1; 60:5; 88:15; 35:4, 8, 26.²⁰⁷ O mesmo se dá nas poesias do livro de Lamentações e também de Davi nos livros de Samuel e de Crônicas. O que podemos perceber disto tudo é que os salmos modelaram a vida de oração individual das pessoas no antigo Israel, bem como há chances de terem sido modelados pela vida de oração delas também.

²⁰³ WALTON, John; MATTHEWS, Victor H; CHAVALAS, Mark W. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove: IVP. 2000, n. p

²⁰⁴ LONGMAN III (2014) citando NIDOTTE 4:44, n.p

²⁰⁵ BRUCKNER, J.K. “Habakkuk” in BODA, Mark J; McConville, J.Gordon. *Dictionary of Old Testament: Prophets*, Downers Grove: IVP, 2012.

²⁰⁶ BOOTH, Sandra M. “Habakkuk: The Christian Standard Commentary”, Holman Bible Publishers, 2024

²⁰⁷ Há um debate a respeito de se Jeremias foi influenciado pelos salmos ou se os salmos foram marcados pelas orações do profeta.

2.4 Usos na comunidade de Qumran (litúrgico, teológico, ético, profético e escatológico)

A partir do final da década de 1940, o mundo passou a conhecer a comunidade de Qumran²⁰⁸, nas proximidades do Mar Morto, ao sul de Israel. De acordo com Machado e Funari (2016), dos quase mil manuscritos encontrados ali, cerca de 225 são pergaminhos contendo quase que inteiro ou em partes todos os livros da Bíblia, exceto Ester, e o livro de Salmos se mostrou o mais numeroso dentre as cópias bíblicas, sendo trinta e nove pergaminhos de salmos achados entre os manuscritos do Mar Morto. Destes:

Trinta e sete deles foram encontrados em oito locais em Qumran: três na Caverna 1, um em cada cinco cavernas menores (2, 3, 5, 6 e 8), vinte e três na Caverna 4 e seis na Caverna 11. Mais três pergaminhos foram descobertos mais ao sul: dois em Masada (1963–64) e um em Nahal Hever (1951–60) (FLINT, 2006, p 233).

Há muito a ser falado sobre essa temática, mas antes é importante ressaltar que dos 150 salmos do texto massorético que estão em nossas Bíblias, 126 deles estão ao longo dos trinta e nove rolos de Qumran, mas nem sempre na mesma ordem. É possível que os vinte e quatro salmos ausentes (Sl 3-4, 20-21, 32, 41, 46, 55, 58, 61, 64-65, 70, 72-75, 80, 87, 90, 108?, 110, 111 e 117.) tenham se deteriorado com o tempo e também há quinze “salmos apócrifos” em cinco manuscritos (11QPsa, 4QPsf, 4Q522, 11QPsb, 11QapocPs). Destes, seis eram conhecidos dos estudiosos por outras fontes, que eram Salmos 151A, 151B, 154, 155²⁰⁹, as últimas Palavras de Davi (= 2 Sam 23:1-7) e o trecho de Sirácida 51:13-30. Os nove salmos restantes eram desconhecidos, a saber, a Apóstrofe para Judá, Apóstrofe para Sião, Composições de Davi, Hino Escatológico, Hino ao Criador, Apelo por Libertação e Três Canções Contra Demônios. Além destes, veremos que ao longo de outros manuscritos de Qumran há outros tipos de salmos e orações modeladas a partir do Saltério, além de comentários de diferentes tipos sobre os salmos.

²⁰⁸ Comunidade de Qumran ou Yahad, é o termo aplicado às pessoas que viviam em um assentamento em Khirbet Qumran, cerca de 1.5 km do mar morto. Essa comunidade viveu ali entre os séculos 2 a.c até 1 ou 2 d.c e produziu ou compilou uma vasta literatura judaica da época. Para mais sobre isso veja MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro. *Os manuscritos do mar morto: uma introdução atualizada*, 2016.

²⁰⁹ Os Salmos 151A e 151B eram conhecidos das versões bíblicas em grego, latim e siríaco. Os salmos 154 e 155 constavam na versão siríaca.

Nem sempre é fácil verificar e confirmar como os salmos foram usados em Qumran. Temos os textos, na maior parte das vezes fragmentados, alguns comentários sobre eles, mas não a descrição de como eram usados. Como proceder então? Geralmente, os estudiosos buscam perceber se há algum tipo de termo técnico específico que reflita alguma situação ou ambiente, comparando inclusive com a Bíblia Hebraica e com os usos fora de Qumran, como no Novo Testamento ou nas tradições rabínicas, ou se o texto sugere ou deixa transparecer algum possível uso.

2.4.1 Uso pessoal

Em Qumran foram encontrados, na caverna 4, os chamados Hinos de Ação de Graças ou Hodayot²¹⁰, uma coleção de mais de trinta orações do tipo de salmos, preservadas em oito cópias incompletas. Tais oração são modeladas a partir dos salmos bíblicos, que são conhecidos pelo gênero literário de hinos de ações de graças, pelo foco em agradecer a Deus e não em pedidos (ainda que isso não seja excludente em nenhuma dessas composições). Esse tipo de salmo evidencia que a poesia religiosa devocional continuou presente nos dias do judaísmo do segundo templo. Todos estes salmos Hodayot em Qumran iniciam com uma expressão introdutória como “Eu te agradeço, ó Senhor” ou “Bendito és tu, Senhor”. Não sabemos se há ou qual seria a diferença entre estas fórmulas iniciais, porém depois o salmista passa a contar suas razões para louvar a Deus como ter tido a vida resgatada (1QHa 11:20 [3:19]), ter sido criado do barro (1QHa 19:6 [11:3]), ter acesso a conhecimento de mistérios maravilhosos (por exemplo, 1QHa 12:28-29 [4:27-28]) ou ter sido levado para a comunidade (yahad), e recebido comunhão com os eleitos na terra e os anjos no céu (por exemplo, 1QHa 11:23-24 [3:22-23]). Ao final, não há uma fórmula padrão, como em alguns salmos bíblicos que encerram declarando o oferecimento de sacrifícios a Deus (o que faz sentido no contexto de Qumran de separação do culto no templo de Jerusalém). Estes salmos soam muito como os da bíblia, pois usam fraseologia bíblica, imagens e alusões retiradas do saltério, bem como de deuteronômio e de Isaías.

Nestes salmos, o “eu” aparece com frequência, sendo visto por alguns como indício de uso na devoção pessoal, enquanto outros sugerem que o “eu” poderia ser um uso corporativo da comunidade, como também acontece na Bíblia. Como não há indicações textuais para que os Hodayot fossem cantados regularmente, seja

²¹⁰ Nesta seção, me baseio em SCHULLER, E.M. “Thanksgiving Hymns” em EVANS, Craig A. PORTER, Stanley E. Dictionary of New Testament Background (DNTB), Downers Grove: IVP, 2000, n.p

diariamente, nas festas ou serviços litúrgicos especiais, em contraste com outros manuscritos como 4Q503 (Orações Diárias) e 4Q504 (Palavras dos Luminares), que dão notações rubricas claras, a maioria tem se inclinado a vê-los com um uso menos comunitário e mais pessoal.

Outra sugestão é de que os pergaminhos Hodayot existiam em pequenas coleções. Schuller (2000, n.p) nos informa que.

4QHc (4Q429) era um pequeno pergaminho com apenas doze linhas e colunas muito estreitas, de modo que, mesmo quando completo, não teria contido toda a coleção encontrada em 1QHa. O rolo de papiro, 4QHf (4Q432) provavelmente também continha apenas uma parte dos salmos. Essa variação nas cópias sugere que havia subcoleções distintas de salmos (também há evidências desse efeito nos diferentes sistemas de ortografia em várias partes de 1QHa). Essas coleções foram combinadas de uma maneira específica em 1QHa e também em 4QHb, que tem a mesma ordem e conteúdo. Mas em outras cópias, várias subunidades foram copiadas separadamente ou em uma ordem diferente.

Apesar destas informações, o quão pouco sabemos sobre a comunidade de Qumran e seus escritos não nos permite afirmar categoricamente que este era o principal ou único uso dos Hodayot. Recentemente, Angela Harkins tem estudado essas orações e apontado como elas têm uma função importante em torno da preparação para experiências místicas de viagens visionárias²¹¹. Uma proposta na mesma direção mas com importantes modificações é a de Christine Leroy, de ver os Hodayot como parte de um programa de exercícios espirituais na formação ética e espiritual da comunidade em comunhão com os anjos.²¹²

2.4.2 Uso litúrgico

A liturgia é um tipo de discurso religioso fixo, não espontâneo, que pode ser ligado a orações, cânticos, leituras e rituais com diferentes propósitos. A despeito da ideia comumente aceita de que as orações institucionalizadas judaicas surgiram por causa da ausência do templo após a sua destruição pelos babilônios, foi somente com os achados em Qumran que ficou claro de que havia um tipo de oração litúrgica antes de 70 d.c, mas não por motivos de inexistência do templo e sim por causa da separação

²¹¹ HARKINS, A. K. (2012) "Reading with an 'I' to the Heavens." 1st edn. De Gruyter. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/651495> (Acesso em: 28 de setembro de 2024).

²¹² LEROY, Christine. "Spiritual Exercises in the Hodayot? 1QH^a as Perfective Trajectory." *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, vol. 48, no. 4/5, 2017, pp. 455–79.

sectária da comunidade de Qumran. Eles possuíam um calendário alternativo e rival, um sacerdócio próprio não zadoquita, muitos debates legais ligados ao culto do templo (4QMMT), grande preocupação com o templo (11QTemple), mas possivelmente não houve uma pretensão de substituir o templo. O Documento de Damasco 11:20-21 cita Provérbios 15:8 e aplica a Qumran como sendo eles os justos que oferecem oração agradável e o judaísmo de Jerusalém oferecendo um sacrifício detestável. Abbeg Jr (2000) aponta que em Qumran a oração começou a substituir o sacrifício (1QSa 2:17-21, 1QS 6:2-8; CD 13:2-3; 1QM 10:2) e a reunião era chamada de *bêt hištaḥawût*, ou “casa de culto” (CD 11:22, 4Q271 frag. 5 i 15) indicando a centralidade da oração, enquanto no judaísmo rabínico a reunião seria *bêt midraš*, “casa de estudo” e *bêt kenēsset*, “casa da assembleia” ou sinagoga em que o estudo da Lei estava no centro.

Havia variados tipos de liturgias em Qumran²¹³, mas o que nos importa aqui envolve aquilo que S. Talmon propôs ao dizer que 1QS 9:26—10:3 continha seis liturgias de orações pessoais diárias, e isso seria baseado tanto em Daniel 5:10 quanto no Salmo 55:16-17, nas afirmações da oração pela manhã, a tarde e à noite, ou no nascer do sol, ao meio do dia e no por do sol. Somado a isso, Abbeg afirma que:

A seita de Qumran também recitava orações durante as horas da noite, dividindo-as como o dia em três vigílias: Oração da primeira noite: quando as vigílias da noite começam. Oração da segunda noite: dentro de seu circuito quando as estrelas brilham mais intensamente. Oração do fim da noite: quando as estrelas são reunidas em sua morada (ABBEG, 2000).

Este tipo de oração noturna poderia ecoar os convites de louvor noturno nos salmos 134:1, 119:62,148. Quanto às orações diurnas em Qumran, em especial da manhã, Weinfeld (2005: 59-60) as conecta com as bênçãos matinais do judaísmo posterior (do Talmude Babilônico, Talmude de Jerusalem e orações de Geniza) com raízes que remontam até alguma herança compartilhada com a liturgia da caverna 11, refletida no Apelo por Libertação (11QPsa e 11QPsb), que pela manhã pede proteção para a comunidade contra Satanás e nos hinos de ação de graças mencionados na seção acima.

2.4.4 Uso profético e escatológico

²¹³ Elas estão representadas em 1QS 1:22—3:12 e 4Q286; 4Q287; 4Q289, cerimônias de iniciação na comunidade baseados em Levítico 16 e Deuteronômio 27:14-26; 4Q502, Ritual do Casamento; 4Q284, Liturgia da Purificação; 4Q414, Pureza Ritual A; e 4Q512, Pureza Ritual B, eram liturgias para uma purificação individual;

A comunidade de Qumran é conhecida por seu conteúdo e ênfase profética e escatológica. Por profético queremos dizer a interpretação e aplicação de textos bíblicos à realidade presente ou em um futuro próximo deles, vendo nestes textos a si mesmos, seus oponentes e circunstâncias. Por escatológico queremos dizer a interpretação de textos bíblicos no que diz respeito aos eventos do fim desta era e da inauguração de uma nova por meio da intervenção divina. Este tipo de mentalidade e ênfase não era restrita aos membros de Qumran, mas era compartilhada por boa parte do judaísmo da época, inclusive do movimento dos seguidores de Jesus.

A interpretação praticada pela comunidade de Qumran ficou conhecida como *peshar* (plural *pesharim*), um substantivo da raiz *pšr* que aparece em várias línguas semíticas e que tem o significado estendido de “interpretar”. Após a citação de textos considerados proféticos, aparece uma fórmula como “sua interpretação diz respeito a” (*pšrw*) ou “a interpretação da palavra é” (*pšr hdb*). É interessante notar que “todos os textos bíblicos que recebem interpretação na forma de *peshar* são dos profetas (incluindo os Salmos considerados como profecia; cf. 11QPsa 27:11; Atos 2:30).” (BROOKE 2000, n.p.). Isso mostra que os salmos eram vistos não apenas como orações, mas também textos proféticos que poderiam ser aplicados naquele tempo. No texto de 4Q174 os Salmos são interpretados com a fórmula *peshar*, e a interpretação faz referência a passagens proféticas, como Isaías 8:11 e Ezequiel 37:23, que não estão ali aleatoriamente mas por causa de em palavras-chave ou frases que podem ser comparadas com os textos dos Salmos, o que lembra muito à técnica rabínica chamada de *gēzēra*= *šāwa*= (analogia).

Alguns exemplos de como essa aplicação direta era feita são a coleção de Hinos do Mestre, dentro de 1QHa, reconstituída também a partir de seis fragmentos da Caverna 4. Em certa parte (1QHa 25:35—26:10), o escritor retrata de forma ousada: “Quem é como eu entre os anjos?” (Heb *’ēlīm*, lit. “deuses”), ecoando e aplicando a pergunta bíblica dirigida a Deus: “Quem é como você entre os anjos?” (Salmo 89:6; 113:5). Ele também pergunta: “Quem é como eu em ausência de maldade? Alguém se compara a mim?” e (ecoando aos Cânticos do Servo do Senhor de Isaías) “Quem foi desprezado com desprezo como eu?”.

Outro exemplo interessante está no pergaminho 4Q171, que trás os textos de Salmos 37:7-40; 45:1-2 e 60:8-9. A maior porção é o salmo 37, um salmo para dar esperança em meio às dificuldades pessoais de um justo que se aflige pela prosperidade dos ímpios. Esse tipo de salmo interpretado em Qumran “se encaixa perfeitamente nos

requisitos literários para o autor do pesher, que interpreta a tribulação em termos dos próprios problemas de sua comunidade, seus inimigos e a aproximação da justificação escatológica.” (WISE, 2000, n.p)

A respeito das interpretações escatológicas, elas predominam em muito do material de Qumran em referências a um ou mais Ungidos (Messias), a futura intervenção divina, ao papel dos anjos na guerra escatológica contra os filhos das trevas. O texto de 1QSa 2:11-12 usa a linguagem “quando [Deus] tiver [conseguido, gerado?] o ungido entre eles.” que alude ao Salmo 2:2, 7: “o Senhor e seu Messias... 'Você é meu filho; hoje eu te gerei.’”²¹⁴

Além disso, existe um fragmento chamado 4QFlorilegium (4Q174) também conhecido como 4Q Midrash Escatológico, em que na porção principal há citações e interpretações temáticas (pesher temático) de trechos de 2 Samuel 7 e alguns sobre os Salmos, que são citados por seus versos de abertura. Neste fragmento, há uma intrincada exegese escatológica versando sobre um futuro templo no qual os gentios seriam banidos e a haveria restauração do "santuário de Adão" (miqdaš 'ādām), possivelmente uma referência a glória perdida pela humanidade no Éden²¹⁵. Deus levantaria um rebento de Davi, baseado no oráculo de Natã, e este filho de Davi viria acompanhado pelo Intérprete da Lei²¹⁶. Ainda neste texto, parece que em certa coluna uma consoante final é lida como um sufixo plural, “seus ungidos”. e assim “Em vez de entender o Salmo como se referindo ao Messias, o intérprete aplica às palavras aos “eleitos de Israel nos últimos dias”. (BROOKE. 2000, n.p)

Na mesma linha, se encontra o famoso 11QMelquisedeque, sobre Melquisedeque, um importante personagem escatológico. Este personagem tem suas raízes no encontro de Melquisedeque com Abraão em Gênesis 14 e na misteriosa oração de consagração de um rei sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque e ainda que estas passagens não sejam citadas no texto de Qumran, certamente eles estão na base da tradição. O texto de 11QMelquisedeque possui uma elaborada interpretação em cima de Levítico 25 passando por Isaías 61, com o tema da libertação no ano de Jubileu. Schniedewind (2000, n.p) explica que parece que o intérprete aplica o vocábulo 'elōhênû que significa “nosso Deus” para Melquisedeque citando passagens em que ele

²¹⁴ EVANS, Craig. “Messianism”, in DNTB, n.p

²¹⁵ Tema também do Documento de Damasco 3:19-20

²¹⁶ Alguns entendem como o Messias sacerdotal da linhagem de Arão de 4Q174

entende 'elôhîm como se referindo aos santos anjos que julgarão os anjos caídos, em referência a textos como o Salmo 82. Portanto, Melquisedeque é apresentado como o juiz dos anjos caídos, mas também dos santos do povo de Deus.

Muitos outros textos reverberam a escatologia de Qumran em ligação com salmos, como Apocalipse Messiânico (4Q521, também chamado Obras do Messias ou Sobre a Ressurreição) nas duas primeiras linhas, aludindo ao Salmo 146:6-8, fala de “seu [de Deus] Messias,” a quem “o céu e a terra ouvirão, [e tudo o que] há neles não se desviará do mandamento dos santos”.²¹⁷

Na próxima seção, falaremos sobre um outro tipo de uso em Qumran, em exorcismos, todavia não teremos condições de explorar ainda outros usos como o fenômeno da reescrita da bíblia como visto no Apócrifo de Josué ou Salmos de Josué (4Q378-379), um texto com discursos de advertência, orações, canções e outros estilos retóricos modelados a partir dos discursos de Moisés, de sua morte e da ascensão de Josué à liderança; algo assim também é visto no Apócrifo de José (4Q371-372, 539), que contém uma breve recapitulação da vida de José, seguido por um salmo falado por ele nas linhas 16-32. Contudo, o texto não é uma recontagem ou reescrita sobre José, mas de muitas partes do pentateuco, e há indícios de que os fragmentos 4Q373 e 2Q22 possam pertencer a esta obra; eles são um salmo autobiográfico em que uma figura sem nome louva a Deus por sua vitória sobre um gigante; poderia ser Moisés vencendo Og ou Davi vencendo Golias.

2.5 Uso em exorcismo

Os exorcismos partem do pressuposto de que a realidade está cheia de “forças maléficas invisíveis que podem agir contra os interesses dos homens a não ser que Deus intervenha.” (Goodman, 2020). Ainda que boa parte da Bíblia hebraica não fale muito sobre demônios e exorcismos diretamente²¹⁸, este assunto floresceu no período do judaísmo do segundo templo, entre o século 5 a.c e o final do século 1 d.c, o que inclui o tempo dos eventos e da redação do Novo Testamento. A noção de demônios ou de espíritos do mal estava presente não só na mentalidade dos judeus (ainda que nem todos os judeus como os saduceus), como também do mundo greco-romano e povos do

²¹⁷ EVANS, Craig A. “Messianic Apocalypse (4Q521)” in DNTB, n.p

²¹⁸ Sobre demonologia na Bíblia Hebraica veja VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de demonologia*. São Paulo, Fonte Editorial 2011, p 56-72

entorno como um todo. Naqueles dias, os salmos continuavam funcionando como parte das liturgias, tanto no templo de Jerusalém, quanto nas sinagogas, nas devoções pessoais, mas adquiriram também uma outra faceta: se tornaram elementos importantes nos rituais de expulsão/afastamento de espíritos diabólicos

Durante o período do Judaísmo do Segundo Templo, os conceitos de batalha espiritual, demonologia e angelologia se tornaram cada vez mais presentes nas diversas correntes judaicas, dentro e fora da Palestina. Podemos observar que na Septuaginta, a tradução da Bíblia Hebraica para o grego durante os séculos 3 e 2 a.c na região do Egito, porções do Antigo Testamento passaram a deixar mais claro a presença e crença em demônios.²¹⁹ Igualmente Filo de Alexandria²²⁰, Flávio Josefo²²¹ e os escritores do Novo Testamento²²² mostram como a percepção sobre demônios era comum no século 1 d.c. Quanto a prática do exorcismo, era vista como tendo raízes em personagens modelos do texto bíblico, dentre eles Noé, Abraão, Davi, Salomão, Daniel e Tobias.²²³ O caso de Davi nos interessa aqui, pois seu nome é ligado a formação do livro de Salmos e muitos judeus acreditavam que Davi afastou espíritos com salmos.

²¹⁹ Ibid, 79-83

²²⁰ Filo, um judeu helenizado do Egito, mesclou tanto linguagem quanto conceitos filosóficos gregos com a fé judaica, incluindo quando fala sobre anjos e demonios. Ibid 84-85

²²¹ Josefo é muito importante para contextualizarmos este assunto no século 1 d.c. Embora também haja uma adequação do mundo judaico para o mundo helenístico em Josefo, é muito importante ver as tradições que ele utilizou de aplicar Daimon a história de Saul no AT, ecoando a LXX, e das suas contribuições para entendermos a reputação de Salomão como exorcista, além de conhecermos seu relato como uma testemunha ocular de um exorcista da época, Eleazar e também do uso de Bara, uma planta para exorcismos. Veja sobre cada um destes elementos em Josefo na obra de VAILATTI, op cit, p 86, 87, 118-123, 127-129.

²²² Há incontáveis passagens sobre demônios e exorcismos no Novo Testamento e Jesus detinha autoridade para expulsar demônios. Esta autoridade era centrada nele, sem o requerimento da invocação de forças superiores, sem dependência de objetos, substâncias, fórmulas, palavras secretas ou mágicas e sem demora. Tal autoridade, Ele deu aos seus seguidores para que fizessem o mesmo, em nome de Jesus, ao longo dos evangelhos e de Atos. Sobre isso, veja Vailatti, op cit, p 87-95, 147-159; KIRSCHNER, Estevan. *Amarrando o valente”: interpretação de Marcos 3.27 em seu contexto original*. Teologia Brasileira, 2020. Disponível em: <https://teologiabrasileira.com.br/amarrando-ovalente-interpretacao-de-marcos-3-27-em-seu-contexto-original/>. Acesso em 26/09/2024; BELL, R.H “Demon, Devil, Satan”, in Dictionary of Jesus and the Gospels, ed. Joel B. Green, Jeannine K. Brown & Nicholas Perrin, Downers Grove, InterVarsity, 2013, n p; BEERS, H “Demons and exorcism” em Dictionary of Paul and his letters, Downers Grove, InterVarsity, 2023, n p; ; ARNOLD, C.E. “Satan, devil” in Dictionary of New Testament Later and its developments, ed Ralph Martin e Peter H. Davids, Downers Grove, 1997, n p.

²²³ Cada um desses homens teve sua fama de exorcista contada em textos do segundo templo. Noé no livro de Jubileus, Abraão em 1QGen, o Gênesis apócrifo, na cena em que faraó é atingido por pragas e o patriarca intercede por ele; Davi, em textos de Qumran explorados abaixo, mas também na interpretação de Josefo em Antiguidades Judaicas sobre Davi e Saul; Daniel em 4QPr.Nab, “A oração de Nabonido”; Tobias, o único destes que seria do próprio período do segundo templo, no livro que leva seu nome preservado na LXX, aprende com um anjo a como afastar demônios. Sobre estes personagens como exorcistas veja VAILATTI, op cit, p 97-109, 115, 117-119

Esse pode ter sido um dos motivos para a enorme popularidade dos salmos entre a comunidade de Qumran.²²⁴

Entre os textos dos manuscritos do deserto da Judeia, também chamados de textos de Qumran, foram encontradas orações contra demônios. Uma destas orações é quase idêntica ao Salmo 91, sugerindo que este era um dos principais, senão o principal dos salmos que conhecemos na Bíblia, na luta contra espíritos maus (FRÖHLICH, DÁVID, LANGER. 2021) ²²⁵. Agrupado com este Salmo 91, estão as “Três canções contra demônios” reunidas no texto da Caverna 11 conhecido por 11QapocPs (Salmos apócrifos de Qumran). Kotanwsy²²⁶ pontua que destas três canções, o Salmo I cita uma “adjuração” (šbwh, frag. A, 2; mšb[ý], frag. A, 6) e “os demônios” (hšydm, frag. A, 9); O Salmo II (cols. 1.1-4.3) contém uma adjuração de Salomão contra “espíritos e demônios” (1:2-3), “Belial” (1:5), e “adjuração de todos os anjos” (2:5), incluindo Rafael (4:3); O Salmo III (cols. 4.4-5.3) usa um “encantamento em nome de YHWH” (4.4), aparentemente contra Belial e Satanás. Provavelmente, este conjunto forma as quatro músicas para aflitos que Davi teria composto, de acordo com o documento 11QPsa, chamado Saltério de Qumran. A ideia de que os demônios atormentavam e afligiam as pessoas era comum e os salmos funcionariam contra isso. Por isso, muitos entendem que tais orações são composições de amuletos talvez até de uma era pré-Qumran, e o estudo de amuletos da antiguidade tardia nos auxilia na compreensão destas questões.²²⁷

Em outras partes dos textos de Qumran, encontramos salmos não canônico-massoréticos que também faziam parte desta proteção, como o Apelo por Libertação (11Q5 19:1-18) que diz “Não deixe Satanás dominar sobre mim, nem um espírito imundo [rwḥṭm h]; nem deixe a dor [mḵ wb] nem o mal/inclinação [yṣr í] tomar posse de meus ossos”. Eles também entendiam, como refletido nos textos de Testamento de Benjamim e Levi, que havia anjos que intercediam por eles contra as armadilhas de Belial. O texto chamado de “Orações do instrutor” ou “Canções do

²²⁴ Ibid, citando Klaus Berger na nota 158, p 99

²²⁵ Veja mais sobre isso em FRÖHLICH, Ida “The use of psalm 91 in Qumran” in FRÖHLICH, Ida. DÁVID, Nora. LANGER. Gehard “You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1) The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions”. Göttingen: V&R unipress. 2021

²²⁶ Para falar das três canções, me baseio nos estudos e transliterações em KITANSKY, T. “Demonology” in DNTB, n.p

²²⁷ Veja EVANS, C; ZACHARIAS, H Daniel “Jewish and Christian as scripture artefacts and canon” London: T&T Clark, 2009

sábio”, 4Q510-511, são orações para um Maskil (instrutor do culto) interceder pelo povo apelando por proteção a dois atributos divinos “esplendor” (tiferet) e “majestade” (hod) para “assustar e aterrorizar todos os espíritos dos bastardos, dos demônios, de Lilith, dos uivadores (?) e [os que gritam]” (4Q510 5). De acordo com Emma Abate (2013, p 287-288), essa oração tem um caráter menos pessoal, não contém referências a um indivíduo em particular, e parece falar a todos aqueles que sofrem agressões demoníacas e isso sugere a alguns estudiosos o uso desta canção como oração de proteção no culto. Além disso, ela chama a atenção para este tipo de oração ser como um antecedente judaico de fórmulas anti-demoníacas também encontradas nos Papiros Mágicos Gregos²²⁸ na estruturação de a) conjuração em primeira pessoa; b) invocação dos santos nomes; c) o objetivo da invocação; d) a remoção dos demônios, cujo nome conhecemos; e) a especificação do beneficiário (Coletivo em 4Q510, individual nos Papiros Mágicos). Sobre outro manuscrito ainda, 11Q1167, Abate (2013, p 289) diz:

Há a preservação de exorcismos, num estado bem fragmentário, cujos destinatários são “aqueles que foram atingidos por demônios”, que provavelmente serviram de modelo para que rituais individuais de expulsão demoníaca sejam realizados seguindo um procedimento semelhante ao PGM IV.

Constatamos assim, que havia um intenso e popular usos de salmos, tanto dos canônico-massoréticos que estão nas bíblias cristãs e judaicas, quanto de outros salmos próprios de Qumran, em contextos individuais e coletivos, para afastar demônios, expulsa-los, curar os males e aflições que eles provocavam e rogar a poderes divinos por sua proteção. No contexto semítico, as orações contra demônios eram tanto passivas, pedindo proteção e cura, quanto ativas, com palavras agressivas e ameaçadoras aos espíritos maus, enquanto nos contextos gregos a ideia era apenas passiva.²²⁹ Este tipo de tradição e costume judaico tornou este povo famoso como médicos e mágicos na antiguidade, modelando e influenciando muito dos amuletos mágicos posteriores e permanecendo estas memórias na tradição rabinica.

²²⁸ Uma série de papiros datados de entre o século 2 a.c até o século 5 d.c, encontrados no Egito greco-romano contendo fórmulas, hinos e rituais que formam um vasto corpo de encantos mágicos. Veja as transliterações de alguns encantos de exorcismo com relação ao mundo judaico em Vailatti, op cit, 141-147; Veja uma introdução ao assunto, incluindo sobre a influência judaica em ARNOLD, C.E “Magical papyri” in EVANS, Craig A. PORTER, Stanley E. DNTB, n.p

²²⁹ Para mais sobre esta distinção importante que não conseguimos explorar aqui, veja o artigo citado na nota 48

Conclusão

Neste trabalho, observamos alguns dos principais, mas certamente não únicos, usos dos Salmos na religião do antigo Israel, como retratado na Bíblia hebraica e também no judaísmo do segundo templo, em especial refletido nos textos de Qumran. Como C.S.Lewis (2023, n.p) afirmou, “os salmos devem ser lidos como poemas; como letras de música, com todas as licenças e todas as formalidades, as hipérboles, as conexões emocionais mais do que lógicas, que são próprias da poesia lírica. Eles devem ser lidos como poemas para que sejam compreendidos” e talvez seja por conta dessa natureza literária que os usos foram tão variados desde sempre, pois é parte da literatura, em especial dos poemas, a amplitude de sentidos oferecendo uma janela para um mundo de possibilidades que o leitor/ouvinte pode adentrar. Ainda há muitos caminhos a serem percorridos em torno da pesquisa deste assunto, considerando outros usos como da retórica e pregação dos profetas bíblicos, nos discursos de sabedoria, no uso ético, nos ensinamentos do Novo Testamento e dos rabinos da antiguidade. Esperemos pelo avanço das pesquisas em torno dos usos dos salmos na antiguidade.

Referências

ABATE, Emma. “Contrôler Les Démons: Formules Magiques et Rituelles Dans La Tradition Juive Entre Les Sources Qumrâniennes et La Genizah.” *Revue de l’histoire Des Religions*, vol. 230, no. 2, 2013, pp. 273–95. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23618394>. Acesso em 2 de outubro de 2024.

BAKER, David W.; ARNOLD, Bill T. *Faces do Antigo Testamento: um exame das pesquisas recentes*- Rio de Janeiro: CPAD, 2017

BALDWIN, Joyce G. 1 *1 and 2 Samuel: An introduction and commentary*; Nottingham: IVP. 1998. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/1470535> (Acesso em 2 de outubro de 2024).

BOOTH, Sandra M. *Habakkuk: The Christian Standard Commentary*, Holman Bible Publishers. 2024. Disponível em <https://www.perlego.com/es/book/4438118/habakkuk-the-christian-standard-commentary>

BROOKE, George. “Pesharim” in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

BRUCKNER, J.K. “Habakkuk” in BODA, Mark J; McConvile, J.Gordon. *Dictionary of Old Testament: Prophets*, Downers Grove: IVP, 2012. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22914>

BROOKE, George. “4QFlorilegium (4Q174)” in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

CREACH, J.F.Dm “Cult, Worship: Psalms” in *DOTWPW*, n.p. Downers Grove: IVP, 2008 Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/23382>

DILLARD, Raymond B ; LONGMAN III, Tremper. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

EVANS, Craig A. “ Messianic Apocalypse (4Q521)” in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

EVANS, Craig A. “Messianism”, in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

FRÖHLICH, Ida. DÁVID, Nora. LANGER. Gehard. “The use of psalm 91 in Qumran” in “You who live in the shelter of the Most High (Ps. 91:1) *The Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions*. Göttingen: V&R unipress. 2021

GOODMAN, Martin. *História do judaísmo: a saga de um povo: das suas origens aos tempos atuais*. São Paulo: Crítica, 2020. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/13959>

GRANT, J. A “Kingship Psalms” in *DOTWPW*. n.p. Downers Grove: IVP, 2008 Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/23382>

HARKINS, A. K. *Reading with an ‘I’ to the Heavens: Looking At the Qumran Hodayot through the Lens of Visionary Traditions*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012. Disponível em: <https://www.perlego.com/book/651495> (Acesso em: 28 de setembro de 2024).

KOTANSKY, R. “Demonology” in *DNTB*. n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

LEROY, Christine. “Spiritual Exercises in the Hodayot? 1QH^a as Perfective Trajectory.” *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, vol. 48, no. 4/5, 2017, pp. 455–79. *JSTOR*, <https://www.jstor.org/stable/26551223>. Acesso em 28 de setembro. 2024.

LEWIS, C.S. *Reflexões sobre Salmos* – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/14946>

LONGMAN III, Tremper. *Psalms: An introduction and commentary*. Downers Grove: IVP. 2014. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/23787>

LUCAS, Ernest C. *Exploring the Old Testament: Psalms and Wisdom literature*. Downers Grove, IVP, 2003. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22645>

MACHADO, Jonas; FUNARI, Pedro. *Os manuscritos do mar morto: uma introdução atualizada*, São Paulo: Annablume Editora 2012.

PROVAN, Iain et al. *Uma história bíblica de Israel*. São Paulo: Vida Nova, 2016

REINKE, André. *Aqueles da Bíblia*. Rio de Janeiro. Thomas Nelson Brasil, 2021

SCHNIEDEWIND, W.M. “Melchizedek, Traditions of” in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

SCHULLER, E.M. “Thanksgiving Hymns (1QH)”. in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

STUART, Douglas. *Hosea-Jonah*. Grand Rapids: Zondervan Academic. 1989. Disponível em <https://www.perlego.com/es/book/2105334/hoseajonah>

TIMMER, Daniel. *Obadiah, Jonah and Micah: An introduction and commentary*. Downers Grove: IVP. 2021. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/23926>

VAILATTI, Carlos Augusto. *Jonas. Introdução, Tradução e Comentário*; São Paulo: Editora Reflexão, 2018

VAILATTI, Carlos Augusto. *Manual de demonologia*. São Paulo: Fonte Editorial. 2020

VAN WIJK-BOS, Johanna.W.H. *The Road to Kingship: 1–2 Samuel (A People and a Land Book 2)*. Grand Rapids: Eerdmans, 2020. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/13601>

WALTKE, Bruce; Zaspel, Fred Z; *How to Read and Understand the Psalms*. Illinois: Crossway, 2023. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/25293>

WALTON, John; MATTHEWS, Victor H; CHAVALAS, Mark W. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove: IVP. 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/23438>

WEGNER. P.D, “Textual, Textual Criticism” in *DOTWPW*, n.p. Downers Grove: IVP, 2008 Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/23382>

WEINFELD, Moshe. *Normative and Sectarian Judaism in the Second Temple Period*. 1st ed. London: T Clark, 2005. Disponível em <https://www.perlego.com/book/803776>.

WENHAM. Gordon, *Levítico: comentário exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2022. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/16088>

WILLIS, John T. "THE SONG OF HANNAH AND PSALM 113." *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 35, no. 2, 1973, pp. 139–54. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/43715378>. Acesso em 17 de setembro. 2024.

WISE, M.O. "Dead Sea Scrolls: General Introduction", in *DNTB*, n.p. Downers Grove: IVP, 2000. Disponível em <https://app.pilgrim.com.br/tabs/search/ebooks/22605>

Em defesa da Lei Natural

*Wladyslaw Kreinski*²³⁰

Resumo: O presente artigo versará acerca da relevância da Lei Natural e sua gradativa recuperação em face do desprezo de alguns teólogos, por salientar a revelação especial à revelação geral, ocasionando um hiato moral da revelação geral que chamamos de Lei Natural. Outrossim, a temática em destaque será abordada através da utilização de materiais sistemáticos, filosóficos e bíblico, visando trazer um resultado satisfatório, contribuição acadêmica e de motivações posteriores.

Palavras-chave: Lei Natural; Bíblia; Teologia; Filosofia.

Abstract: This article will deal with the relevance of Natural Law and its gradual recovery in the face of the contempt of some theologians, by emphasizing special revelation to general revelation, causing a moral hiatus from the general revelation that we call Natural Law. Furthermore, the highlighted theme will be addressed through the use of systematic, philosophical and biblical materials, aiming to bring a satisfactory result, academic contribution and subsequent motivations.

Keywords: Natural Law; Bible; Theology; Philosophy.

1. Introdução

Como podemos conhecer a Deus? Para alguns, a resposta aponta para a necessidade de buscar a Deus em meio a dificuldade e ambiguidades do mundo. A busca do ser humano por Deus envolve a atitude de pesar cuidadosamente as evidências que encontramos no mundo natural, dentro as quais também se destaca a razão e a consciência. Para outros, a natureza humana possui capacidades limitadas, sendo, portanto, incapaz de discernir a existência ou a natureza de Deus. É necessário que se diga à humanidade como Deus é.

Esse debate trata fundamentalmente do tema teontológico da revelação, o conceito cristão de que Deus opta por se fazer conhecido e torna isso possível por intermédio da sua autorrevelação na natureza humana e na história humana.

²³⁰ O autor é Pastor Presbiteriano na Igreja Presbiteriana da Praia da Bica, Ilha do Governador, RJ. E ainda Bacharel de Teologia e Pós-graduado em Estudos Bíblicos do Novo Testamento pelo Seminário Teológico Presbiteriano Reverendo Ashbel Green Simonton (STPS). E-mail: kreinskiflute@hotmail.com

A estrutura deste artigo se disporá em apresentar a importância do debate sobre a natureza e a necessidade da revelação na tradição cristã como ponto interessante e importante, sendo um dos aspectos mais relevantes é quando se refere ao modo pelo qual o conhecimento natural de Deus alcançado por intermédio da reflexão sobre a ordem natural e a lei natural endógena ao ser humano está relacionado ao conhecimento revelado. Em sua estrutura, num primeiro momento será realizado uma interface introdutória, trazendo alguns significados e conceitos históricos e atuais. Em seguida será trabalhado o conceito de lei natural cancelado por fundamentação divina bíblica teológica com algumas implicações de ordem divino criacional. Por fim, trabalharemos de maneira sintética alguns fundamentos metafísicos da lei natural, tendo como objetivo a chancela positiva e lógica da existência da lei natural em todos os seres humanos. Portanto, ao fim deste artigo, o leitor poderá concluir que a revelação geral de Deus não só tem uma dimensão cósmica, mas também uma dimensão moral. Isso não deveria ser um ponto contraditório entre os teólogos e filósofos cristãos, mas um fator de unidade, entendendo que Deus é a fonte inesgotável de toda a criação e em seus estados naturais divinamente instruídas.

2. Distinções e definições

A doutrina da lei natural pode ser encontrada não só na bíblia, mas também nos escritos de Platão, Aristóteles, Cícero e entre outros filósofos estoicos. Santo Agostinho e grande parte dos Pais da Igreja também possuem relatos preciosos. Também em Santo Tomás de Aquino e nos pensadores reformados pós kantianos. Arthur F. Holmes²³¹ sugere de forma correta que as teorias assertivas sobre a lei natural dependem das teorias metafísicas que as respaldam, ou seja, se trata de uma relação de causa e efeito.

Das formas de teorias da lei natural, fundamentadas em ontologias diferentes, têm sido populares na história do pensamento moral cristão, a teoria estoica²³² e a de Aristóteles. O sistema estoico respalda como fundamento para as leis morais somente pelo uso da razão, retirando assim o equívoco de estudiosos e afins entenderem que o sistema aristotélico da lei moral se respalda da mesma maneira. Para evitar tal erro,

²³¹ Arthur F. Holmes, *Ethics: Approaching Moral Decisions* (Grove Press, 1984)

²³² O estoicismo é uma escola de filosofia helenística que floresceu na Grécia Antiga e na Roma Antiga.[1] Os estoicos acreditavam que a prática da virtude era suficiente para alcançar a eudaimonia: uma vida bem vivida. Os estoicos identificaram o caminho para alcançá-lo com uma vida praticando as quatro virtudes na vida quotidiana: sabedoria, coragem, temperança ou moderação, e justiça, e vivendo de acordo com a natureza. Foi fundada na antiga Ágora de Atenas por Zenão de Cítio por volta de 300 a.C..

devemos proporcionar uma definição apropriada da lei natural, para fazer isso, devemos entender os diversos elementos envolvidos em sua definição.

Em primeiro lugar, a natureza, ou o natural tem chegado a significar muitas coisas diferentes, a saber:

1. Uma maneira que uma coisas normalmente atua, sejam ações, reações normais de um indivíduo humano.
2. O universo criado, incluindo os seres humanos.
3. O universo criado, excluindo os seres humanos. E;
4. Personalidade, caráter e identidade dos seres racionais.

Diante das significações, acredito que Santo Tomás de Aquino possua uma melhor definição para a lei natural: “A lei é uma regra e medida de nossos atos segundo o qual somos induzidos a trabalhar e deixar de trabalhar.” (*Suma Teológica*, I-II, q.90, a.1). J. Budziszewski²³³ resume bem as observações acima:

A lei natural é definida como uma ordenança da razão para o bem comum, feita e promulgada por aquele que tem cuidado da comunidade. A natureza pode ser concebida como um conjunto de coisas com as naturezas particulares e as naturezas de uma coisa pode ser entendida como um projeto por parte do Criador, ou seja, em linguagem simples, se trata de um propósito implantado pelo grande Artista Divino, de modo que seja movida para um fim determinado. (*The Line Through the Heart; Natural Law as Fact*. Wilmington Books, 2011)

Portanto, a lei natural quer significar essa ordem de governo da conduta humana que está baseado na natureza humana criada por Deus que é conhecido por todos os homens através da intuição e da razão humana, desde a sua observação da criação em geral, desde a natureza humana e particular.

A fim de evitar mal interpretação será de grande utilidade distinguir a lei natural de outros três tipos de leis que são frequentemente discutidas na literatura cristã, a saber:

1. Lei Eterna: Não é outra coisa a não ser a própria essência divina e a razão da sabedoria divina enquanto princípio diretivo de todo ato e movimento.

²³³ Nascido em 1952 é um filósofo americano e professor de governo e filosofia na Universidade do Texas em Austin, onde leciona desde 1981. Especializou-se em ética, filosofia política e na interação desses dois campos com religião e teologia.

2. Lei humana: produzida pela aplicação da razão e de princípios gerais e casos particulares para o bem comum.
3. Lei positiva: o autor da lei humana decide e descobre leis que devem ser instaladas na sociedade para o bem comum e os cuidados dessa mesma sociedade.

Vale ressaltar que por um motivo obvio, a lei eterna não é em um sentido qualificado a lei natural, isso porque o homem não pode conhecer a mente de Deus, nem por intuição e por algum processo epistemológico, mas deve-se entender que a lei natural tem o seu processo na lei eterna, ou seja, por definição, a lei eterna é fundamental para a lei natural, como define o padre dominicano Sertillanges²³⁴:

A lei natural é definida como uma participação da lei eterna, uma impressão da luz divina na criatura racional, na qual é inclinada a fazer e praticar a ação correta cumprindo o seu fim a que estava destinada. (*La Philosophie Morale de St. Thomas d'Aquin*, 2ªed.1946).

Assim, com essas definições, conclui-se que a lei natural é fundamentada na natureza dos seres criados, especificamente porque a lei natural participa da lei eterna, porque a lei natural deve ser a base para a lei humana e também porque a lei natural é conhecida e normativa para todos os seres humanos. Também vale assinalar que a lei natural é conhecida por todos os seres humanos, incluindo os não regenerados, como alguns teólogos têm afirmado erroneamente que os seres humanos não regenerados, são autônomos e independentes de Deus.

3. Fundamento Divino de Lei Natural

Hugo Grocio²³⁵ é conhecido por ser um padre que converteria a teoria moderna na lei natural, também é conhecido por haver postulado que se Deus não existisse, a lei natural existiria. Ao se considerar o fundamento divino da lei natural, logo objetamos esse postulado como falso. Contra Grocio, nós propomos que se Deus não existisse,

²³⁴ Nascido Antonin-Dalmace Sertillanges (Clermont-Ferrand, 16 de novembro de 1863 – Sallanches, 26 de julho de 1948), foi um filósofo e teólogo francês, especialmente conhecido pelos seus estudos sobre São Tomás de Aquino e por seus escritos sobre Henri Bergson.

²³⁵ (Delft, 10 de abril de 1583 – Rostock, 28 de agosto de 1645) foi um jurista a serviço da República dos Países Baixos. É considerado o fundador, junto com Francisco de Vitória e Alberico Gentili, do Direito internacional, baseando-se no Direito natural. Foi também filósofo, dramaturgo, poeta e um grande nome da apologética cristã.

tampouco a lei natural existiria. Aqui consideramos o que significa dizer que Deus é o fundamento da Lei natural.

A noção de uma lei normativa, como se propõe a teoria da lei natural, implica ao menos que:

1. Um padrão racional que é imposto. E;
2. Um ser que impõe esta lei, e por conseguinte, um ser racional e soberano.

Uma lei que fosse irracional e que se impusesse, produziria tanto crítica como rebelião. Uma lei que fosse racional mas que não se impusesse seria inútil e ridicularizaria o legislador. Portanto, a noção de uma lei normativa necessita de um legislador racional que seja capaz de impor a lei. Como se afirmou antes, a lei natural é uma ordem de governo da conduta humana que está baseada na natureza humana divinamente criada e que é normativa para todos os seres humanos.

Por definição, a lei natural assume a existência de um ser superior que é:

1. Criador da natureza humana, governador de todos os seres humanos.
2. Autor racional da lei natural que aplica a todos os seres humanos. E;
3. Poderoso executor da lei.

Em outras palavras, se existe uma lei natural, então existe um Ser que é superior aos seres humanos, e que é racional e suficientemente poderoso para executar o padrão da lei imposta sobre os seres que governa. Antes de perguntar se esse Ser existe, deve ser assinalado que a relação afirmada anteriormente não corre em ambos os sentidos, ou seja, possui uma relação assimétrica. Dessarte que afirmar a existência de Deus não implica a existência da lei natural, é certo que a existência de Deus implica a lei eterna, mas a fim de que exista uma lei natural, deve haver mais do que Deus.

Antes de tudo, a fim de que exista lei natural, deve haver uma criação, ou seja, se existe um Deus sem um universo criado então certamente não haveria lei natural. De fato, se houvesse um ser divino e um universo criado e não houvesse natureza ou essências imutáveis, não poderia haver lei natural, sustentando assim uma espécie de nominalismo metafísico, sugerindo a não existência ontológica da matéria criada.

Muitos teólogos importantes ao longo da história do cristianismo abordaram afirmativamente o argumento proposto Gregório de Nissa²³⁶ discorrendo sobre o incrédulo em sua *Grande Catequese*, diz o seguinte:

Sempre que se discute com algum pagão, o bom seria começar assim o discurso: Crê que Deus existe ou compartilha da opinião dos ateus? Por que se nega que existe? inicie então da geniosa e sabia disposição do universo, que leva por meio do reconhecimento de uma força superior que se manifesta em conduzir.

Seu amigo, Gregório de Nazianzeno²³⁷, apresenta o mesmo argumento em seu tratado, os *cinco discursos teológicos*, onde diz:

Nossos olhos e a lei da natureza nos ensinam que Deus existe e que Ele é tanto a causa criativa de todas as coisas como a causa que mantém todas as coisas em harmonia.

Posteriormente, João Calvino²³⁸ em suas *Institutas* disse:

Posto que a felicidade e a bem-aventurança consiste em conhecer a Deus, Ele é o fim de que ninguém errasse o caminho por onde se faz esta felicidade, não somente plantou a semente da religião de que temos falado no coração dos homens, como também tem manifestado esta admirável obra no mundo e cada dia se manifesta e declara que não se pode abrir os olhos sem forçada a vê-lo (Calvino, *Institutas* I,V,I)

E mais:

Aqui somente é devido notar que este é o caminho por onde todos, fiéis e infiéis devem buscar a Deus, a saber, seguindo as pegadas, que acima e abaixo nos retratam a sua imagem (Calvino, *Institutas*.I,V,VII).

²³⁶ (Cesareia, Capadócia, 330 – 394/395) foi um teólogo, místico e escritor cristão. Padre da Igreja e irmão de Basílio Magno, faz parte, com este e com Gregório Nazianzeno, é um dos padres capadóciotes. Era neto de Santa Macrina Maior, filho de Basílio, o Velho e irmão de Santa Macrina, a Jovem.

²³⁷ (Nascido perto de Arianzo, Capadócia, 329 – Arianzo, Capadócia, 389), foi um Patriarca de Constantinopla, teólogo e escritor cristão. Conhecido também por Gregório Teólogo ou Gregório, o Teólogo, é amplamente considerado como o mais talentoso retórico da era patrística. Como orador treinado nos clássicos e filósofo, infundiu o helenismo na igreja antiga.

²³⁸ Nascido em Noyon, 10 de julho de 1509 – Genebra, 27 de maio de 1564) foi um teólogo, líder religioso e escritor cristão francês. Considerado como um dos principais líderes da Reforma Protestante, em particular na França, as ideias de Calvino tiveram uma grande influência não apenas sobre a teologia cristã, mas também sobre a vida social, a política e até mesmo o sistema econômico de diversos países, sendo amplamente consideradas como tendo possuído um forte impacto na formação do mundo moderno.

Essas perfeições são evidentes quando consideramos as coisas de Deus, onde, de fato, o que observamos, segundo Calvino, é poder, eternidade, auto existência, bondade, providência, sabedoria e majestade de Deus.

4. Implicações da criação Divina

Antes de pensar nesse fundamento, devemos perguntar como Deus criou o universo. De fato, isso pode proporcionar pistas de que tipo de lei espera-se encontrar. Propomos que parte da resposta a esta pergunta pode encontrar na resposta que Santo Tomás de Aquino²³⁹ dá a pergunta: Se há ciência de Deus nas coisas criadas? Ele declara:

A ciência de Deus é a causa das coisas, pois a ciência de Deus é as coisas criadas assim como a ciência do artista é a sua obra...o artista realiza sua obra porque se guia pelo seu pensamento. Suma Teológica, I, q. 14, a. 8.

Se Deus é o criador de tudo, então é obvio que seu conhecimento é a causa da criação, revelando algo crucial sobre a criação e sua relação com Deus, ou seja, o universo criado foi o produto físico de suas ideias divinas. Aquino assinala que as ideias são razões existentes na mente divina, pelo que Deus tem razões próprias de tudo o que conhece.

E mais:

O duplo caráter das ideias estabelecidos por Platão, isto é , como princípio do conhecimento e geração das coisas é situado na mente divina, podendo ser chamado de princípio exemplar que pertence ao conhecimento prático e princípio cognoscitivo chamado de princípio da razão, podendo pertencer ao conhecimento especulativo. (Suma Teológica, I, q. 15, a. 3).

A causa exemplar é o padrão o qual cada criatura se ajusta e pelo que é medida, assim como um carpinteiro julga sua mesa terminada de acordo com a ideia da mesa que havia concebido em sua mente. Propomos então que Deus é o primeiro fundamento da lei natural, e isso de uma dupla maneira, a saber:

²³⁹ Tomás de Aquino, em italiano Tommaso d'Aquino (Roccasecca, 1225 – Fossanova, 7 de março de 1274), foi um frade católico italiano da Ordem dos Pregadores (dominicano)[2][3] cujas obras tiveram enorme influência na teologia e na filosofia, principalmente na tradição conhecida como Escolástica, e que, por isso, é conhecido como "Doctor Angelicus", "Doctor Communis" e "Doctor Universalis".

1. Como criador de tudo, nada existe sem ser causado por Deus, por seguinte, Deus é o criador do homem e estabelece um padrão moral sobre ele.
2. Como criador de tudo, a ideia de cada ser se encontra como estão destinadas a ser na mente de Deus.

O fundamento divino da lei natural nos leva a uma conclusão bastante interessante: a mente divina contém as ideias de todos os seres criados, do qual chamamos de causas exemplares. Estas causas exemplares são o que Platão e Santo Agostinho chamaram de ideias ou formas eternas. Isto faz desenvolver uma ideia metafísica da lei natural da qual veremos a seguir.

5. Metafísica da Lei Natural

Tudo o que existe possui uma causa final, ou seja, uma razão para sua existência e um fim do que tende naturalmente. Não só cada ser tem uma causa final, mas sim a ação de cada ser animado também tem um fim, ou causa final. Crucialmente, descobrimos o fim de cada coisa, quando vemos que tende habitualmente a se dirigir para um fim particular. Tomas de Aquino sugere esta aproximação em sua quinta via particular, quando afirma:

Pois vemos que há coisas que não tem conhecimento, como são os corpos naturais e que trabalham por um fim. Isto se pode comprovar observando como sempre como muitas vezes trabalhamos para conseguir o melhor (Suma Teológica, I,q.2,a.3).

O fim de cada ser pode ser algo difícil de discernir, também difícil de discernir o fim das ações individuais dos seres humanos e animados, por exemplo, descobrimos que o fim de todo o ouvido é receber o som e um bom ouvido é aquele que cumpre rigorosamente o seu fim, que é receber todos os sons. Estas reflexões nos permitem propor uma definição geral de bem. Aristóteles²⁴⁰ propõe assim:

Se no âmbito de nossas ações existe um fim que desejamos por ele mesmo e os outros por causa deste, e evidente que esse seria um bem, incluso no Supremo Bem (Ética a Nicômaco, I,2).

²⁴⁰ Aristóteles (em grego clássico: Ἀριστοτέλης; romaniz.: Aristotélēs; Estagira, 384 a.C. – Atenas, 322 a.C.) foi um filósofo e polímata da Grécia Antiga. Ao lado de Platão, de quem foi discípulo na Academia, foi um dos pensadores mais influentes da história da civilização ocidental. Aristóteles abordou quase todos os campos do conhecimento de sua época: biologia, física, metafísica, lógica, poética, política, retórica, ética e, de forma mais marginal, a economia.

A noção geral de bem, então é tudo aquilo que cada coisa deseja para si mesma, e aquele fim onde cada coisa se dirige assim mesma de acordo com a sua natureza. Vale a pena observar que existe fins que os seres humanos escondem para si mesmos, os fins das ações particulares. As boas ações humanas, consideradas morais por ser o resultado da deliberação racional, não seriam mais do que casos especiais da noção geral de bem. Considerando com mais profundidade as boas ações humanas, é importante assinalar que assim como existe fins que humanos escondem para si mesmos, também existem um fim que é natural para os seres humanos, ou seja, o fim último ou a causa final da natureza humana, o qual é o *Telos* último da ação humana, independente do individualismo dos seres humanos. Certamente, como muitos teólogos afirmam, o homem foi feito para estar unido a Deus, seu criador. Santo Agostinho em suas *Confissões* diz: “Fizeste-nos para ti, Senhor, e nosso coração está inquieto enquanto não repousa em ti” (*Confissões*,10,1).

Santo Tomás de Aquino também dirá: A Bem-aventurança última só pode estar na visão da essência divina e em outras palavras, a primeira pergunta com resposta do Catecismo Menor de Westminster acerca do fim principal do homem será o de glorificar a Deus e gozá-lo para sempre. Com isso se entende que o bem teleológico do homem como consequência da felicidade humana está em sua união com Deus.

Os seres humanos deliberam racionalmente sobre os fins que buscam e sobre como buscar. A razão prática é dirigida pela natureza na busca do que o intelecto percebe como bom, portanto uma pessoa racional perceberá isso e em consequência dirigirá suas ações ao cumprimento desses fins.

Outrossim, temos mostrado como chegamos à conclusão de que as naturezas existem e estão presentes nos seres humanos, também temos mostrado que uma coisa é considerada boa em relação direta com a extensão que alcança o cumprimento do seu próprio fim; dizemos que se trata do cumprimento da sua natureza.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, tentamos mostrar que a lei natural está profundamente enraizada nos ensinamentos bíblicos, especialmente na noção de uma ordem objetiva do universo, que inclui uma ordem moral desenvolvida por Deus e discernida pelos homens. Nisso pontuamos a lei natural como recuso benéfico em alguns aspectos, a saber:

1. Benefício apologético: reconhecer as leis divinas positivas reveladas pelas Escrituras entrelaçam e complementam a ordem objetiva que Deus instalou da criação, ajuda a mostrar que Deus é bom.
2. Implicações para as missões: a Bíblia permite o compromisso cultural, especialmente do tipo que pode admitir a bondade e valores fora da igreja visível.
3. Fundamento para o protestantismo: Ver a bíblia como um respaldo da lei natural significa dizer que Isso significa que a civilização única para a qual o protestantismo dos Dois Reinos contribuiu não é minada pelas Escrituras.
A lei natural também traz liberdade ao magistério civil para que realiza seu ofício sem estar subordinado ao clero, estando equipado para arrazoar de forma justa.
Nisto, levamos a uma reflexão final sobre o valor dessas conclusões. A bíblia constantemente descreve o tempo do novo pacto como um tempo de que as pessoas tenham conhecimento de Deus e sua vontade de maneira direta e madura.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus Editora, 2008

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica Vol.I*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Navarra, Espanha: Eunsa Ediciones, 2000.

BAVINK, Herman. *A Filosofia da Revelação*. Brasília: Editora Monergismo, 2019.

BEEKE, R.Joel. *Teologia Sistemática Reformada Vol I*. São Paulo: Cultura Cristã, 2020.

BREVE CATECISMO DE WESTMINSTER. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015

FRAME, M, John. *A Doutrina de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013

GEISLER, Norman. *Enciclopédia de Apologética*. São Paulo: Editora Vida, 1999.

GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1982.

GONZÁLES, Fernandez Jesús. *Historia de la Antropologia Cristiana*. Barcelona, Espanha: Editorial Clie, 2016.

HAINES, David. *Ley Natural*. Lima, Peru: Editorial teologia para vivir, 2017

HITTINGER, Russel. *A Primeira Graça*. Campinas, São Paulo: Editora E.D.A, 2003.

MARITAIN, Jacques. *Humanismo Integral*. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

MCGRATH, E. Alister. *Teologia Sistemática, História e Filosófica*. São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

_____. *Teologia Natural*. São Paulo: Vida Nova Edições, 2019.

MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ORBE, Antonio. *Estudos sobre a Teologia Cristiana Primitiva*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1994.

SERTILLANGES, D, Antonin. *Grandes Teses da Filosofia Tomista*. São Paulo: Calvariae Editorial, 2017.

VOS, Geerhardus. *Teologia Natural*. São Paulo: Vida Nova Editora, 2024.

Logan: uma análise teo-referente do legado e da esperança

Francisco Macena da Costa²⁴¹

Resumo: Este ensaio analisa o filme “Logan” sob uma perspectiva teológica, explorando como a obra aborda questões de legado, sacrifício e esperança em um contexto pós-moderno. Utilizando a influência do clássico “Shane” e o contexto sociopolítico dos X-Men, a análise destaca a complexidade moral dos personagens e as críticas sociais presentes. A substituição da cruz pelo “X” no túmulo de Logan simboliza uma nova forma de redenção, contrastando com a esperança bíblica de paz duradoura e justiça divina. Em última instância, a verdadeira esperança é encontrada na Palavra de Deus, que oferece uma paz transcendente e segura.

Palavras-chave: Teologia, Redenção, Legado, Esperança, X-Men.

Abstract: This essay analyzes the film “Logan” from a theological perspective, exploring how the work addresses issues of legacy, sacrifice, and hope in a postmodern context. Utilizing the influence of the classic film “Shane” and the sociopolitical context of the X-Men, the analysis highlights the moral complexity of the characters and the social critiques present. The replacement of the cross with the “X” on Logan's grave symbolizes a new form of redemption, contrasting with the biblical hope of lasting peace and divine justice. Ultimately, true hope is found in the Word of God, which offers transcendent and secure peace.

Keywords: Theology, Redemption, Legacy, Hope, X-Men.

1. INTRODUÇÃO

Lançado em 2007, o filme *Logan*²⁴² alcançou um sucesso estrondoso nas bilheteiras brasileiras. Aclamado por gerações diversas, desde os Millennials até os Zs, também conquistou os corações da Geração X, especialmente entre os entusiastas da cultura e da filosofia. Como cristão, ao assistir filmes, adoto uma abordagem crítica e Teo-referente, conforme nos ensinou o Dr. Davi Charles Gomes. Aprendemos com ele que o conhecimento humano só pode ser adequadamente compreendido como derivado

²⁴¹ O autor é um ministro presbiteriano com um diploma em Teologia pelo Seminário Teológico de Fortaleza (IPIB) (2008) e um Mestrado em Teologia Sistemática (M.Div.) pelo CPAJ (2017). Ele é pastor presbiteriano e professor de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano do Norte, professor do Seminário Teológico Jonathan Edwards e está cursando um Doutorado em Ministério (D.Min.) pelo CPAJ em parceria com o Reformed Theological Seminary. revmacena@gmail.com

²⁴² MANGOLD, James (Dir.). Logan. Estados Unidos: 20th Century Fox, 2017. 137 min. Filme

do conhecimento divino e como algo que existe no contexto da realidade divina. Esta perspectiva implica que Deus é o princípio e o fim de todo significado, e qualquer conhecimento que ignore essa Teo-referência é, no melhor dos casos, parcial e distorcido.

Logan apresenta provocações em diversos níveis morais, existenciais, sociais, filosóficos e teológicos. Neste breve ensaio, pretendemos demonstrar como a mentalidade secular tenta introduzir uma noção de legado e uma escatologia de esperança, de modo a substituir as esperanças cristãs, que supostamente não têm mais lugar no mundo pós-moderno. Analisaremos como essas narrativas se entrelaçam, oferecendo uma crítica à tentativa do mundo contemporâneo de suprir aquilo que somente a fé cristã pode verdadeiramente oferecer.

2. “NÃO HAVERÁ MAIS ARMAS NO VALE”

Na primeira vez que assisti a cena do sepultamento do Logan, as palavras de Laura tiveram um grande impacto em mim. Ecos estéticos me remetiam ao bem, a honra e o desejo por paz. Enquanto Laura fugia, protegida por Charles Xavier e Logan, num momento de familiar, num quarto de hotel, Laura e Charles assistem um trecho do filme “Shane”²⁴³, um clássico dos anos 50. Shane, um pistoleiro enigmático com um passado obscuro desejava abandonar a vida violenta. Mas, ao chegar na comunidade agrícola de Wyoming, Shane decide estender a mão para defender os pobres agricultores dos abusos de Rufus, o barão dos gados. Mesmo buscando deixar para trás o passado violento, Shane se vê moralmente obrigado a usar a violência para proteger a família do jovem Joey. O embate entre Shane e os irmãos Ryker terminou na morte deles. Temendo que sua presença atraísse ainda mais violência, Shane disse:

Shane: Joey... Não se vive... com um assassinato. Não há como voltar Certo ou errado, é uma marca. Uma marca que gruda. Não há como voltar. Agora corra para casa, para sua mãe, e diga a ela... diga a ela que está tudo bem. E que não há mais armas no vale. Joey: Shane! Shane! Volte!²⁴⁴

O diálogo entre Shane e Joey não apenas encerra a narrativa com uma nota emocionalmente tocante, mas também oferece uma reflexão ética sobre a violência e suas consequências duradouras.

²⁴³ STEVENS, George. *Shane*. Los Angeles: Paramount Pictures, 1953. 118 min. Filme.

²⁴⁴ Idem.

Quando Shane diz “Não se vive com um assassinato”, ele reconhece que a violência, mesmo quando considerada necessária ou justificada, deixa uma marca indelével na alma. Esta declaração sublinha o fardo psicológico e moral que acompanha o ato de tirar uma vida, independentemente das circunstâncias. Shane está ciente de que, ao matar para proteger os inocentes, ele carrega consigo um peso que não pode ser aliviado.

Ao afirmar “Não há como voltar atrás”, Shane entende que suas ações violentas, apesar de serem necessárias no contexto de sua defesa da comunidade, definem irrevogavelmente sua identidade como assassino. Ele aceita que não pode apagar seu passado violento e que, aos olhos dos outros e aos seus próprios, ele será sempre visto como um homem marcado pela violência.

A declaração “Não há mais armas no vale” revela a esperança de Shane de que sua partida e o fim do conflito tragam paz e segurança duradouras para a comunidade. Ele deseja que Joey cresça em um ambiente livre da violência que tanto marcou sua própria vida. Esta afirmação é uma expressão de seu desejo de que o vale possa finalmente desfrutar de uma tranquilidade que ele, Shane, nunca pôde ter.

Finalmente, quando Shane diz “Diga a ela que está tudo bem”, ele tenta confortar Joey, assegurando-lhe que sua mãe estará segura e que o vale está livre da ameaça dos pistoleiros. Este gesto demonstra o cuidado e a preocupação de Shane com o bem-estar emocional de Joey, desejando que o garoto possa seguir em frente e ter uma vida feliz, sem o peso da violência que Shane teve que carregar.

Este diálogo encapsula a ambiguidade da experiência humana com a violência e suas repercussões. Shane, um pistoleiro marcado por suas ações, busca proteger os inocentes e, ao mesmo tempo, aliviar o fardo que sua violência impôs à sua própria alma. A esperança de Shane é que sua partida permita à próxima geração, representada por Joey, viver em paz e segurança, livre das cicatrizes da violência.

James Mangold, falou sobre a influência desse filme em Logan. Ele disse: “creio que, basicamente, esses filmes eram muito mais sombrios e confusos no sentido de quem era bom ou ruim ou sem pecado.”²⁴⁵ Em outras palavras, Mangold reconheceu que “Shane” o inspirou a mergulhar a complexidade moral de seus personagens, especialmente no que diz respeito ao uso da violência e suas consequências. Ele viu em

²⁴⁵ MANGOLD, James. The films that influenced Logan: director James Mangold on the new Wolverine movie. BFI, 2017. Disponível em: <https://www.bfi.org.uk/news/programme-highlights-june-july-2024-bfi-southbank-bfi-imax>. Acesso em: 22 de julho de 2024.

"Shane" uma história que lida com os conflitos entre o bem e o mal, a liberdade e a lei, e o individualismo versus a responsabilidade comunitária – temas que são igualmente centrais em "Logan". Mangold destacou que "Shane" não é apenas sobre cowboys e tiroteios, mas uma parábola americana que aborda as aspirações, valores e caráter dos Estados Unidos, algo que ele queria refletir em sua própria obra.

A cena final de "Logan", onde Laura cita o monólogo de "Shane", reforça essa conexão temática, sublinhando a natureza sacrificial de Logan e seu desejo de um futuro pacífico para aqueles que ele protege. A referência a "Shane" não só presta homenagem ao cinema clássico, mas também serve para enfatizar os temas de sacrifício, redenção e a busca por paz em um mundo violento.

Outrossim, o lançamento de "Shane" em 1953 coincidiu com um dos períodos mais tensos da Guerra Fria, uma era marcada pela rivalidade ideológica e militar entre os Estados Unidos e a União Soviética. Este ambiente de tensão e incerteza teve um impacto significativo na recepção do filme.

O público da época viu em Shane uma figura heroica e relutante, cuja luta por justiça ressoou com os sentimentos nacionais. Em um tempo em que a ameaça de conflito nuclear e a expansão do comunismo eram preocupações constantes, a figura de Shane representava o ideal americano de força moral e coragem. Este herói, que buscava a paz, mas estava disposto a lutar pelo bem maior, espelhava a visão dos Estados Unidos como defensores da liberdade e democracia.

O conflito no filme entre os pequenos agricultores e os poderosos fazendeiros simbolizava, de maneira simplificada, mas eficaz, a luta entre o bem e o mal. Essa dualidade refletia a percepção ocidental da Guerra Fria: a liberdade e a democracia do Ocidente versus a opressão e a tirania do comunismo. A luta dos agricultores para proteger suas terras e famílias era uma metáfora para a própria batalha dos Estados Unidos contra a expansão comunista.

Além disso, o desejo de Shane por uma vida pacífica refletia um anseio coletivo por tranquilidade em um mundo ameaçado pelo conflito nuclear. Sua decisão de partir após cumprir sua missão ressoava com a esperança de muitos de que os tempos de guerra e tensão terminariam, permitindo um futuro mais seguro e estável.

Dessa forma, "Shane" não apenas contou uma história de luta e redenção no Velho Oeste, mas também capturou o *zeitgeist*, oferecendo ao público uma narrativa de esperança e heroísmo em meio a um dos períodos mais incertos da história moderna.

3. O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DOS X-MAN

Os X-Men, nascidos da imaginação de Stan Lee e Jack Kirby em 1963, são mais do que simples personagens de quadrinhos. Eles se tornaram um símbolo, refletindo as complexidades da sociedade e as lutas por igualdade e inclusão. A história dos mutantes, indivíduos com habilidades extraordinárias que enfrentam medo e preconceito, pretendiam ecoar a experiência de grupos marginalizados na vida real.

A narrativa dos X-Men é movimento pós-moderno que convida a sociedade a refletir sobre o medo do desconhecido e a importância da tolerância. Professor Xavier, líder dos X-Men, defende a coexistência pacífica, enquanto Magneto, seu adversário, acredita na supremacia mutante. Essa dualidade representa diferentes abordagens na busca por justiça social, incitando o leitor a questionar qual caminho é o mais ético e eficaz.

Em "Logan", a metáfora dos X-Men se transforma em uma narrativa mais sombria e dramática. O futuro distópico apresentado no filme, onde os mutantes estão quase extintos, reflete a desesperança e a luta pela sobrevivência em um mundo hostil. Logan, o protagonista, personifica o cansaço e o desânimo de quem lutou por muito tempo por aceitação e justiça. Suas cicatrizes físicas e emocionais representam, na ótica dos seus criadores, o peso da discriminação e da marginalização sofridas.

Laura, a jovem mutante e clone de Logan, simboliza a esperança de um futuro melhor, mas também a fragilidade e a necessidade de proteção em um mundo que teme o diferente. A relação entre Logan e Laura destaca a importância da transmissão de valores e da luta pela preservação da identidade mutante diante da adversidade.

O filme também aborda temas como a exploração infantil, a manipulação genética e a violência contra minorias, aprofundando a crítica social presente na história dos X-Men. Em "Logan", a luta por aceitação e igualdade se torna uma batalha desesperada pela sobrevivência, onde a esperança se mistura com a dor e a perda.

A ausência de outros X-Men no filme enfatiza a solidão e o isolamento dos mutantes em um mundo que os rejeita. A jornada de Logan e Laura em busca de um refúgio seguro se torna uma metáfora da busca por um lugar onde possam ser aceitos e viver em paz, longe do preconceito e da violência.

“Logan” é um exemplo claro sobre como as narrativas pós-modernas reinterpretam e, em alguns casos, substituem as virtudes cristãs. Ao apresentar personagens complexos e moralmente ambíguos, o filme desafia o espectador a reconsiderar conceitos tradicionais de sacrifício, compaixão e redenção. Em última análise, “Logan” reflete uma visão do mundo onde a moralidade é fluida e as certezas são poucas, convidando-nos a explorar as profundezas da condição humana de uma maneira mais fenomenológica e subjetiva. Podemos observar de forma mais analítica em alguns pontos:

3.1 Questões dos direitos humanos

Os X-Men são mutantes, indivíduos que nascem com habilidades especiais, mas que enfrentam preconceito e discriminação da sociedade. Essa ideia foi uma metáfora direta para os desafios enfrentados pelas minorias na época, especialmente os negros. Lee via os mutantes como um grupo que, apesar de suas diferenças, merecia igualdade e respeito, similar às questões levantadas pelo Movimento dos Direitos Civis. De fato, os personagens de Professor X e Magneto foram frequentemente comparados a figuras como Martin Luther King Jr. e Malcolm X, respectivamente. Professor X defendia a convivência pacífica e a integração, enquanto Magneto acreditava na resistência mais agressiva para garantir a sobrevivência e os direitos dos mutantes.²⁴⁶

Stan Lee utilizou os X-Men como um meio de abordar questões sociais complexas, como o preconceito e a discriminação, de maneira inovadora e acessível. Ao usar a metáfora dos mutantes como representantes de minorias marginalizadas, Lee conseguiu promover a empatia e o entendimento entre os leitores.

²⁴⁶ VER: EL-MAHMOUD, Sarah. How The Civil Rights Movement Inspired The X-Men Comics. CinemaBlend, 25 jan. 2021. Disponível em: <https://www.cinemablend.com/news/2561742/how-the-civil-rights-movement-inspired-the-x-men-comics>. Acesso em: 22 jul. 2024. Ainda dentro do assunto, há uma crítica interessante feita pela autora: “Fica mais complicado quando chegamos às comparações entre Magneto e Malcolm X, porque, de um contexto rígido de bem contra o mal que os quadrinhos retratam, isso significaria que as pessoas estão dizendo que a filosofia de Malcolm X era mais inerentemente ruim ou diametralmente oposta à de MLK, e isso não é completamente verdade. Sim, Malcolm X deu seu famoso discurso “Por Todos os Meios Necessários” em 1964, chamando para a completa “independência das pessoas de ascendência africana” nos EUA. Ele era contra a assimilação, no sentido de que os negros negassem suas identidades para coexistir com os americanos brancos. Este aspecto de Malcolm X pode ser comparado a Magneto, que sentia que os mutantes deveriam viver livremente como são e não esconder quem são. O personagem dos X-Men também abandonou seu nome “humano” para Magneto, de maneira semelhante à como Malcolm X adotou seu famoso sobrenome “X” para rejeitar suas raízes de escravo.” A autora é muito comprometida com o feminismo e as causas do movimento gay. Sua militância mostra a abrangência e visão de mundo desses personagens.

A mensagem de tolerância e aceitação presente nos quadrinhos dos X-Men transcende o tempo, permanecendo relevante entre os pós-modernos. A habilidade de Stan Lee em utilizar sua plataforma para promover valores e inspirar mudanças sociais é um legado celebrado, especialmente entre os seculares que buscam uma ética diferenciada do cristianismo tradicional. A habilidade narrativa de Stan Lee e a criação de personagens complexos e diversos ajudaram a moldar uma visão de mundo que valoriza a inclusão e a justiça. Essa abordagem não fermenta a cultura popular, mas também oferece um modelo de moralidade que, embora distinta do cristianismo tradicional, ainda busca a promoção de um bem comum e a dignidade humana.

3.2 O carcaju²⁴⁷ hobbesiano

A criação de Wolverine foi um marco na história da Marvel Comics, e sua popularidade transcende gerações, testemunhando o esforço de seus criadores para comunicar a profundidade e a obscuridade do anti-herói. Originalmente concebido como um personagem secundário para impulsionar as vendas no Canadá, Wolverine rapidamente se tornou muito mais do que isso. Sua personalidade complexa, sua história trágica e suas habilidades únicas o tornaram um dos personagens mais fascinantes e cativantes do universo Marvel.

A inspiração por trás de Wolverine, o carcaju, um animal pequeno, mas incrivelmente feroz e resiliente, reflete perfeitamente sua personalidade e habilidades mutantes. Suas garras de *adamantium* e seu fator de cura regenerativo são apenas a ponta do iceberg de um personagem que transcende a simples definição de um mutante com superpoderes. Wolverine encarna a luta constante entre a natureza selvagem e a civilização, personificando o conceito hobbesiano do homem em estado natural na forma de um "carcaju com garras de aço". Essa batalha interna entre a bestialidade e a humanidade espelha a luta que muitos enfrentam para encontrar seu lugar no mundo. Wolverine não é apenas um herói ou anti-herói²⁴⁸; ele é uma personificação das

²⁴⁷ SANTOS, Felipe. Entenda o que é um "Wolverine" e porque o animal inspirou o personagem. Universo X-Men, 04 ago. 2023. Disponível em: <https://www.univision.com/explora/7-cosas-que-debes-saber-sobre-el-goton-el-verdadero-animal-que-ins-piro-a-wolverine>. Acesso em: 22 de julho de 2024.

²⁴⁸ A profundidade psicológica de Wolverine, marcada por traumas passados e sua busca por redenção, o torna um personagem com o qual muitos leitores se identificam. Ele é um herói imperfeito, com falhas e defeitos, mas que ainda assim luta pelo que é certo, mesmo que isso signifique enfrentar seus próprios demônios. Wolverine é um reflexo da condição humana, com suas lutas, medos e esperanças. Sua história é uma jornada de autodescoberta e redenção que inspira os leitores a enfrentarem seus próprios desafios e a buscarem existências significativas, possivelmente além da religião.

ambiguidades da condição humana, onde a luta pela sobrevivência e a busca nauseante por propósito coexistem em um delicado equilíbrio. Seu personagem é uma representação daqueles que se veem divididos entre o instinto bruto e as demandas da vida civilizada, oferecendo uma narrativa de resiliência, autodescoberta e a luta pela redenção.

A trajetória de Wolverine e seu desenvolvimento ao longo dos anos exemplificam como um personagem bem construído pode ultrapassar seu papel inicial e se transformar em um ícone cultural. Suas complexidades e contradições o tornam um personagem profundo e multifacetado que continua a ressoar com os leitores. Wolverine não apenas simboliza a luta contra suas próprias contradições, mas também reflete a jornada pessoal de cada indivíduo em busca de propósito e identidade.

3.3 Não há mais Cruz

No filme “Logan”, a substituição da cruz pelo “X” no túmulo do protagonista identifica uma mudança significativa na forma de encarar o sacrifício e a morte. Enquanto a cruz, no contexto cristão, representa o sacrifício redentor de Cristo e a promessa de redenção espiritual, o “X” no túmulo de Logan aponta para uma continuidade do legado mutante e a luta pela justiça no mundo material.

Essa substituição reflete a ausência de uma abordagem religiosa explícita na narrativa de Logan. A morte do personagem não é um sacrifício redentor no sentido tradicional, mas sim um ato de proteção e garantia do futuro dos jovens mutantes, perpetuando o legado dos X-Men através da genética.

O filme se passa em um universo onde a fé religiosa não é um tema central, e os personagens são guiados por suas próprias experiências e instintos de sobrevivência. Nesse contexto, a morte de Logan é um sacrifício pessoal e imediato, visando a continuidade da luta pelo bem e pela justiça no mundo físico. A substituição da cruz pelo “X” no túmulo de Logan representa uma nova forma de redenção, mais pragmática e menos ligada a conceitos espirituais. O “X” aponta para a esperança na sobrevivência e perpetuação do bem através das futuras gerações de mutantes, em vez de uma redenção transcendente e espiritual.

3.4 A utopia pós-moderna

No mundo dos X-Men, os mutantes enfrentam discriminação e perseguição, refletindo as experiências de muitos grupos marginalizados na sociedade real. Esta narrativa espelha as lutas por direitos civis e igualdade, destacando a importância do reconhecimento e do respeito às diferenças. A história dos mutantes nos inspira a enfrentar nossos próprios preconceitos e trabalhar por uma sociedade mais inclusiva.

Os X-Men exibem que a diversidade é uma fonte de força e inovação. Cada personagem traz habilidades únicas que, quando combinadas, tornam a equipe mais eficaz. Este conceito pode ser aplicado à sociedade, sugerindo que a colaboração entre pessoas de diferentes origens e perspectivas leva a soluções mais criativas e abrangentes. Assim, a diversidade não é apenas algo a ser tolerado, mas um elemento essencial para o progresso social.

A utopia dos X-Men é construída sobre a ideia de que a inclusão é a norma, não a exceção. A convivência pacífica entre mutantes e humanos simboliza um futuro em que as diferenças são vistas como oportunidades para crescimento mútuo. Este futuro utópico é baseado no respeito mútuo e na dignidade de cada indivíduo, promovendo uma sociedade mais justa e harmoniosa.

As histórias dos X-Men celebram a resiliência e a esperança. Apesar das adversidades e da discriminação, os mutantes continuam a lutar por um mundo melhor, acreditando na possibilidade de mudança e transformação. Esta mensagem inspira os leitores pós-modernos a perseverarem em suas próprias lutas, acreditando na capacidade de criar um futuro mais justo.

Diferentemente de muitos super-heróis que operam individualmente, os X-Men funcionam como uma equipe, enfatizando a importância do esforço coletivo. Esta dinâmica ressalta que a transformação social é um empreendimento comunitário, exigindo a participação ativa de todos. A ideia de um “herói coletivo” reforça a noção de que a responsabilidade de criar uma sociedade inclusiva e justa é compartilhada por todos. No caso de Logan, ele representa um dos últimos mutantes e enfrenta a dura solidão imposta pela realidade, destacando a ausência do suporte comunitário que outrora definia sua identidade como X-Man.

A utopia pós-moderna dos X-Men oferece uma visão de como a sociedade pode evoluir para abraçar a diversidade e a inclusão como pilares centrais, seja reinterpretando ou alijando o cristianismo tradicional. As histórias dos mutantes não apenas entretêm, mas também educam e motivam os expectadores a se tornarem militantes da causa. Em última análise, os X-Men convocam a construir um mundo

onde o evangelho pós-moderno é a chave para um futuro mais justo e harmonioso, desafiando as narrativas tradicionais e promovendo a aceitação e a justiça como fundamentos essenciais de uma sociedade evoluída.

4. A ESPERANÇA BÍBLICA

À medida que exploramos as narrativas inspiradoras dos X-Men e suas metáforas para a luta por justiça e inclusão, devemos lembrar que a verdadeira esperança transcende qualquer obra de ficção. Embora os mutantes nos ofereçam um vislumbre de um futuro mais justo e inclusivo, é na Palavra de Deus que encontramos a esperança última e infalível.

Enquanto a cultura popular frequentemente ilustra a luta contra a opressão e a busca pela aceitação através de figuras heroicas como os X-Men, as Escrituras nos oferecem uma perspectiva mais profunda e duradoura sobre a dignidade humana e a redenção. A esperança que encontramos na Bíblia não é meramente um reflexo das aspirações humanas, mas uma promessa segura, firmemente fundamentada no caráter imutável de Deus.

4.1 Isaías 2:4 - A promessa de paz universal

*Ele julgará entre os povos e corrigirá muitas nações; estas converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra*²⁴⁹

No filme “Logan”, a visão de paz é profundamente antitética à promessa de paz universal encontrada em Isaías 2:4.²⁵⁰ Em vez de uma paz fundamentada na justiça divina e na transformação de armas em ferramentas de trabalho, a paz em “Logan” é marcada por uma ausência de guerra que resulta de uma violência extrema e destruição. O mundo em que Logan vive é um cenário distópico, onde a sobrevivência depende da força bruta e da capacidade de eliminar ameaças.

²⁴⁹ BÍBLIA. Isaías 2:4. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²⁵⁰ Os extensos elementos verbais e sintáticos compartilhados do oráculo da montanha de Yahweh encontrados em dois profetas contemporâneos em Isaías 2 e Miqueias 4 sugerem fortemente uma relação, embora a direção da dependência, ou se eles recorreram a uma fonte comum, não possa ser determinada a partir das locuções compartilhadas em si. (ver: SCHNITTJER, Gary Edward. Old Testament Use of Old Testament: A Book-by-Book Guide. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021. p. 221-224.)

Nesta narrativa sombria, a paz é obtida através da erradicação dos inimigos, frequentemente por meios brutais e desumanizadores. O ambiente é caracterizado por um ciclo interminável de violência, onde cada vitória é temporária e a segurança é efêmera. A sociedade retratada em "Logan" é uma sociedade ferida, corroída pela desconfiança e pelo medo constante de novos conflitos. A paz é precária e está sempre à beira de ser rompida, sustentada apenas pela ameaça de mais violência.

Os personagens principais, especialmente Logan, carregam cicatrizes físicas e emocionais das batalhas incessantes, refletindo uma paz que é imposta e mantida apenas pela força. Este tipo de paz não traz verdadeira segurança ou esperança, mas sim um estado de vigilância constante, onde a próxima ameaça pode surgir a qualquer momento.

Em contraste, a paz prometida em Isaías 2:4 é uma paz divina e eterna, sustentada pela palavra de Deus. É uma paz que transforma os corações e mentes das pessoas, levando-as a buscar a justiça e a reconciliação em vez da guerra. As armas de destruição são transformadas em instrumentos de cultivo, simbolizando a criação de uma sociedade produtiva e harmoniosa. Esta visão de paz é profunda e duradoura, alicerçada na justiça e na presença contínua de Deus, garantindo que a violência não mais prevaleça.

Aprofundando nossa análise, é essencial considerar as elucidativas contribuições de Carl Friedrich Keil e Franz Delitzsch, renomados estudiosos do Antigo Testamento, que lançam luz sobre o texto de Isaías. Para eles,

Uma vez que as nações se colocam como alunos do Deus da revelação e da palavra de Sua revelação, o Senhor torna-se o juiz e árbitro supremo entre elas. Se houver alguma disputa, ela não será mais resolvida pela força coercitiva da guerra, mas pela palavra de Deus, à qual todos se curvam com sincera submissão. Com o poder sustentador de paz da palavra de Deus (Zacarias 9:10), as armas de ferro tornam-se desnecessárias: elas são transformadas em instrumentos de trabalho pacífico, como ittim (provavelmente um sinônimo de ethim em 1 Samuel 13:21), facas ou relhas de arado, que cortam os sulcos para o arado, e mazmeroth, bicos ou ganchos de poda, com os quais as videiras são aparadas para aumentar sua frutificação.²⁵¹

Desta forma, enquanto Isaías 2:4 oferece uma visão de paz transformadora e sustentada pela justiça divina, "Logan" retrata uma paz frágil e temporária, mantida pela

²⁵¹ KEIL, Carl Friedrich; DELITZSCH, Franz. Commentary on the Old Testament, vol. 7. Peabody, MA: Hendrickson, 1996. p. 76.

violência e pelo medo. O contraste entre essas duas visões ressalta a diferença entre uma paz verdadeira, baseada na reconciliação e na justiça, e uma paz imposta, sustentada pela força bruta e marcada pela incerteza constante.

4.2 Salmo 46:9 - O poder de Deus na cessação das guerras

*Ele põe termo à guerra até aos confins do mundo, quebra o arco e despedaça a lança; queima os carros no fogo.*²⁵²

João Calvino, em seu comentário sobre os Salmos, oferece uma visão poderosa e encorajadora da intervenção divina em tempos de turbulência. Vejamos o que ele disse:

Deus extinguiu todos os tumultos perigosos em toda a terra da Judeia, pelos quais estava perturbada, e afastou as guerras do território, privando os inimigos de sua coragem, quebrando seus arcos e queimando seus carros de combate. É muito provável que o profeta, com base nesse exemplo particular, aproveite a ocasião para lembrar aos judeus quantas vezes Deus havia frustrado os grandes esforços de seus inimigos. No entanto, há uma certeza: Deus é apresentado aqui adornado com esses atributos, para que esperemos Dele a paz, mesmo quando o mundo inteiro estiver em dramática agitação.²⁵³

João Calvino, em seu comentário sobre os Salmos, destaca que Deus, em Sua soberania, tem o poder de pacificar as nações e proteger Seu povo, mesmo nas crises mais intensas. Ele cita exemplos concretos de como Deus frustrou os esforços dos inimigos de Israel, quebrando seus arcos e queimando seus carros de combate. Esses atos divinos são evidências dos atributos de Deus, que nos asseguram que Ele é a verdadeira fonte de paz e segurança. A paz divina é uma paz sólida e duradoura, sustentada pelo poder e pela justiça de Deus.

Em contraste, o filme “Logan” apresenta uma visão de paz profundamente diferente. No mundo distópico de “Logan”, a paz é conseguida através de uma violência extrema e destruição incessante. A sobrevivência depende exclusivamente da força bruta e da capacidade de eliminar ameaças de forma brutal. A paz retratada é frágil e

²⁵² BÍBLIA. Miqueias 4:3. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²⁵³ CALVINO, João. Commentary on the Book of Psalms, vol. 2. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010. p. 203-204.

temporária, sempre à beira de ser rompida por novos conflitos e violência. Os personagens vivem em um estado constante de vigilância e medo, sem qualquer segurança verdadeira ou esperança de estabilidade.

4.3 Zacarias 9:10 - Paz e domínio mundial do messias

*Destruirei os carros de Efraim e os cavalos de Jerusalém, e o arco de guerra será destruído. Ele anunciará paz às nações; o seu domínio se estenderá de mar a mar e desde o Eufrates até às extremidades da terra.*²⁵⁴

Quando Jacó abençoou Judá ele vislumbrou a seguinte cena: “Ele amarrará o seu jumentinho à vide e o filho da sua jumenta, à videira mais excelente; lavará as suas vestes no vinho e a sua capa, em sangue de uvas.” (Gn 49.11). É possível considerar que essa cena serviu como base para uma ampliação da parte de Zacarias, como bem explora Schnittjer, “Não importa o que mais Zacarias possa ter tido em mente, o fato é que sua alusão exegética fornece conexões entre temas de figuras do sofrimento como parte integrante da vinda daquele rei humilde.”²⁵⁵

Marcos usa a passagem de Zacarias 9:9 para afirmar claramente que Jesus entrou em Jerusalém como o “Messias de Israel”²⁵⁶. A entrada triunfal de Jesus, montado em um jumento, aponta para a humildade e a paz que caracterizam Seu reino. Essa imagem contrasta fortemente com as expectativas messiânicas comuns de um rei guerreiro que libertaria Israel pela força militar. Ao usar essa passagem, Marcos sinaliza a natureza pacífica e humilde do messiado de Jesus, alinhando-se com as profecias do Antigo Testamento.

Calvino, ao comentar essa passagem destaca o seguinte:

Nessa passagem, o profeta expressa mais claramente aquilo a que se referiu brevemente com a palavra humilde (...). É por isso que ele diz que não haveria cavalos, nem carros, nem arcos, nem instrumentos de guerra no reino de Cristo, pois nele prevaleceria a tranquilidade. O resumo de tudo isso é que Cristo e seu povo jamais seriam mantidos a salvo e protegidos por defesas humanas, por meio de muitos soldados e de ajudas semelhantes; pelo contrário, Deus refrearia, e até mesmo

²⁵⁴ BÍBLIA. Zacarias 9:10. Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²⁵⁵ SCHNITTJER, Gary Edward. Old Testament Use of Old Testament: A Book-by-Book Guide. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021. p. 452-453.

²⁵⁶ GARLAND, David E. Mark, The NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1996. p. 427.

conteria e dissiparia todas as agitações violentas, de modo que não haveria necessidade de tais instrumentos.²⁵⁷

A paz de Cristo, conforme descrita por Calvino e exemplificada pela entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, é uma paz que não depende de força militar ou instrumentos de guerra. Em vez disso, é uma paz divina, sustentada pela intervenção direta de Deus. Cristo traz uma paz verdadeira e duradoura, caracterizada pela ausência de violência e pela presença da justiça e da tranquilidade. Essa paz é fundamentada na confiança em Deus e na submissão à Sua vontade, refletindo um reino onde a justiça e a humildade prevalecem.

Em contraste, a paz no filme “Logan” é alcançada através de um legado de violência extrema. O Éden parasita de “Logan” retrata uma paz secular e instável, sustentada pela força bruta e pela eliminação de ameaças. Essa paz é precária, sempre à beira de ser rompida por novos conflitos e violência, refletindo uma abordagem belicosa para manter a ordem.

CONCLUSÃO

Na cena final de “Logan”, o cenário é dominado por um jardim exuberante, repleto de árvores altas e a luz suave do sol, que cria uma atmosfera de serenidade e contemplação. Neste contexto, a presença de uma cruz de madeira se destaca, simbolizando o sacrifício e a redenção oferecidos por Jesus Cristo. A cruz, erguida no meio da natureza, remete à crucificação e, mais ainda, à esperança na ressurreição. Assim como o jardim no Evangelho de João onde Jesus foi sepultado e de onde ressuscitou, este ambiente sugere a vitória sobre a morte e a promessa de uma nova vida. A cruz no jardim é um símbolo de que, mesmo em meio ao sofrimento e à morte, há esperança de redenção e ressurreição. A paisagem tranquila reforça a mensagem de paz e a certeza de que, em Cristo, há uma promessa de vida eterna e renovada.

Contudo, no decorrer da cena, a dramaticidade continua a se desenrolar, mas com um simbolismo distinto. Laura se ajoelha ao lado de uma sepultura marcada por um “X” improvisado, em lugar da cruz. Este “X” é uma homenagem direta a Logan, o Wolverine, e aos X-Men, os heróis mutantes que lutaram pela aceitação e igualdade. A imagem também carrega a ideia de uma passagem de legado para uma geração com um futuro melhor. No entanto, o “X” também carrega um significado mais profundo,

²⁵⁷ CALVIN, John. Commentaries on the Twelve Minor Prophets, vol. 5. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010. p. 257-258.

evocando figuras históricas de resistência e luta por direitos civis, como Malcolm X, conhecido por sua defesa fervorosa dos direitos dos afro-americanos. Assim, a substituição da cruz pelo “X” na sepultura de Logan pode ser vista como uma reverência aos princípios de justiça e dignidade pelos quais lutaram tanto os X-Men quanto os ícones dos direitos civis. Este ato simboliza a continuidade da luta pela igualdade e respeito, tanto no mundo fictício dos mutantes quanto no contexto histórico real dos movimentos de direitos civis.

A paz prometida por Cristo transcende qualquer símbolo humano, seja um jardim de esperança ou um “X” na sepultura. Em João 14:27, Jesus afirma: "Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como a dá o mundo. Não se turbe o vosso coração, nem se atemorize" (Almeida Revista e Atualizada). Esta paz é um dom divino, que ultrapassa as tribulações e conflitos do mundo. É uma paz que conforta e tranquiliza o coração, mesmo em meio ao sofrimento e à luta. A cruz no jardim e o "X" na sepultura são símbolos de sacrifício e esperança, mas é a paz de Cristo que oferece a verdadeira serenidade e segurança. Ela não se baseia nas circunstâncias terrenas, mas na certeza da presença e do amor de Deus, que nos sustenta em todos os momentos. Ao refletirmos sobre estas imagens, somos lembrados de que, independentemente dos desafios que enfrentamos, a paz de Cristo está sempre disponível para nos confortar e guiar.

Ensaio sobre a fundamentação da presença cristã no campo do político: Cristo como modelo apolítico

*Gustavo Felipe da Silva*²⁵⁸

Resumo: O artigo analisa aspectos da fundamentação da presença cristã no campo político, levando em consideração Cristo como modelo apolítico, na tentativa de recuperar a essência espiritual da palavra de Deus. Traçando um percurso que se inicia com as origens da instituição monárquica em Israel, conforme descrito em 1 Samuel 8, o texto discute como essa instituição representou um afastamento do ideal de governo divino, o que pode ter influenciado a concepção messiânica política da vinda de Cristo. Posteriormente, a institucionalização do cristianismo pelo Império Romano contribuiu ainda mais para transformar sua essência original, deslocando o foco espiritual para interesses terrenos, o que tem nos influenciado até o presente momento. Diante do caráter espiritual do cristianismo exemplificado por Cristo nas Sagradas Escrituras, especialmente quando Ele afirma: "O meu Reino não é deste mundo" (João 18:36), o artigo repensa a permanência do messianismo político, sua contemporaneidade e a atuação dos cristãos na política, sempre reivindicando um salvador terreno. Isso nos leva a questionar se essa postura está em sintonia com o exemplo de Cristo e com a natureza espiritual e escatológica do evangelho.

Palavras-chave: Teologia Política, Reino de Deus, Messianismo Político, Espiritualidade Cristã.

Abstract: The article analyzes aspects of the foundation of Christian presence in the political sphere, considering Christ as an apolitical model in an effort to recover the spiritual essence of God's word. Tracing a path that begins with the origins of monarchy in Israel, as described in 1 Samuel 8, the text discusses how this institution represented a departure from the ideal of divine governance, which may have influenced the political messianic conception of Christ's coming. Subsequently, the institutionalization of Christianity by the Roman Empire further contributed to transforming its original essence, shifting its focus from spiritual matters to earthly interests, which continues to influence us to this day. In light of the spiritual nature of Christianity exemplified by Christ in the Scriptures, especially when He declares, "My kingdom is not of this world" (John 18:36), the article reconsiders the persistence of political messianism, its contemporary relevance, and the involvement of Christians in politics, always seeking an earthly savior. This leads us to question whether this stance aligns with Christ's example and the spiritual and eschatological nature of the gospel.

Keywords: Political Theology, Kingdom of God, Political Messianism, Christian Spirituality.

1. INTRODUÇÃO

²⁵⁸ Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Maringá, e licenciado em História pela mesma Instituição. E-mail para contato: gustavofelipe.uem2013@outlook.com

Considerações teórico-metodológicas

Embora o estudo da história política tenha outrora sido objeto de crítica, buscamos fortalecer a sua importância, de modo que não foi negligenciada nem pelos seus críticos mais ferrenhos. No entanto, embora Febvre e Braudel não a tenha ignorado completamente, não significa que a consideraram com muita seriedade. O retorno ao estudo da política proeminente na terceira geração, é uma reação tanto a Braudel quanto a outras formas de determinismos. Isso está associado à redescoberta da importância da ação em oposição à estrutura e também ao que os americanos chamam de "cultura política", ou seja, ideias e mentalidades políticas. Graças a Foucault, esse retorno também se estendeu para a "micropolítica", a luta pelo poder dentro de contextos como família, escola e fábricas. Como resultado, dessas mudanças, a história política passa por um processo de renovação²⁵⁹. É sobre esse aspecto da terceira geração que enquadraremos nossa proposta, pois nos possibilita refletir sobre as ideias e mentalidades a respeito da cultura política envolta em nossa temática. , trabalharemos nossa temática sob o de longa duração introduzido pelos Annales²⁶⁰, uma vez que pretendemos analisar o tema, não como um fato isolado, mas como um tema que é caro a história das ideias políticas no Ocidente, de modo que não seria estranho dizermos que está intimamente ligado a problemática da formação da Cristandade no Ocidente.

O que nos possibilita essa análise certamente, é a renovação produzida pelos Annales, assim, pois a partir de Febvre, Bloch, Braudel e os representantes da 3ª geração será a perspectiva da longa duração que irá perdurar, a tentativa de superação do evento. Algo que era Impensável em história, a repetição, a permanência, a quantificação de movimentos reversíveis e regulares, a longa duração, enfim, torna-se a direção principal do olhar do historiador. Uma outra história começa a ser pensada. Um tempo histórico desacelerado, que inclui a simultaneidade, criará uma ação histórica planejada, cautelosa com a sensibilidade da resistência dos processos objetivos aos projetos subjetivos²⁶¹. É esse quadro que nos dará um parâmetro metodológico de como realizar nossa pesquisa, que nos possibilitara transitar entre o passado e o presente, presente e

²⁵⁹ Burke, Peter. A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989. pp. 70-73.

²⁶⁰ Cf. Burke, Peter. A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989. pp. 11;38;92; REIS, José Carlos. Escola dos Annales: A renovação teórico-metodológica e "utópica" da História pela reconstrução do tempo histórico. p. 21.

²⁶¹ REIS, José Carlos. Escola dos Annales: A renovação teórico-metodológica e "utópica" da História pela reconstrução do tempo histórico. pp. 20-22.

passado²⁶² afim de melhor conhecer esse evento e as mudanças humanas através do tempo.

Isso nos possibilita olhar para o nosso tema de pesquisa não como algo dado no passado, imutável, mas acompanhar as mudanças e transformações ao longo tempo. Nós possibilita estabelecer um diálogo entre presente e passado por meio da história problema, seguindo essa definição dos *Annales*, sob a qual sem problema não há história, é que fomos motivados a realizar essa pesquisa, é a partir da problemática do presente, nosso lugar social e institucional que fomos instigados a de certo modo a interrogar o nosso passado, a fim de melhor compreender a relação existente entre o governo político e a estrutura eclesiástica, se hoje notamos uma forte tendência religiosa no campo do político, seria improprio não considerar que essa questão perpassa e se transforma durante séculos da convivência humana de modo que ambos os tempos dialogam-se entre si²⁶³. Nos permitindo perceber como ocorre a permanência do messianismo político, dentro do cristianismo ocidental.

2. A gênese

O cristianismo surgiu como um movimento dentro do judaísmo no primeiro século, influenciado pela tradição judaica que aguardava um messias, como evidenciado em diversas passagens das escrituras. Por exemplo, Isaías 7:14 fala sobre o sinal dado pelo Senhor: "Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, e ele será chamado Emanuel". Em Isaías 9:6-7, é profetizado que um filho será dado, cujo governo trará paz sem fim, estabelecido sobre o trono de Davi com justiça e retidão. Miquéias 5:2 prediz que de Belém sairá aquele que reinará em Israel, cujas origens são desde os tempos antigos. Isaías 11:1-5 descreve um rebento do tronco de Jessé, sobre quem repousará o Espírito do Senhor, trazendo sabedoria, entendimento, conselho, fortaleza, conhecimento e temor do Senhor. Este governante julgará com justiça e equidade, trazendo paz e punindo o ímpio. Zacarias 9:9 anuncia a vinda de um Rei justo e salvador, montado em um jumento, símbolo de humildade.

Contudo, é possível dizer que o Cristo tão esperado e profetizado pelos judeus pode ter sido justamente o que causou o distanciamento entre judeus e os seguidores de Cristo? É certo que o Novo Testamento apresenta diferenças na prática cristã em relação

²⁶² REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A renovação teórico-metodológica e "utópica" da História pela reconstrução do tempo histórico*. p. 12.

²⁶³Cf. REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A renovação teórico-metodológica e "utópica" da História pela reconstrução do tempo histórico*. pp. 23-28.

à tradição judaica, como por exemplo a Circuncisão: No Velho Testamento, a circuncisão era um sinal da aliança entre Deus e o povo de Israel, conforme estabelecido com Abraão em Gênesis 17:9-14. No entanto, no Novo Testamento, especialmente nos ensinamentos de Paulo, a circuncisão física é vista como menos importante em comparação com a circuncisão do coração, alcançada pela fé em Cristo. O Sábado: No Velho Testamento, a observância do sábado era uma parte central da lei mosaica, sendo um dia de descanso e adoração conforme Êxodo 20:8-11 e Deuteronômio 5:12-15. No entanto, no Novo Testamento, especialmente nos ensinamentos de Jesus, o sábado é interpretado de maneira mais flexível. Jesus afirmou que o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado, e realizou curas e outras atividades benevolentes no sábado, provocando conflitos com os líderes religiosos da época em Marcos 2:27-28 e Lucas 13:10-17. A Lei Mosaica: No Velho Testamento, a Lei de Moisés (a Torá) era central para a vida religiosa e social do povo de Israel, abrangendo uma ampla gama de prescrições e mandamentos. No Novo Testamento, especialmente nos escritos de Paulo, a Lei é vista como tendo sido cumprida em Cristo e não mais obrigatória para os cristãos. Em vez disso, os crentes são guiados pelo amor e pelo Espírito Santo conforme Romanos 7:6, Gálatas 3:24-25 e Gálatas 5:18. Os Sacrifícios e o Templo: No Velho Testamento, os sacrifícios de animais eram uma parte fundamental da adoração a Deus, realizados no Templo em Jerusalém. No Novo Testamento, Jesus é apresentado como o sacrifício final e perfeito pelos pecados da humanidade, tornando os sacrifícios de animais obsoletos. Além disso, após a destruição do Templo em 70 d.C., o culto judaico baseado em sacrifícios cessou, enquanto os cristãos passaram a adorar em comunidades locais em Hebreus 10:1-18.

Outros exemplos poderiam ser enumerados, mas aqui nos interessa outro aspecto, menos espiritual, que parece distinguir judeus e cristãos: a relação de Cristo com o exercício de uma autoridade política. Isso tem influência, especialmente considerando a persistência histórica do messianismo político. O anúncio do Messias perpassa e se reforça ao longo do Antigo Testamento, desde o primeiro livro Gênesis 3:15, Gênesis 22:18, Gênesis 49:8-10, até Malaquias 3:1, desdobrando-se em imagens particularmente impressionantes em Isaías e Daniel. O Messias será um rei judeu, descendente de Davi, cujo esplendor eclipsará o de todos os outros reis; seu reino reunirá os povos em torno do culto ao Deus verdadeiro.

Pelo menos uma parte dos judeus, esperavam que o Messias fosse um rei temporal (sentido político). O conceito do Messias, varia entre diferentes correntes do judaísmo, mas muitos esperavam um líder que restauraria o reino de Israel e traria uma era de paz e justiça. No entanto, há uma distinção importante entre a expectativa messiânica judaica e a interpretação cristã de Jesus como o Messias. Enquanto alguns judeus esperavam um líder político e militar que libertaria Israel do domínio estrangeiro, o conceito cristão de Messias centrou-se mais em um redentor espiritual, cujo reinado é de natureza espiritual e celestial, em vez de político ou temporal. Então, enquanto algumas pessoas na época de Jesus, incluindo alguns judeus, podem ter esperado um líder temporal, a mensagem e a missão de Jesus como entendidas pelos cristãos não se alinhavam completamente com essas expectativas terrenas de reinado. Jesus enfatizou um reino espiritual e uma transformação interior mais do que uma autoridade política ou militar, característica importante, se considerarmos a ideia de reinados messiânicos²⁶⁴. Sobretudo pois, em torno do século I, na Palestina, está sobre o espectro da dominação romana, o que delimita claramente uma fronteira entre messianismo judaico antigo e cristianismo primitivo, e sobretudo induz a querer um messias salvador político²⁶⁵. O que pode ter influenciado para se instruírem da noção temporal do reino de Deus.

No entanto, pelos escritos do Novo Testamento, Jesus se contrapõe a este modelo. As parábolas anunciam que o seu Reino será belo e se estabelecerá sobre a terra, mas apenas como uma antecipação provisória da realidade celeste (ele o designa como "O Reino dos Céus", conforme Mateus 13. Este Reino se constituirá na dimensão política e social, mas é essencialmente interior, exigindo busca para ser verdadeiramente descoberto (parábolas do tesouro escondido e da pérola preciosa). Não virá com a pompa esperada pelos fariseus (Lucas 17:20), mas crescerá lentamente (parábola do semeador), transformando gradualmente o mundo (parábola do fermento), mesmo que ainda haja maus (parábolas do joio, da rede, do homem nas bodas sem a roupa apropriada, das virgens imprudentes, entre outras). Sobretudo, o Reino não será estabelecido pela força militar (Mateus 26:52), mas, ao contrário, será marcado por perseguições (Mateus 5:10-12; João 12:24-25). As riquezas não serão mais de ouro ou

²⁶⁴ Para conferir as tipologias de messianismos ver; DESROCHE, Henri et al. Dicionário de messianismos e milenarismos. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.pp. 32-40

²⁶⁵ SANTOS, Carlos Antonio dos. Fronteiras entre messianismo judaico antigo e cristianismo primitivo. Revista Jesus Histórico, v. 8, n. 14, p. 68-87, 2015.

prata, mas interiores (Mateus 5:3). Seus líderes não buscarão dominar, mas servir aos outros (Lucas 22:24-27; João 13:15). Enfim, embora tenha surgido entre os judeus (Mateus 15:24) e se imponha ao mundo inteiro (Mateus 28:18), o Reino não será um domínio mundial e temporal do povo eleito, mas, ao contrário, será um lugar de escolha para os pagãos convertidos, figurados nas ovelhas reencontradas (João 10:16).

Confrontam-se duas concepções opostas do reino messiânico durante a vida pública de Cristo. Não há outro lugar que esclareça melhor essa questão nas escrituras do que dois exemplos que nos parecem bem esclarecedores. Quando o demônio tenta o Messias, fala-lhe apenas de satisfações do corpo, glória humana e domínio mundial (Mateus 4:1-11). Mais tarde, após a multiplicação dos pães, quando tentaram proclamá-lo rei, Jesus se evadiu para evitar que os judeus se revoltassem contra os romanos (João 6:15). Interrogado por Pilatos, ele reconhece-se como rei (João 18:37), mas nos ensina que seu reino não é deste mundo (João 18:36). Tais passagens deveriam ser suficientes para demonstrar o motivo de Cristo não ser reconhecido pelos judeus, considerando também sua situação histórica, pois esperavam um redentor temporal para libertá-los.

O modelo cristão afirma que, sendo rei, Cristo não veio exercer sua potestade e autoridade no âmbito político. Além disso, quando o diabo tentou Jesus no deserto, oferecendo-lhe os reinos da terra em troca de adoração (Mateus 4:8-10), Jesus rejeitou firmemente essa proposta, declarando: "Retire-se, Satanás! Pois está escrito: 'Adore o Senhor, o seu Deus, e só a ele preste culto'" (Mateus 4:10). Parece-nos que os reinos temporais são vistos por essa passagem justamente como algo que não pertence ao domínio cristão, uma vez que Cristo não o desejou, embora pudesse legitimamente tê-lo, mas não estava em sua posse. Isso é evidenciado pelo fato de que foi oferecido pelo diabo, que afirmou ter domínio sobre os reinos e impérios, não Cristo.

Certamente isso pode confundir os cristãos, diante das muitas adversidades da vida cristã, o que não é surpreendente, pois, pouco antes da Ascensão de Cristo, até mesmo os próprios apóstolos mostraram-se ignorantes quanto à natureza do reino messiânico: "Senhor, é porventura agora que ides instaurar o reino de Israel?" (Atos 1:6). Eles pensavam que Cristo tinha vindo para estabelecer um reino temporal. Dois mil anos depois, a mesma questão ainda ressoa na história: Cristo veio para proclamar um reino sobrenatural, salvando as almas das garras do demônio? Ou seria o contrário, uma expectativa de reino terreno, riquezas, coroas, vitórias e glórias terrenas, interpretando assim as profecias do Antigo Testamento como um messianismo político?

Seria esse o papel das bancadas evangélicas mundialmente? Os ministros de Cristo devem se envolver politicamente para que o Cristianismo triunfe?

3. A Permanência História

A "bancada evangélica" expressão frequentemente utilizada para se referir a um grupo de legisladores em um parlamento que se identificam como evangélicos e que muitas vezes defendem pautas relacionadas à sua fé e valores religiosos. Esse termo é comumente empregado em países onde há uma presença significativa de políticos evangélicos, como Brasil e alguns outros países da América Latina. No Brasil, por exemplo, a bancada evangélica é uma das maiores e mais influentes dentro do Congresso Nacional. Ela costuma se unir para defender questões relacionadas à família, moralidade, religião e outras pautas alinhadas com suas convicções religiosas. Isso inclui temas como oposição ao aborto, defesa da família tradicional, oposição à legalização das drogas, entre outros. A bancada evangélica também pode ser um ator importante em debates sobre políticas públicas relacionadas à educação, saúde, segurança, entre outros temas, quando essas questões estão relacionadas a valores morais e religiosos. É importante notar que a influência e as agendas da bancada evangélica podem variar significativamente de país para país, dependendo do contexto político, social e religioso específico de cada nação.

Essa tentativa de adentrar a política para não ser perseguido, pelo mundo, pelos infiéis, e pelos pagãos, não contraria o plano escatológico do pensamento cristão, uma vez que a igreja seria perseguida? Seria a bancada evangélica uma espécie de sincretismo do messianismo político judeu em busca de um messias para a paz temporal?

De muitas passagens, podemos perceber que pelo exemplo de Cristo e dos apóstolos, os cristãos testemunham serem oprimidos no mundo. Em João 15:18-20, Jesus diz aos seus discípulos: "Se o mundo vos odeia, sabeí que, primeiro do que a vós, me odiou a mim. Se vós fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu, mas porque não sois do mundo, antes eu vos escolhi do mundo, por isso é que o mundo vos odeia. Lembrai-vos da palavra que eu vos disse: Não é o servo maior do que o seu senhor. Se a mim me perseguiram, também vos perseguirão a vós; se guardaram a minha palavra, também guardarão a vossa." Além disso, em 2 Timóteo 3:12, Paulo escreve: "E também todos os que piamente querem viver em Cristo Jesus padecerão perseguições." Em

Apocalipse 6:9-11, esta passagem descreve as almas daqueles que foram mortos por causa da palavra de Deus e do testemunho que deram. Eles clamam a Deus por justiça, indicando que foram vítimas de perseguição por causa de sua fé. Apocalipse 13:7 retrata a Besta, frequentemente interpretada como um símbolo do poder político opressivo, fazendo guerra contra os santos e vencendo-os. Isso é interpretado como uma referência à perseguição dos cristãos. Apocalipse 12:13-17 identifica o dragão como Satanás e a mulher como a Igreja. Ela é perseguida pelo dragão e foge para o deserto, simbolizando a perseguição e o sofrimento que a igreja enfrentará.

Os Cristão foram severamente perseguidos desde o início do império Romano, durante esse período, os cristãos foram presos, torturados e executados por sua fé²⁶⁶.

²⁶⁶ Cf. SORDI, Marta. Los cristianos y el Imperio romano. Traducción Amanda Rodríguez Fierro. Madrid: Encuentro, 1988.

Posteriormente temos certa estabilidade após a “conversão”²⁶⁷ de Constantino e a construção do papado medieval, talvez aqui tenhamos a primeira fase do que agora pouco chamamos de sincretismo do judaísmo político, sobretudo através da defesa da soberania papal sobre reis e imperadores²⁶⁸, ademais nesse período a igreja antes perseguida passa a perseguir os não cristãos, fato que perdura na modernidade, seja na Europa como na África, e continentes latinos americanos. Acredito que tal situação

²⁶⁷ Está em parênteses pois não há claras evidências do Imperador professando sua fé. No entanto não há dúvidas de que Constantino tenha entrado para a história, sobretudo se considerarmos a ideia de vitória do Cristianismo, surgida em 380, mas que teria iniciado com Constantino graças ao cessar das perseguições. E concretizada por Teodósio, momento em que o cristianismo passa de perseguido a perseguidor dos cultos pagãos. Constantino foi identificado como um Cristão convicto, Cristão não convicto, dentro de algumas características pagãs da época, e há um a historiografia que localiza Constantino como um político habilidoso, que foi capaz de observar as mudanças culturais de sua época, um oportunista político, com o intuito de manter seu apoio, que identificara nos grupos cristãos que cresciam. O fenômeno da conversão ou não, produziu seus desdobramentos históricos, a idade média considerou a conversão válida, e isso produziu diversos efeitos, inclusive a doação de Constantino, documento falsificado na corte do pai de Carlos Magno. Mas afinal, Constantino se converteu ou não? Caso sim, então quando isso teria acontecido? Ele teria batizado tardiamente, no fim de sua vida, contudo tal prática era costume normal no período, acreditava-se inclusive que batizando tardiamente a alma estaria menos suscetível a assimilar pecados, a alma iria mais facilmente para o céu. Então passa-se a analisar alguns documentos e relatos de época, que nos mostram como essa construção de Constantino como um devoto da fé Cristã pode ser um pouco suspeita, ou construída em um dado momento. Nos chamou a atenção os Panegíricos citados no texto. Panegirico de 307 número 7, faz menção a Apolo, e ao sol invicto. Esse panegirico traz umas informações importantes que serão acrescentadas aos textos cristãos. Após a vitória, sai da Itália e vai para a Gália e busca um pequeno templo no qual havia uma devoção mística ao Deus Apolo, nesse templo, agradecendo a primeira vitória militar, vira de lado uma legião para seguir para outro lado, Constantino teve confiança em fazer isso, interrompe sua ida a guerra civil e vai ao templo, em um ato de fé, devoção, confiança, no templo Apolo lhe aparece a antiga divindade da vitória, ao surgir em sua frente lhe apresenta um símbolo, uma nítida apresentação de desejo de sucesso de boa sorte, 30 anos de prosperidade. Ademais o Panegirico 9 de 312, descreve um dos episódios mais marcantes da vida de Constantino, quando ele vence Maxêncio, o augusto, o topo do poder em Roma. O panegirico agradece uma divindade, mas não diz qual ser. Esse episódio pode ser observado no arco do triunfo que desenhou e descreveu o episódio, e no arco de Roma, que endossa, apenas ser dedicado a divindade, sem dizer qual divindade. Disso podemos notar que Constantino teve a oportunidade de professar sua fé, mas ali não o fez. Uma outra questão que o texto chama atenção se refere a aquelas palavras, ou a visão de Constantino, que teria levado a sua conversão. O episódio narrado aparece primeiramente em Lactâncio, segundo ele Constantino foi exortado durante o sono, a colocar o símbolo sagrado nos escudos. A segunda menção aparece em Eusébio de Cesárea, e apresenta elementos diferentes da primeira. No meio do dia, quando o sol começava a declinar ele viu com seus próprios olhos, o signo da cruz, que resplandecia mais que o sol, por esse signo venceras. Na noite seguinte aparece o Cristo de Deus, e o disse para usar em combate como signo do céu. Na menção feita por Lactâncio, Constantino está dormindo, na segunda do falso Eusébio o fenômeno acontece quando o sol está começando a declinar, a cruz brilha mais que o sol. Ele viu com os próprios olhos, é uma visão material, não é sonho. Foi Constantino mesmo quem falou, não há nenhum outro relato, tem legiões todas vendo isso, e ninguém relatou em lugar nenhum. Diante da análise dos documentos, é possível perceber que a Construção de Constantino como um Cristão fervoroso e devoto, que teria protegido o mesmo em razão de sua conversão pode ser um pouco duvidosa, uma vez que não há documentos que atestam sua devoção, pelo contrário há documentos que o ligam as religiões do Império, sendo que quando teve oportunidade de demonstrar sua fé não o fez. Assim se considerarmos as conversões em massa iniciadas em 312, podemos compreender que Constantino foi hábil em proteger essa parcela de cidadãos que certamente lhe dariam apoio no Império. Cf. SIMON, Marcel e BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*. SP: Edusp/Pioneira, 1987, Livro III, Capítulo VIII: “A ‘Conversão’ de Constantino”, pp. 307-332.

²⁶⁸ Aqui me refiro a ideia de Plenitudo Potestatis papal, que se refere a pretensão universal de governo por parte do papa. Cf, dissertação de mestrado, Gustavo Felipe da Silva

mudaria no mundo ocidental com a perseguição instauradas pelos regimes comunistas do século XX²⁶⁹. Certo é que a situação se inverte quando grupos autoritários anticomunistas, lançam seu discurso²⁷⁰, O que mais tarde daria origem ao termo que a teóloga alemã Dorothee Sölle chamou de “cristofascismo”, combinação entre cristianismo e fascismo²⁷¹. Nos dias de hoje a situação não é muito diferente, ainda nessa polarização de comunista/fascista, os cristãos contemporâneos escolhem uma pena dura a ser defendida, a negação do ministério sobrenatural de Cristo, a volta do messianismo político judaico, onde em defesa do medo de serem perseguidos ou mortos como aconteceram com os apóstolos e Cristo, recordando a perseguição comunista, ou fingindo apoiar-se nela, passam a pregar a busca de um líder messiânico, que irá salvaguardar os fiéis dos infiéis²⁷², quiçá tornar a política um exercício cristão. O que se mostra contrário ao exemplo bíblico, uma vez que nem Cristo fora messias político. Certamente, adentrar a política seria um modo de parar essa perseguição, e regular a esfera secular na moralidade e valores cristãos, o que refrearia o domínio do pagão e seus valores sobre a terra.

Nos parece que o desejo de uma parte dos Judeus, de conquistar um reino temporal. E restituir Israel, e ter um líder político militar para os libertar da opressão. Foi sincretizado pelo cristianismo, e agora se faz expressivo nas igrejas ocidentais, certamente o desejo de dominar a esfera política para instaurar os valores cristãos no mundo por meio da política, estabelecendo uma apostasia por intermédio da política. Certo que por medo da perseguição e do isolamento do mundo, os cristãos estão dispostos a suportar a adversidades da vida mundana em prol da vida eterna, no percurso de encontrar um modo mais cômodo de passar por essa vida, buscam no ocupar cargos públicos e no exercício da política refrear a opressão e morte que já recaíram sobre os cristãos que decidiram seguir a Cristo nos primeiros séculos, embora Jesus tenha dito aos seus discípulos em João 15:18-20: "Se o mundo vos odeia, sabeí que, primeiro do que a vós, me odiou a mim. Se vós fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu, mas porque não sois do mundo, antes eu vos escolhi do mundo, por isso é

²⁶⁹ Cf. APPLEBAUM, Anne. *Cortina de Ferro: O esfacelamento do Leste Europeu* (1944-1956). São. Paulo: Três estrelas, 2016.

²⁷⁰ Richard Steigmann-Gall. *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*. Cambridge University Press, 2003.

²⁷¹ Dorothee Sölle, *Suffering*, trans. Everett R. Kalin Philadelphia: Fortress, 1975.

²⁷² **Gideon Rachman** *The Age of the Strongman: How the Cult of the Leader Threatens Democracy Around the World*. P. 2022.

que o mundo vos odeia. Lembrai-vos da palavra que eu vos disse: Não é o servo maior do que o seu senhor. Se a mim me perseguiram, também vos perseguirão a vós..."Longe de reconhecer o benefício da política para a vida comum e em sociedade, nos indagamos se seria esse os planos de cristo para os cristões que vimos nas passagens? Não foi justamente a separação da política e a busca pelo espiritual, que afastou Cristo dos Judeus que buscavam um messias político? No entanto, se aproximarmos um pouco mais, nos parece que primariamente nem mesmo Deus tinha o intento de que política fizesse parte da vida de seu povo. O que coloca isso em evidencia é a análise da pericope de 1 Samuel 8, onde os israelitas pedem um rei, e Deus os concede.

Seguindo a cronologia tradicional, os acontecimentos narrados no livro de Samuel cobrem aproximadamente oitenta anos, isto é, de 1050 a 970 a.C, em Israel. No período, os grandes impérios do Egito e da Mesopotâmia encontravam-se debilitados por questões internas e isso permitiu aos povos dependentes fortalecer as suas instituições sociais e políticas e adquirir maior autonomia. Não só os israelitas desejaram solidificar a sua independência, mas também os demais grupos étnicos de Canaã, dentre os quais os filisteus. Diante da ameaça de tão formidáveis inimigos, o abandono do modelo tribal e a adoção do projeto monárquico tornou-se a única opção viável para constituir um exército regular e treinado, de modo a defender o país e os territórios produtivos em particular. Além da defesa nacional, a instituição monárquica tinha a vantagem de centralizar a administração, implantar e fortalecer as instituições jurídicas e civis e zelar por um correto comportamento religioso²⁷³. Aproximadamente após duzentos anos de existência, a confederação israelita foi derrubada pela agressão dos filisteus, esses chegaram à Palestina não muito depois de Israel, e viveram lado a lado com Israel, em conflito intermitente mas cada vez mais intenso, durante quase todo o período relatado no livro de Juízes. Finalmente, eles lançaram-se à conquista que levou Israel à ruína total²⁷⁴

²⁷³ SETERS, John van. *Em Busca da História; Historiografia no Mundo Antigo e As Origens da História da Bíblia*. p. 3.

²⁷⁴ BRIGHT, John. *História de Israel*. p. 364.

Os motivos para a centralização política monárquica israelita, seriam diversos: 1) *A ameaça dos filisteus*²⁷⁵; 2) *Israel sob o jugo dos filisteus*²⁷⁶; 3) *O último da antiga ordem: Samuel*²⁷⁷. Foi nessa situação que Israel escolheu Saul, da tribo de Benjamim, da cidade de Gabaá, para ser seu rei. Sob tais circunstâncias não é surpresa que Israel tenha tomado essa decisão, e feito tal escolha. Entretanto, também não surpreende que Israel tenha tomado tal medida meio vacilante e quase com alguma relutância, já que a monarquia era uma instituição inteiramente estranha a tradição de Israel²⁷⁸, povos inicialmente nômades.

Se mais tarde o princípio dinástico foi estabelecido, em Israel, foi sem dúvida por evolução natural ou por influência das grandes nações vizinhas²⁷⁹. Segunda uma das

²⁷⁵ Os filisteus eram, de fato, um desafio significativo para uma organização de Israel na época. Eles não eram uma civilização numerosa, mas eram uma aristocracia militar bem estabelecida que governava sobre uma população predominantemente cananeia. Ao longo do tempo, os filisteus se misturaram com a população cananeia, compartilhando nomes de deuses e características pessoais. Os filisteus eram conhecidos por serem guerreiros formidáveis, com uma longa tradição militar. Eles viam Israel como uma ameaça à sua segurança e às rotas de comércio que atravessavam a costa para o interior da Palestina. Por essa razão, eles buscaram ganhar o controle sobre todo o oeste da Palestina, representando uma ameaça sem precedentes para Israel. Ao contrário dos inimigos anteriores, os filisteus não eram uma ameaça limitada apenas às tribos vizinhas. Eles representavam uma ameaça abrangente que as defesas tribais de Israel não poderiam vencer facilmente. Os filisteus ameaçaram a própria sobrevivência de Israel como um todo. Além disso, eram soldados disciplinados e tinham armas superiores devido ao seu monopólio do ferro. Quando a geografia permite, eles também utilizam carros de combate. Embora não estivessem sob um governo centralizado, os tiranos das cidades filisteias tinham a habilidade de agir em conjunto, algo que os reis cananeus geralmente não conseguiam fazer por muito tempo. Por outro lado, as tropas tribais de Israel eram mal treinadas e mal equipadas, o que as colocava em trânsito significativo no campo de batalha contra esses inimigos poderosos BRIGHT, John. *História de Israel*. p. 364

²⁷⁶ Após 1050 aC, ocorreu um golpe decisivo contra Israel perto de Afec, na extremidade da costa costeira. Tentando deter o avanço dos filisteus após uma campanha preliminar malsucedida, trouxeram a Arca de Silo, esperando que a presença de Iahweh (Deus) trouxesse a vitória. No entanto, o resultado foi uma derrota total. O exército de Israel foi completamente derrotado, resultou na morte de Hofni e Fineias, os sacerdotes que transportaram a Arca. Além disso, a própria Arca foi capturada pelos filisteus. Após essa vitória, os filisteus ocuparam a terra, incluindo a cidade de Silo, onde o santuário da liga tribal foi destruído. Guarnições filisteias foram protegidas em pontos estratégicos para garantir o controle da região. Uma das consequências dessa derrota foi a privação de Israel de sua indústria metalúrgica. Os filisteus buscaram impedir a fabricação de armas e proteger seu monopólio do ferro, o que levou Israel a depender totalmente dos ferreiros filisteus para qualquer serviço relacionado ao metal. Como consequência o ferro continuou escasso em Israel até o reinado de Davi. BRIGHT, John. *História de Israel*. p. 366.

²⁷⁷ Com o desaparecimento do templo central e do culto que ali era realizado, certamente houve um vazio espiritual que abriu espaço para o envolvimento de movimentos carismáticos entre o povo de Israel. Esses movimentos eram ansiosos por profetas que, por meio de sua inspiração divina e fervor religioso, buscavam incitar o povo a um zelo sagrado para combater a guerra santa de Iahweh contra os invasores filisteus. BRIGHT, John. *História de Israel*. P. 367.

²⁷⁸ BRIGHT, John. *História de Israel*. p.369.

²⁷⁹ Quando os israelitas conquistaram Canaã, o país estava dividido em uma multidão de principados. Js 12.9-24 conta trinta e um reis derrotados por Josué. Dois séculos antes, as cartas de Amarna refletem a mesma situação e mostram que ela se estendia até a Síria. Esta foi a forma que o domínio dos hititas tomou nessas regiões, mas retrocede ainda mais no tempo, os textos egípcios de proscricção testemunham-na em princípios do segundo milênio. Essas unidades políticas são governadas por um rei. A mesma concepção de Estado se acha nos cinco principados filisteus da costa. É certo que esses formam uma confederação, Js 13.3; Jz 3.3; I Sm 5.8, mas esse traço aparece também na união de quatro cidades gibeonitas, Js 9.17, sem contar as alianças, que parecem transitórias, entre reis cananeus. Em contraste

tradições bíblicas, os israelitas pediram um rei para serem como as outras nações, Já fazia muito tempo que os reinos relacionados de Amom, Moabe e Edom estavam constituídos quando a federação israelita continuava ainda politicamente amorfa. De repente, ela se constitui em Estado, e Saul torna-se o primeiro rei de Israel. respeito disso, os livros de Samuel conservaram sobre a instituição da monarquia dois relatos paralelos. Um deles é favorável à monarquia, encontrado em 1 Samuel 9:1-10:16; 11:1-15, que continua em 13-14. Nesta tradição, a iniciativa vem de Deus, que escolhe Saul como libertador de seu povo (1 Samuel 9:16). Por outro lado, há outro relato que é contrário à monarquia, descrito em 1 Samuel 8:1-22; 10:17-27. Segundo esta tradição, é o próprio povo que pede um rei para ser "como as outras nações" (1 Samuel 8:5, 20; cf. Deuteronômio 17:14)²⁸⁰

O relato da eleição de Saul chegou até nós em duas narrativas paralelas: uma tacitamente favorável à monarquia, e a outra profundamente hostil. A primeira nos conta como Saul foi ungido privadamente por Samuel em Ramá, descrita em 1 Samuel 9:1 a 10:16. No decorrer desta narrativa, encontra-se também o relato originalmente separado (capítulo 11) da vitória de Saul sobre os amonitas e a subsequente aclamação que o povo lhe fez em Guilgal. Por outro lado, o outro relato (capítulos 8; 10:17-27; 12) mostra Samuel atendendo contrariado ao pedido do povo e presidindo a eleição de Saul em Masfa.

A passagem de um modo de organização tribal para monárquico foi precipitada pelo perigo filisteu que ameaçava todo Israel e exigia uma ação comum. Isso justifica a primeira tradição, onde Saul é retratado como aquele que continuou a obra dos juízes. Assim como eles, ele é visto como um salvador designado por Deus (1 Samuel 9:16; 10:1). Saul recebe o espírito de Yahweh (1 Samuel 10:6, 10; 11:6) e, como os juízes, efetivamente liberta seu povo (1 Samuel 11:1-11; 13-14). Pela primeira vez, essa escolha divina recebe o reconhecimento de todo o povo: imediatamente após a vitória sobre os amonitas, Saul foi aclamado rei (1 Samuel 11:15). O "líder carismático" (1 Samuel 9:16; 10:1) se converte em "rei" (melek) (1 Samuel 11:15). Isso representou uma grande novidade, pois a confederação israelita se tornou um Estado nacional e se

com esses pequenos Estados, há grandes impérios, como o do Egito, do qual durante longo tempo foram vassalos os reizinhos da Palestina e da Síria, depois os impérios assírio, neobabilônico e persa. São Estados fortemente organizados, que unem populações diversas em grandes territórios estendidos por conquista. Neles, o sentimento nacional é pouco desenvolvido e o exército que defende o território e realiza as conquistas é um exército de soldados profissionais que enquadra grupos mercenários. A autoridade é monárquica e a sucessão é, teoricamente, hereditária. VAUX. Roland d. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. pp. 117-18.

²⁸⁰ VAUX. Roland d. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. p. 120

alinhou aos reinos próximos da Transjordânia. Aqui é onde a imitação das outras nações desempenhou seu papel, conforme mencionado na segunda tradição. Pois esse Estado necessitava de instituições²⁸¹.

Pois bem, Israel se originou como povo nômade ou seminômade, de fora da Palestina, em busca de terra e pastagem. Como parte de um processo pacífico longo de infiltração ou numa conquista rápida e violenta, era natural que se visse a monarquia israelita como algo estranho a um Israel ideal pré-monárquico formado por uma liga de uma confederação tribal religiosa. Os reinados de Davi e Salomão teriam sido uma traição, uma revolução bíblica do Israel mosaico. Ainda mais a monarquia teria um caráter pagão da idade do Bronze Tardia²⁸²

Seria essa correlação com o paganismo a razão pela qual Samuel teria se mostrado contrário a tal feito. O teor das duas narrativas mostra-nos que ele teve um papel preponderante no desenrolar dos acontecimentos, e, em virtude de sua posição, era isso mesmo o que se devia esperar. Contudo, é totalmente certo que Samuel, independentemente de quaisquer que tenham sido sua intenção inicial, logo rompeu com Saul, tornando-se seu cruel inimigo. É muito provável que ele tenha encarado a instauração de uma monarquia com apreensão durante todo o tempo, como na realidade insiste a segunda das narrativas acima, temendo aonde ela podia chegar, embora agisse sob pressão, porque não via alternativa. Assim a natureza da monarquia Israelita não seria diretamente de Deus, mas da vontade dos homens. Seria esse o motivo da segunda narrativa, (1Samuel 8, 5.20) denuncia a monarquia como uma imitação das nações pagãs. E assim foi: uma instituição de certo modo estranha a Israel, apesar de comum em outros lugares, e, portanto, sugerida a Israel pelos seus vizinhos²⁸³. A respeito de tais narrativas Gerard Von Rad, chama atenção que o conjunto narrativo sobre a coroação de Saul é constituído, de duas narrativas divergentes, seja quanto à forma de relacionar historicamente os dados do evento, seja sobretudo quanto à forma de compreendê-los teologicamente. Segundo a mais antiga, Javé tomou a iniciativa em face da emergência política do seu povo. Encarregou Samuel de ungir como rei a Saul que havia chegado para, em busca da suas jumentas, fazer uma consulta com Samuel. O carisma que passou deste a Saul em virtude da sua unção permaneceu inativo durante um certo tempo, mas teria despertado durante

²⁸¹ VAUX, Roland d. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. p. 120.

²⁸² CLEMENTS, R.E. *O Mundo do Antigo Israel*. p. 127.

²⁸³ BRIGHT, John. *História de Israel*. Pp. 369-373.

o assédio bélico sofrido pela cidade de Jabes- Gileade. O Espírito de Javé teria dado provas da sua atuação, por meio da vitória de Saul sobre os amonitas, como consequência, o exército de convocação popular de Israel acabou escolhendo a Saul como rei, em Gilgal (ISamuelm 9.1-10.16; 10.27b-11.15). Segundo a outra narrativa, menos antiga, a iniciativa partiu do povo, para o horror de Samuel. Javé deu a respectiva confirmação a Samuel: com esse pedido a Javé, eles pecaram gravemente, mas Samuel deveria deixá-los prosseguir. Consequentemente, Saul foi escolhido por sorteio, em Mispa. A seguir, Samuel depôs o seu cargo de juiz, mas não sem antes lembrar o povo mais uma vez da injustiça cometida contra Javé (1 Samuel 8; 10.17—27a;12). Nessa última, os israelitas pesam sobre todas as dolorosas experiências que Israel havia experimentado com os seus reis. Apesar disso, seria muito simplista opô-las uma à outra como duas revisões, considerando a mais recente a “antimonárquica” e a mais antiga a “pró-monárquica”. Ambas falam da mesma coisa, mas sob aspectos muito diferentes. A mais antiga faz que o leitor tenha unicamente a perspectiva de Javé e do seu plano ao compreender o acontecimento. O seu interesse se concentra na revelação histórica da vontade salvífica de Javé. Após uma longa prestação de contas sobre a história da monarquia, a mais recente vê a monarquia como uma instituição que sucumbe diante do assédio do povo e que se torna vítima das habilidades intrínsecas para dirigir o Estado. Para essa concepção, o decisivo foi o efeito de, justamente através dos seus reis, Israel haver-se tornado “como os outros povos” (1 Samuel 8.5,20) e de, com a adoção da monarquia, Israel ter desprezado o governo de Javé (1 Samuel 8.7; 12.12)²⁸⁴.

No entanto, há uma ideia intrínseca a formação se Israel que leva a uma consideração antimonárquica, a ideia de que Deus é quem deveria reinar sobre Israel, de modo que a escolha de uma monarquia aos moldes pagão, implicaria em uma rejeição do plano divino, pois não é mais Deus quem reina sobre Israel, sob os estatutos da Aliança (1 Samuel 8, 7) entre Deus e seu povo, mas consite uma grave violação dessa relação entre Deus e seu povo²⁸⁵.

Apesar desse aspecto negativo vinculado ao surgimento da Monarquia, ou melhor do Governo Político em Israel, Gerad Von Rad aponta que, a transformação da antiga confederação sagrada das tribos em Estado, ao contrário da conquista, sucedeu

²⁸⁴ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. pp. 318-19.

²⁸⁵ CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. A Origem do Conceito de Reino na História de Israel. Anais do Congresso ANPTECRE, 2015.

num período relativamente curto, isto é, durante a geração entre Saul e Salomão. Motivo pelo qual não provocou nenhuma crise aguda na vida religiosa-cultural. Só depois de algum tempo é que a fé em Javé tomou consciência das múltiplas consequências decorrentes, de tal escolha. O episódio da realeza militar de Saul não teria suscitado, pelo menos inicialmente, grande reação nos meios religiosos e culturais, pois, na realidade, Saul era um carismático segundo o estilo antigo. Apesar dos conflitos, que não podemos ignorar, não houve, por ocasião da transformação do poder carismático em poder real (1Samuel 10.27; 11.12), nenhuma modificação imediata na vida sacral. O Estado estava então muito longe de ser um poder autônomo, capaz de influenciar a fé²⁸⁶.

Com nos aponta Gehard, concluímos que há duas narrativas a respeito da instituição da monarquia, que seria a mais antiga, onde através do seu ungido Deus queria tomar as rédeas da história de Israel na sua mão; na mais recente, Javé se defende contra a entrega da sua instituição ao sabor da vontade política de Israel, que se tornara autônoma. Dificilmente, o segundo relato terá tido a intenção de encobrir ou marginalizar a grande palavra salvífica de 1Sm 9.16. Mas, naquela época mais adiante, quando o balanço da história da monarquia já tinha sido concluído e, não por último, o duplo “não” do próprio Javé, em 721 e 587, já havia sido pronunciado; a forma teológica de considerar o surgimento da monarquia em Israel tinha que adotar pontos de vista completamente novos. Quando a narrativa mais antiga surgira, desconheciam-se ainda os perigos e as tentações, sob as quais a monarquia sucumbiria. Como o relato mais recente confere à redação final do conjunto a sua marca teológica, a imagem do primeiro ungido de Israel é curiosamente negativa, as narrativas que apresentam Saul resistindo inutilmente contra o ungido que estava chegando, e sobretudo aquelas que contam do seu fim desolador, expressam a cada linha que esse Saul não seria o ungido de Javé. Toda a tradição a respeito de Saul, portanto, jamais teve autonomia, pois ela não é apresentada por causa de si mesma, ela é condicionada em função daquilo que haveria de vir. De modo que é possível que se não fosse a relação que a transcenderia, a história de Davi, as tradições a respeito de Saul certamente já teriam desaparecido²⁸⁷.

É comum em nossos dias percebermos na política e no seio popular, a instância de uma certa autorização religiosa ao governo político, sobretudo pois a

²⁸⁶ RAD, Gerhard von, *Teologia do Antigo Testamento*. p. 50.

²⁸⁷ RAD, Gerhard von, *Teologia do Antigo Testamento*. pp.318-19.

maioria da população é cristã, o que torna difícil separar ambas as partes, se hoje observamos essa dificuldade, certamente isso foi mais acentuado durante o período Medieval, sob a querela das investiduras e a discussão em relação a potestade papal e secular, mas qual seria a origem de tal afirmativa, a saber que o governo político tem sua origem através da permissão do campo religioso? Poderíamos dizer que a passagem de I Samuel 8, possa ter contribuído, e ao menos foi interpretada em um sentido pro-monarquia ou melhor da confirmação do sacerdote sobre o rei como uma vontade divina, sem considerar os contextos das narrativas em que foi escrita. O curioso é que da presente passagem, e sobretudo do contexto, é notável que a instituição do governo político pelo menos, seja pró monárquica ou antimonárquica, implica que a origem do governo político, ao menos sob uma constituição é anterior a experiência realizada pelos fiéis em Israel, de modo que talvez, nem mesmo deveria existir entre os mesmos, pois a princípio, Deus quem deveria imperar sob Israel. Partilhando da visão antimonárquica do período, consistiria até mesmo em um rompimento com a Aliança de Deus, pois, não consiste em um plano de Sua vontade, mas sim dos homens, espelhando-se nas nações pagãs, ademais por motivo político e militar. Disso, embora Gehard tenha pontuado que o Estado estivesse longe de ser um poder autônomo, no sentido de que poderia influenciar a fé, ou mesmo no sentido de que não há certa importância de modo que permaneceu nas narrativas em detrimento de outra que estaria por vir. É possível observar que talvez, durante a formação da cristandade medieval, essa narrativa antimonárquica tenha caído por terra, pelo menos em detrimento de uma das partes. Sob um governo eclesiástico autônomo, a narrativa que permanecerá será justamente a pro monárquica, a passagem passará a ser utilizada para influenciar nos pontos de fé da cristandade e argumentar contrariamente ao governo temporal, de modo a considerar que o mesmo não tenha existido anteriormente a instituição de um governo fiel, certamente o contrário do que mostramos no período, ocasionando uma espécie de sincretismo religioso-político, assim como Samuel nomeou Saul, o Papa nomeia o governante secular no ocidente medieval, pelo menos após a nomeação de Carlos magno, e esquece-se que o ser rei já era constituído, antes da mimética ação Israelita, Medieval, e dos movimentos contemporâneos.

4. Uma nova perspectiva cristã em relação a política

Talvez tenha sido esse o mal, que tem entrelaçado pelo cristianismo, a busca de um salvador da nação terreno, presente no antigo testamento. Que fez história, e ofuscou a para alguns que se dizem cristãos, o exemplo de Cristo em relação à política. O que faz que a estrutura política de origem pagã, seja transmutada para o mundo Cristão, talvez devido a falta de percepções ao Evangelho, que leva a Crença de que através da política será possível tornar a vida individual ou coletiva mais tranquila. Talvez seja por isso que um dos últimos medievais, ao discutir sobre o assunto, diz que Deus proporcionou a capacidade aos homens de instituírem ou não um governo político, segundo sua vontade e necessidade, mas não que necessariamente seria uma ordem expressa de Deus, pois o homem pode escolher não instituir um chefe político sobre eles²⁸⁸, O que vai de acordo com o estado do povo de Israel, seguindo a vontade de Deus, antes da instituição de um rei, algo diferente do que Aristóteles enunciou ao ocidente, de que o homem é um animal político, e tende a viver em comunidade e participar ativo na sociedade²⁸⁹.

Percebe-se que é algo inerentemente distinto do exercício pentecostal contemporâneo, se Deus guiava seu povo e não havia a necessidade de um rei, se Cristo verdadeiro rei, deu o exemplo de que não era rei temporal, de modo geral não nos há espelhamento nesses dois exemplos, não há uma efetiva meditação para o cumprimento escatológico da salvação, se o fim, que há de ocorrer após a grande perseguição a sua Igreja, conforme aparece no Apocalipse, porque, os cristãos ao invés de se preocuparem em ocupar espaços políticos para evitar a fadiga de viver sob o julgo de um governo contrário ao exercício de fé Cristã, não deixam simplesmente o mundo caminhar para o seu fim? Não seria um exercício anti-apocalíptico, de perpetuação da paz na terra, e ausência da tribulação anunciada dos cristãos, um modo de tentar evitar o que está profetizado ao povo de Deus?

Mas talvez, se essa névoa, que confunde a essência da manifestação da pura fé cristã, não seja nada menos o cumprimento do que podemos ver escrito sobre os falsos profetas. Eles enganam as pessoas com falsas doutrinas ou falsos milagres (Mateus 24:24). Falsidade de caráter: Jesus advertiu que você pode discernir um falso profeta por seus frutos, ou seja, por seu caráter e pelas consequências de suas ações (Mateus 7:15-20). Ensinaamentos contrários à verdade: Paulo advertiu sobre falsos mestres que

²⁸⁸ Cf. OCKHAM. Opera Politica, vol IV.

²⁸⁹ ARISTÓTELES, Política. Livro I, capítulo 2.

distorcem a verdade para atrair seguidores (2 Timóteo 4:3-4). Motivação egoísta: Pedro alerta sobre falsos mestres que exploram seus seguidores por ganância (2 Pedro 2:1-3).

Parece que este "novo evangelho" pregado pelos supostos ministros de Cristo transforma o evangelho de um ministério espiritual em um movimento político de dominação mundial. Isso tem levado os cristãos à idolatria, buscando ou mitificando um falso messias para liderar seu povo, o que vai contra as escrituras. Essa questão persiste ao longo do tempo. Um dos últimos medievais, percebendo durante a Idade Média que o papado havia transformado a autoridade de Cristo em autoridade política, argumentou contra a mistura dessas duas esferas originalmente separadas. Para ele, o governo político na Idade Média não derivava de Cristo, pois Cristo não veio para abolir ou diminuir os direitos temporais dos imperadores e príncipes seculares. Como homem sujeito a paixões e mortalidade, Cristo não assumiu um reino temporal para si. Isso encontra apoio nas passagens do Novo Testamento e nos escritos dos Padres da Igreja. Por exemplo, em João 18:36, Jesus diz: "O meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, os meus servos lutariam para que eu não fosse entregue aos judeus; mas o meu reino não é daqui." Em Mateus 22:15-22, Jesus paga o tributo a César para evitar a suspeita de que veio para ser rei na terra, e ordena que os outros façam o mesmo. Em João 6:14-15, Cristo percebe que as pessoas querem fazê-lo rei devido aos seus sinais milagrosos, mas ele foge. Para Ockham e outros, esses textos demonstram que Cristo não veio exercer autoridade secular. Portanto, é claro que, em sua humanidade passível e mortal, Cristo não foi um rei temporal e não veio para retirar ou diminuir os direitos dos imperadores e príncipes do mundo²⁹⁰.

É interessante notar que, a potestade de Cristo não consiste na política mundana, mas, se Cristo é segundo as Escrituras o único modelo para os cristãos, como apontado em João 13:15: "Porque eu vos dei o exemplo, para que, como eu vos fiz, façais vós também."; João 2:6: "Aquele que diz que está nele, também deve andar como ele andou.", fica difícil pensar que atualmente boa parte dos Cristãos estejam a seguir Cristo, mas a apostasia de um evangelho deturpado pela política, não existe amor, mas ódio, motivado pelo engajamento da política, em detrimento à observância da lei divina encontrada nas escrituras, que exorta que o cristão seja apolítico. Isso não implica concordar com os rumos do mundo, mas de se voltar para o espiritual, e compreender que o cristão é Peregrino em terra estranha. Quando Satanás ofereceu a Jesus todos os governos do mundo, Jesus não contestou sua capacidade para fazê-lo. De fato, mais

²⁹⁰ Cf. OCKHAM. Opera Politica, vol IV. *Breviloquium*. L, IV. C. VIII. p. 210.

tarde, Jesus o chamou de "o governante do mundo". Alguns anos depois, o apóstolo Paulo também se referiu ao Diabo como "o deus deste sistema". (João 14:30; 2 Coríntios 4:4) Em uma carta aos cristãos, Paulo escreveu: "Pois temos uma luta contra governantes mundiais desta escuridão, contra as forças espirituais da maldade nos lugares celestiais." (Efésios 6:12) Assim, o verdadeiro governo deste mundo é exercido por forças espirituais corruptas, operando nos bastidores. Em suma, do que foi dito, os verdadeiros cristãos não se envolvem na política. Por quê? Porque seguem o exemplo de Jesus. Ele afirmou sobre si mesmo: "Eu não sou do mundo." E a respeito de seus seguidores, disse: "Vocês não são do mundo." (João 15:19; 17:14).

Conclusão

Diante do exposto, é possível concluir que, apesar de haver defensores da integração da prática cristã com a política e de seus possíveis benefícios²⁹¹, é crucial reconhecer que, desde o Antigo Testamento, a relação entre o povo de Deus e a vida política era quase inexistente. Os antigos israelitas não estavam envolvidos na instituição de governantes ou na política, um contraste marcante com as práticas dos povos pagãos ao redor, que possuíam sistemas políticos estabelecidos. Com o advento do Cristianismo, observamos um fenômeno similar: o desejo de incorporar o cristianismo em esferas políticas se manifestou, levando à busca por um salvador terreno que pudesse unir a dimensão espiritual com a política. Após o cristianismo se tornar a religião oficial do Império Romano, essa fusão entre religião e política transformou o cristianismo em um projeto de estado, resultando na perda de parte de sua essência original e da vontade divina. Esse processo de institucionalização e imposição do cristianismo no Ocidente ao longo dos séculos muitas vezes gerou conflitos e mortes, levantando questões sobre a moralidade e a verdadeira essência da fé cristã. Portanto, ao refletirmos sobre o cristianismo, é essencial reconhecer que, desde sua gênese, a mensagem divina se caracteriza por uma natureza apolítica, seguindo o exemplo de Cristo, que não buscou um papel político terreno, mas se concentrou exclusivamente em sua missão espiritual. A história revela que a tentativa de vincular o cristianismo à política muitas vezes desviou a prática cristã de sua verdadeira essência e propósito espiritual. O que não impede que em nossa contemporaneidade, a busca por um messias

²⁹¹ Cf. GRUDEM, Wayne. Política Segundo a Bíblia: princípios que todo cristão deve reconhecer. 2014.

terreno salvaguardador da fé, por meios institucionais, já preconizada desde o velho testamento, e posteriormente com a vinda de Cristo, venha a deturpar o verdadeiro fim do cristianismo, a cidade celeste, ou melhor, a salvação, em detrimento da idolatria a um messias terreno.

Referências

APPLEBAUM, Anne. *Cortina de Ferro: O esfacelamento do Leste Europeu (1944-1956)*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.

ARISTÓTELES. *POLÍTICA*. Tradução e Notas de Antônio C Amaral e Carlos C. Gomes. LISBOA: Veja, 1998.

BRIGHT, John. *História de Israel*. Editora Paulus. 2004.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

CLEMENTS, R.E. (Org). *O Mundo do Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1995.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. *A Origem do Conceito de Reino na História de Israel*. Anais do Congresso ANPTECRE, 2015.

DESROCHE, Henri et al. *Dicionário de messianismos e milenarismos*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

GRUDEM, Wayne. *Política Segundo a Bíblia: princípios que todo cristão deve reconhecer*. 2014.

RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol, I, II. São Paulo: A STE/TARGUM. 2006.

REIS, José Carlos. Os Annales: *A Renovação Teórico-Metodológica e utópica da história pela reconstrução do tempo histórico*. In: Escola dos Annales: a inovação em História. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RICHARD STEIGMANN-GALL, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945*. Cambridge University Press, 2003.

SIMON, Marcel e BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo Antigo*. São Paulo: Edusp/Pioneira, 1987.

SANTOS, Carlos Antonio dos. *Fronteiras entre messianismo judaico antigo e cristianismo primitivo*. Revista Jesus Histórico, v. 8, n. 14, p. 68-87, 2015.

SORDI, Marta. *Los cristianos y el Imperio romano*. Traducción Amanda Rodríguez Fierro. Madrid: Encuentro, 1988.

VAUX, Roland d. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

SETERS, John van. *Em Busca da História; Historiografia no Mundo Antigo e As Origens da História da Bíblia*, São Paulo: USP, 2008.

OCKHAM, Guillelmi. *Opera politica*, 4. Vols., eds H.S. Offler et al., Vols. 1-3, Manchester University Press, Manchester 1956-74; vol. 4, Oxford University Press, Oxford 1997.

Pequenas igrejas, grandes negócios: ideias sobre as ideias do neopentecostalismo

*Luís Fernando de Souza Alves*²⁹²

*Isaias Lobão Pereira Junior*²⁹³

*André Luiz Mendes Athayde*²⁹⁴

Resumo: O neopentecostalismo, apesar de ser um movimento grande em tamanho e patrimônio, é pequeno teologicamente. Exageros e empréstimos são usados para a construção desse império, apresentando um Satanás mais poderoso que Deus. Crenças em práticas mágicas, milagrosas e sincréticas são frequentes. Esse movimento tem como características as verdades distorcidas, batalhas espirituais exageradas, triunfalismo e uso inadequado da Bíblia. A conduta desse grupo é como a de um camaleão e sua adaptação constante ao meio e situação.

Palavras-chave: Neopentecostalismo. Política. Moda. Religião. Indulgências.

Abstract: Neo-Pentecostalism, despite being a large movement in size and assets, is small theologically. Exaggerations and borrowings are used to build this empire, presenting a Satan more powerful than God. Beliefs in magical, miraculous and syncretic practices are frequent. This movement is characterized by distorted truths, exaggerated spiritual battles, triumphalism and inadequate use of the Bible. The behavior of this group is like that of a chameleon and its constant adaptation to the environment and situation.

Keywords: Neo-Pentecostalism. Politics. Fashion. Religion. Indulgences.

²⁹² Mestrando em Arqueologia das Paisagens Culturais pela *Universidad de Jaén* e *Universidade Internacional de Andaluzia*. Mestre em Sociedade, Ambiente e Território pela *Universidade Federal de Minas Gerais*. Mestre em Divindade, com ênfase em Aconselhamento Bíblico, pelo *Centro Presbiteriano de Pós-graduação Andrew Jumper*. Especialista em Pregação e Aconselhamento Bíblico, especialista em Teologia Bíblica e bacharel em Teologia pelo *Seminário Presbiteriano de Brasília*. Bacharel em Teologia pela *Faculdade Batista de Brasília*. Licenciado em História pela *Universidade Estadual de Montes Claros*. Além de tradutor, é professor de ensino superior e ensino básico de História, Inglês, Filosofia e Teologia. E-mail: luisf3@gmail.com.

²⁹³ Doutorando em História pela *Universidade de Valência*. Mestre em Teologia pela *Escola Superior de Teologia*. Bacharel e licenciado em História pela *Universidade de Brasília*. Bacharel em Teologia pela *Faculdade Teológica Cristã Evangélica do Planalto*. É professor de História no *Instituto Federal do Tocantins* e professor de Teologia. Além disso, é membro da *Society of Biblical Literature* e da *World Reformed Fellowship*. E-mail: isaiaslobao@hotmail.com.

²⁹⁴ Doutor em Administração pela *Universidade de Brasília*. Mestre em Administração pela *Universidade Federal de Viçosa*. Bacharel em Administração pelo *Instituto Santo Agostinho* e licenciado em Letras Inglês pela *Universidade Estadual de Montes Claros*. Professor de Administração na *Universidade Federal de Minas Gerais*. E-mail: andreluizathayde@outlook.com.

1. Introdução

São sempre variações do mesmo tema
Meras repetições
[...]
A extravagância vem de todos os lados
[...]
Morrendo em pé rompendo a fé dos cansados
[...]
Reconstruindo o que Jesus derrubou
Recosturando o véu que a cruz já rasgou
Ressuscitando a lei pisando na graça
Negociando com Deus
[...]
Estão distantes do trono, caçadores de deus
(É proibido pensar, 2007)

– João Alexandre

Diante da igreja lotada, o dirigente sobe à plataforma com uma roupa branca, bem parecida com os trajes utilizados pelos líderes das religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé. A reunião começa após uma dita *oração forte*, a qual é recheada de palavras de ordem, com o objetivo de repreender Satanás e demônios. Cânticos são entoados, testemunhos proferidos e a reunião termina com uma peregrinação ao dito *altar* para entrega de dízimos e ofertas. Tudo isso acompanhado por milhares de pessoas, ao vivo, pela TV, *internet* e rádio. Tal descrição de um ajuntamento neopentecostal chega a ser simples diante das extravagâncias e exageros que vem à tona oriundos do meio.

Com este artigo, nosso objetivo é discutir sobre práticas neopentecostais e como muitas delas constituem uma ressurreição, adaptação e, para usar a canção de João Alexandre, *meras repetições e variações* de temas e práticas do meio católico romano e de religiões afro-brasileiras, distanciando-se, assim, das verdadeiras verdades bíblicas, apesar de usarem a Bíblia²⁹⁵, o que acaba trazendo *desgraça*, não *graça* (como diz o nome da *Igreja Internacional da Graça de Deus*) sobre a vida dos fiéis. Quando intitulamos este artigo com os termos *pequenas igrejas*, temos em vista que essas igrejas são pequenas naquilo que seus líderes chamam de teologia.

2. Religião do exagero

²⁹⁵ A (interpretação da) Bíblia acaba sendo a mãe das heresias.

Entre as práticas estranhas, é possível começar mencionando o falecido David Miranda, fundador da denominada *Igreja Deus é amor*. Tal líder tinha costume de usar um jaleco branco nos ajuntamentos religiosos. Eis aí o diferencial da figura do curador, cacique ou xamã contemporâneo. Tal empresa passou a realizar, a partir da década de 1990, cultos para prosperidade, tendo sido bem conhecida por sua voracidade na coleta de dízimos, algo que reforça o argumento de que as ondas do movimento pentecostal já não preservam suas respectivas características uniformes há um bom tempo²⁹⁶.

Quanto à sede mundial da *Deus é amor*, há registros de membros que faltaram com o dízimo não poderem participar da ceia, a qual, por sua vez, qualificá-los-ia para a salvação. Para participar da ceia, o membro teria que apresentar a obreiros o cartão de dízimo carimbado, comprovando o pagamento (Mariano, 2005). São as novas indulgências. Lutero ficaria horrorizado com esse novo romanismo, já que, considerando Romanos 3.28 (“[...] o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei”), concluiu que humanos, corrompidos por conta do pecado original, só podem ser salvos pela fé. Suas famosas teses parecem até que foram escritas para o meio neopentecostal:

21. Assim, esses pregadores de indulgência estão em erro quando dizem que um homem é absolvido de toda penalidade e salvo pelas indulgências papais [...] 27. Eles pregam apenas doutrinas humanas que dizem que assim que o dinheiro tilinta [soa] no baú, a alma voa para fora do purgatório [...] 45. Os cristãos devem ser ensinados que quem vê um homem necessitado e passa por ele, mas dá seu dinheiro para indulgências, não compra indulgências papais, mas a ira de Deus (Luther, 1957, 31:27, 28, 29, nossa tradução)

O neopentecostalismo é conhecido por ter forte ênfase no diabo e na guerra espiritual contra demônios. Outras características incluem a militância agressiva e a crença de que a palavra humana, ligada à fé, faz as coisas acontecerem, sendo que esta última marca foi importada dos Estados Unidos, tendo sido atribuída a Kenneth Hagin (1992; 1996; 2000), pai da teologia da prosperidade, e difundida por literatura. Além disso, há casos em que as instituições neopentecostais tendem a ser bastante tolerantes

²⁹⁶ O movimento pentecostal brasileiro é geralmente dividido em três ondas. A primeira (pentecostalismo clássico), conhecida pela ênfase nas línguas, tem a *Assembleia de Deus* (1911) como principal representante. A segunda onda (deuteropentecostalismo), a partir de 1950, conhecida pela ênfase na cura, é representada pela *Igreja do Evangelho Quadrangular* (1953), *O Brasil para Cristo* (1955) e a *Deus é Amor* (1962). A terceira onda (neopentecostalismo), a partir da segunda metade da década de 1970, tem a *Igreja Universal do Reino de Deus* (1977) e a *Internacional da Graça de Deus* (1980) como as principais representantes.

para com comportamentos profanos de alguns fiéis (Jungblut, 1992; Azevedo Jr., 1994; Mariano, 2005).

“[...] A Universal tem uma visão de penetração da sociedade, um conceito arrojado de missão religiosa. Todo o império econômico (e força política) é funcional para a missão religiosa [...]”, segundo Freston (1993, p. 103). Na verdade, o oposto é verdadeiro: a missão religiosa é usada para movimentar um império econômico e político. Exemplo do jogo político, por parte de movimentos neopentecostais brasileiros, é visto na promoção e apego a certas figuras da política brasileira. Neopentecostais tendem a se alinhar politicamente com aqueles que podem beneficiá-los.

Um exemplo bem fresco na mente do leitor é a pressão sobre o governo a fim de que fosse incentivado o perdão de uma dívida bilionária para igrejas, das quais as maiores beneficiadas são as empresas neopentecostais. Um dos grandes envolvidos nesse jogo político foi o deputado David Soares, filho de Romildo Soares, mais conhecido como R. R. Soares, que se intitula como missionário, fundador da *Igreja Internacional da Graça de Deus* (cf. Brasil, 2020; Militão, 2021).

Outra marca bem conhecida dos líderes neopentecostais que destacamos é o ter uma palavra para quase tudo. Nesse sentido, são uma espécie de oráculos de Delfos ativos (cf. Herodotus, 1998). Silas Malafaia, expoente na *Igreja Assembleia de Deus*, que jura ser um pentecostal clássico e que nunca mudou sua teologia, tem apresentado, nos últimos anos, muitas tendências neopentecostais, de maneira que o classificamos mais como neopentecostal do que pentecostal clássico. Em um *tweet* de 28 de fevereiro de 2022, ele afirma que homens fracos produzem tempos difíceis; que Joe Biden, Justin Trudeau e Emmanuel Macron são esquerdopatas frouxos, os quais não têm poder de encarar o homem forte da Rússia (Vladimir Putin). Diante disso, ele afirma que tem saudades de Donald Trump e que o trio supramencionado é *uma cambada de covardes* (Malafaia, 2022).

A moda atual entre esses líderes religiosos tem sido sustentar uma pseudovisão conservadora de direita, sendo que, no Brasil, não há, no sentido clássico, uma direita genuína. Além disso, a moda está relacionada a oposições de extremos (cf. Hiebert, 2008), como ir contra à emissora de televisão Globo e o globalismo, como uma ordem que busca instaurar uma nova sociedade secreta, ordem esta que deve ser derrotada. Em resumo, a moda ditada atualmente é a de que tudo que cheira à esquerda deve ser perseguido. O problema de seguir a moda, com vistas a ser relevante e atrair alvos e

consumidores para suas instituições, é que “[...] aquele que casa com a moda de hoje é o viúvo de amanhã [...]”, afirma William Ralph Inge (*apud* Marriot, 2018, p. 212, nossa tradução). É por isso que a busca neopentecostal é incessável. Eles sempre precisam de algo novo para continuarem mantendo o gado dentro do curral.

3. Mais uma história

Após uma semana em um seminário de batalha espiritual, um pastor aprendeu que deveria decretar Curitiba para Deus, identificar os limites da região e declarar que eles pertencem a Jesus. Se não fizesse assim, o diabo continuaria espalhando miséria e tendo direitos legais sobre vidas. Incomodado com isso, ele passa a orar e a jejuar. No terceiro dia do jejum, ele conta ter recebido uma revelação divina. Ciente de que leões urinam para demarcar território e impedir a invasão de outros, ele acreditou que precisava fazer o mesmo como leãozinho representante do leão da tribo de Judá.

Assim, ele convoca seus parceiros de ministério para saírem, na madrugada, urinando em pontos estratégicos da cidade. Beberam litros de água, porque, afinal de contas, Curitiba é uma cidade grande, e o comboio de carros percorreu quilômetros e fez muitas paradas (Gondim, 2006). Tal história é real e existem relatos semelhantes a esse, em se tratando de pensamento neopentecostal.

4. Religião de espetáculo

Grande parte do evangelicalismo se rendeu aos cânones da religiosidade popular brasileira. A característica principal da religiosidade popular brasileira é o sincretismo de elementos cristãos, principalmente romanistas, com elementos africanos e indígenas. Nota-se, cada vez mais, o afastamento das igrejas neopentecostais da tradição protestante (Bitun, 2007; Romeiro, 2005; Mariano, 2005).

O pensamento neopentecostal é conhecido por sua assimetria, dualismo e hierarquia. Há um exagero em uma guerra cósmica entre Deus e o diabo. O que acontece no mundo material, segundo os neopentecostais, é por conta da guerra travada entre bem e mal no mundo espiritual. É pelo domínio da criação que a guerra ocorre. O reino espiritual é considerado mais real que o material (Azevedo Jr., 1994). A exacerbação é tamanha que chega a transmitir a ideia de um diabo com poderes ilimitados.

R. R. Soares (1984) afirma que tudo está sujeito à ação demoníaca: futebol, política, artes e religião. Satanás, segundo ele, tem milhares de agências no mundo. O diabo se esconde por trás da religião, intelectualismo, poesia, arte, música, psicologia e entendimento humano. Nos centros de perdição, afirma, estão adegas, prostíbulos, casas de jogos de azar, bares onde indivíduos se embriagam, além de outras coisas que são agências diabólicas, as quais transtornam a vida das pessoas.

Ainda segundo Soares, o espiritismo não ensina seus adeptos a se afastarem de bebidas alcoólicas, fumo, prostituição e coisas do tipo, coisas estas que Satanás controla. Para ele, há pessoas tão envolvidas com o espiritismo que têm debaixo do controle dos espíritos até mesmo a alimentação e a vida sexual. Espíritos, afirma Soares, envolvem-se com tudo: cores de roupas, lugares por onde passear, tipos de carnes e comidas, dias de lazer, amizades, filmes, horário para andar nas ruas e maneira de tomar banho.

Já o seu parente, Edir Macedo (2021), sustenta que demônios perpetraram todos os males que afligem pessoas, como doenças, misérias, desastres e problemas. Demônios são a principal causa de doenças e fazem o que querem com as pessoas, cuidando da maneira que elas vestem e dos casos amorosos que elas têm. Demônios agem segundo o modo de pensar, posição social e necessidades da pessoa. Tomando posse de mentes e corpos, levam muitos para o hospício, pois têm prazer na sua destruição. Seguidores de demônios só não são todos levados à loucura, afirma, porque faltaria quem espalhasse as suas doutrinas infernais.

Além disso, o Brasil seria mais desenvolvido se não desse crédito à feitiçaria, bruxaria e magia, oficializadas pela umbanda, quimbanda, candomblé e kardecismo. Nervosismo, dores de cabeça constantes, insônia, medo, desmaios ou ataques, desejo de suicídio, doenças cujas causas não são descobertas pelos médicos, visões de vultos ou audições de vozes, vícios e depressão, são sinais de possessão demoníaca, na visão de Macedo. Combater a macumba, exus, guias, pretos-velhos e orixás é um dos pilares neopentecostais. Medo da macumba, feitiçaria, magia negra e religiões afro-brasileiras são trabalhados no imaginário do povo para os próprios benefícios de líderes de corporações assim (Mariano, 2005).

A guerra santa medieval é ressuscitada para destruir a concorrência dos considerados infiéis e hereges. Exageros são propalados, tudo vale por causa da disputa por fiéis. Trata-se do monopólio da salvação. Aí entra o uso de símbolos sagrados: quem tiver o melhor produto para vender vence. O vencedor tem a verdade que conduz

à salvação (criada pelos neopentecostais). Religiões espíritas, afro-brasileiras e orientais, segundo Macedo (2021), são estúpidas, idolátricas e imundas; prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por pombas-gira, marias-molambo e outras entidades; pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo são possuídas por zé-pelintras, responsáveis por essas ações; sendo que desenvolver-se no espiritismo significa se tornar totalmente submisso a demônios.

Por conta de um discurso com tal teor, não demoraram surgir, na imprensa, delegacias e justiça, relatos de destruição de patrimônios e agressão física a adeptos de religiões a serem derrotadas. Mesmo atacando seus oponentes, o movimento neopentecostal incorpora seus elementos (Oro, 2005; 2006; Mariano, 2005). A identificação de demônios por nomes e qualidades serve para implementar o show, espetáculo e atuação. Vale lembrar que, na Bíblia, não vemos Jesus entrevistando demônios, à semelhança de neopentecostais.

Para exemplificarmos a assimilação neopentecostal, mencionamos, aqui, a sexta feira, reservada para expulsão de demônios, que é um dia conhecido na Umbanda como sendo das giras de Exu, as quais, geralmente, ocorrem à noite. O horário da meia-noite de sexta para sábado é geralmente tido como hora em que Exus se manifestam e trabalham (Mariano, 2005). Além disso, a visão neopentecostal sobre batalha espiritual tem como ponto de partida uma cosmovisão tribal tradicional, enfatizando a questão territorial e confrontos de poder (cf. Lopes, 2001), daí a ideia mencionada anteriormente sobre jogar urina em pontos estratégicos da cidade.

Assim, Satanás é visto como tendo autoridade sobre a terra, a qual ele delega à sua hierarquia demoníaca. A crença em espíritos territoriais e que controlam os indivíduos faz com que pessoas venham a ser vítimas infelizes de guerras cósmicas entre deuses. Trata-se de um pensamento que, em vez de trazer refrigério à alma, traz perturbação e alimenta a superstição, o que acaba por gerar um ciclo vicioso (Hiebert, 2000). Assim, o pensamento neopentecostal colabora na tarefa de escravizar pessoas para o império econômico de líderes da estirpe.

Crer em espíritos malignos que governam territórios é negar a obra da cruz. Satanás está derrotado (“[...] Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra” – Mt 28.18). A única autoridade que ele tem é aquela conferida a ele por seus seguidores, homens e demônios. Cristãos não devem identificar Satanás e seus seguidores com territórios que devem ser exorcizados. Fazer isso é introduzir crenças animistas na

cosmovisão cristã. Tal visão de espíritos territoriais não tem justificativa bíblica (Lowe, 1998; Lopes, 2001; Hiebert, 2000).

Além disso, a batalha cósmica entre Deus e Satanás não é de poder como comumente ocorre no meio neopentecostal. Ela diz respeito ao estabelecimento do reino de Deus na terra e céus. Vale lembrar que Satanás não está em pé de igualdade com Deus. Para utilizar o pensamento de Lutero, *o diabo é o diabo de Deus, semelhante a um cachorro em uma coleira*: “Deus realmente usa o diabo para nos afligir e matar. Mas o diabo não pode fazer isso se Deus não quer que o pecado seja punido desta forma [...]” (Luther, 1956, 13:97, nossa tradução; cf. Althaus, 1966, p. 165-166).

Isso não significa que Deus é responsável pelo pecado ou que Ele peca. Uma ilustração de Calvino é oportuna aqui: “[...] donde provém o mal cheiro em um cadáver que, pelo calor do sol, não só se fez putrefato, mas até já entrou em decomposição? Todos veem que isso é provocado pelos raios do sol; contudo, ninguém por isso diz que eles cheiram mal [...]” (Calvino, 2006, I.17.5). Desgraças e doenças são frutos do pecado, ocorrem por conta do estado humano decaído, sendo até parte do julgamento pelo pecado. A maior barreira para as pessoas virem a Cristo não é a atividade demoníaca, mas o coração endurecido pelo pecado.

Os efeitos disso são percebidos nos frutos das mãos humanas, nos sistemas culturais, religiosos e sociais, que são manchados pelo pecado. Por conta do pecado, indivíduos acabam adorando a si mesmos, em vez de adorarem o criador (Rm 1.21-25). “[...] A cada dia, de certa maneira, acreditamos nas mentiras da autonomia e da autossuficiência, adorando a criação em vez de seu criador” (Tripp, 2012, p. 52). “O coração humano não é só [...] uma perpétua fábrica de ídolos” (Calvino, 2006, I.11.8). Pessoas também são “[...] compradoras de ídolos e vendedoras de ídolos” (Powlison, 1996, p. 81). Sendo assim, a busca do coração só encontrará verdadeira paz em Deus, conforme afirma Agostinho: “[...] fizeste-no para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti [...]” (Agostinho, 1997, p. 19).

5. Com desordem e indecência

“Exagerado
Jogado aos teus pés, eu sou mesmo exagerado”
(Exagerado, 1985)
– Cazuza

Eu tinha, desde pequena, prisão de ventre. Eu ficava vinte dias sem saber o que era sentar num vaso sanitário e dar uma bela de uma cagada. Ao fundo, é possível notar as risadas das pessoas dentro de uma referida *Igreja Mundial do Poder de Deus*. A idosa, entrevistada em momento de culto público por um referido bispo, conta que sentava no vaso por horas e ficava indagando a Deus: *por que todo mundo caga, menos eu?* Segundo ela, mesmo tomando laxantes, não adiantava. Assim, ela participou de uma campanha. Ali, ela conta que pegou um travesseirinho ungido que a dita igreja oferecia e dormiu com ele amarrado sobre a barriga, a qual, segundo ela, era enorme.

Quando foi de madrugada, eu me levantei com uma caganeira. Eu saí correndo de dentro da rede. Valha-me nossa senhora! Ainda bem que eu moro perto do banheiro. Então, o referido bispo declara: *para a glória de Jesus!* O público, por sua vez, como um circo religioso, começa a bater palmas²⁹⁷. Exageros e expressões exageradas são qualificativos que representam bem o neopentecostalismo. Para aproveitar as palavras de Cazuza, tal movimento é *mesmo exagerado*. No exemplo acima, o qual é apenas um de muitos outros bizarros do meio neopentecostal, é possível notar práticas com objetos considerados sagrados e discursos não bíblicos. A escritura como princípio normativo do culto é desprezada (cf. Anglada, 2000).

6. Vendo para crer

Apesar de tomarem elementos de religiões afro-brasileiras e do romanismo, movimentos neopentecostais fazem oposição a tais religiosidades, manifestando pouca inclinação à tolerância e ecumenismo. Estimulam a expressão das emoções, usam meios de comunicação, valorizam rituais de cura e exorcismo, sendo boa parte disso estruturado em torno de um eixo empresarial, com o uso de marketing para obter dinheiro de fiéis, ao colocarem, no mercado religioso, os serviços e bens simbólicos que podem ser adquiridos por meio de pagamento (geralmente identificado como dízimo e/ou oferta) (Oro, 1993).

Práticas supostamente mágicas e/ou milagrosas similares às da umbanda e benzedeiras do romanismo são mais comuns do que se pode imaginar. A criatividade é enorme: o pastor que fala do copo de água sobre a televisão, algo que vem ficando cada

²⁹⁷ Relato transcrito pelos autores. Com exceção do nome da instituição, em itálico, os dizeres italicizados são os dizeres literais das pessoas na ocasião.

vez mais difícil de ser praticado, por conta de as televisões se tornarem cada vez mais finas; pegar o sabão abençoado para lavar a roupa de uma pessoa internada por conta da ação de exus; o chá de rosas para banhar a perna que estava prestes a ser amputada; a carta do líder debaixo do travesseiro, durante sete dias, que trouxe a cura da epilepsia; e os aleijados que fazem uma cena, dando alguns passos, antes de andarem.

Neste último caso, por exemplo, o suposto milagre é algo bem diferente de quando Jesus curou um paralisado, em que as palavras gregas do texto indicam a instantaneidade da cura do indivíduo, que estava há muito tempo com músculos atrofiados e ossos enfraquecidos (Lc 5.17-26). Esses são apenas alguns dos muitos absurdos já vistos no meio (cf. MacArthur, 2011; 2014; 2015; Mariano, 2005). Símbolos, pontos de contato e experiências têm lugar elevado na hermenêutica neopentecostal.

Exemplos incluem o uso de enxofre, óleo ungido, rosa ungida, fogueira santa de Israel, sal grosso, tapete ungido e a hora da virada. Frequentemente, itens são vendidos pela instituição, para arrancar dinheiro de todos os lados e jeitos. A respeito dos pontos de contato, Macedo (2001) afirma que eles são elementos para despertar a fé dos indivíduos para que tenham acesso a uma resposta diante de Deus para os seus anseios.

A prática de alegorias é forte no meio neopentecostal. Pelo proceder dos indivíduos desse meio, percebe-se que não fazem diferença entre normativo e descritivo. A título de curiosidade, vale mencionar que a tão conhecida “prece do copo d’água tão utilizada hoje em dia, tanto pelos evangélicos como pelos católicos carismáticos” foi criada pela *Legião da Boa Vontade*, movimento religioso que “prega um ecumenismo irrestrito, juntando em seu sistema de crenças elementos de diferentes religiões” (Guerriero, 2006, p. 122). Para sustentar o uso dos objetos, é feita uma leitura existencial e biográfica, com os personagens bíblicos sendo exemplos normativos, além de os textos serem usados fora de contexto e sem princípios hermenêuticos lícitos e válidos (Fee; Stuart, 2011; Cardoso, 2010).

Malabarismos criativos são feitos para sustentar que objetos servem para curar ou mediar a cura, libertar, prosperar e resolver problemas de todos os tipos. É a compra de relíquias do período medieval voltando à tona. É a religiosidade encontrada entre a população, que longe das cátedras dos teólogos e documentos oficiais, constrói sua fé a partir de sua realidade e com o objetivo maior de lucro financeiro. Augustus Nicodemus (Lopes, 2001), após analisar vários textos classicamente usados no meio neopentecostal,

afirma que não há base bíblica para ungir e abençoar objetos para que eles transmitam alguma medida de poder divino.

Deus revela, na escritura, seus caminhos e meios de agir, para que seus filhos não sejam iludidos pelo erro religioso. Aquele que tem a Bíblia como regra de prática e critério para discernir a verdade do erro, consequentemente rejeitará a ideia de que há poder especial no uso de objetos, ou que eles repassam alguma bênção ao seu portador. Não há como justificar a prática de ungir e abençoar objetos, quaisquer que forem os propósitos. Biblicamente, objetos usados e consagrados a demônios não têm poder especial de amaldiçoar alguém. O culto cristão, diferente do paganismo, é conhecido por ser simples, sendo “[...] feito com decência e ordem” (I Co 14.40)..

Não são os objetos que libertam, medeiam algo ou têm algum poder. O cristão realmente consciente da verdade tem sua segurança e proteção no poder do seu salvador. “[...] Sabedoria fora de Cristo é insensatez que condena; retidão fora de Cristo é culpa e condenação; santificação fora de Cristo é imundícia e pecado; redenção fora de Cristo é servidão e escravidão [...]”, afirma Robert Traill (1810, p. 234, nossa tradução). Assim, é necessário reccorer não a objetos e superficialidades. É necessário algo maior e mais profundo, correr para Cristo, assim como diz um belo e antigo hino:

ROCHA
[...]
Nada em minhas mãos eu trago;
Somente à tua cruz eu me agarro:
Nu, fujo a ti para vestir-me;
Desamparado, olho para ti para obter graça;
Imundo, eu para a fonte corro;
Lava-me, salvador, ou eu morro!
[...] (Free, 1867, p. 154-155, nossa tradução)

7. Palhaçada e marketing

Conta-se que um pregador ficou há um bom tempo em uma igreja, e os cultos não ficavam cheios. A certa altura, chegou na cidade um circo. Notando que o circo ficava lotado, em todos os seus espetáculos, o pregador, intrigado, vai até o palhaço e diz: *já tem tempo que estou aqui na cidade, pregando a verdade, e as pessoas não vêm, a igreja não fica cheia, e você, mal chegou na cidade, em pouco tempo conseguiu atrair muitas pessoas e encher o circo*. Diante disso, o palhaço diz: *a questão é que você, ó*

pregador, fala a verdade como se fosse uma mentira, enquanto eu falo a mentira como se ela fosse verdade.

A seguir, ironicamente e no formato de instruções, apresentar-se-ão práticas neopentecostais que marcam igrejas e pregadores dessa linha dita evangélica.

8. Algumas instruções do manual neopentecostal de sobrevivência e controvérsias

a) *Fale mentiras como se elas fossem verdades.* Robson Rodovalho, por exemplo, fundador da *Sara Nossa Terra*, em uma mensagem que não está mais presente no *site* da referida igreja, afirma:

O inimigo respeita quando você levanta a sua mão e diz: ‘Hei! Você não vai trazer maldição pra [sic] minha vida não! Você está pensando que vai trazer doenças hereditárias? Em nome de Jesus, pega a sua bagagem e vai embora!’. Assim, o inimigo te respeita. Por quê? Ele viu o sinal da coroa, o memorial na sua vida! Exerça sua autoridade de coroa. Não abaixe a sua cabeça, não! (Rodovalho, 2010).

Em seus discursos, líderes assim são como o palhaço, colocam tanta convicção e firmeza nas palavras que acabam convencendo e influenciando massas. Exemplo desse tipo de discurso, com um toque mais ofensivo, é visto na figura de Silas Malafaia, que nega ser neopentecostal. Em um *tweet*, de 10 de janeiro de 2022, ele afirma: “Vacinar crianças [contra o coronavírus] é um verdadeiro infanticídio [...]” (Malafaia, 2022). Após pressão das redes, o *tweet* foi deletado pelo *Twitter*.

b) *Exagere bastante ao falar de batalha espiritual.* C. S. Lewis, em um de seus clássicos, *Cartas de um diabo a seu aprendiz*, logo no começo, afirma:

Há dois erros semelhantes, mas opostos que os seres humanos podem cometer quanto aos demônios. Um é não acreditar em sua existência. O outro é acreditar que eles existem e sentir um interesse excessivo e pouco saudável por eles. Os próprios demônios ficam igualmente satisfeitos com ambos os erros, e saúdam o materialista e o mago com a mesma alegria [...] (Lewis, 2011, ix).

O meio neopentecostal tem interesse exagerado em demônios. Em muitas instituições, o diabo ocupa uma posição de maior evidência do que a pessoa de Deus. Eles enfatizam a libertação, a batalha espiritual e os espíritos territoriais. Não há preocupação com temas clássicos da teologia, como justificação, eleição, depravação humana e graça irresistível. Líderes de tal meio usam tais ênfases para demonstrarem

um suposto poder espiritual, de maneira que o crédito venha a ser dado a eles e, assim, consigam obter o tão almejado lucro financeiro (cf. Macedo, 2001; 2021; Soares, 1984; Bitun, 2007; Romeiro, 2005; Oro, 1993; 2005-2006; Mariano, 2005).

c) *Decrete, tenha fé, não duvide (e outros)*. “Uma das propostas principais da maioria de seus pregadores é banir da vida humana a doença, a pobreza e todo tipo de sofrimento [...]” (Romeiro, 2005, p. 88). Não são raros os casos de fiéis que vão a óbito por conta de instruções de líderes que pregam que, se a pessoa não foi curada, é porque lhe faltou fé suficiente ou o decretar a cura (cf. Wimber, 1987). Nos Estados Unidos, por exemplo, Hobart Freeman (1920–1984), que ensinava contra o tratamento médico, morreu vítima de seu próprio ensino.

Antes de sua morte, Freeman foi acusado de ajudar e incitar a morte de uma menina de 15 anos, a qual, segundo um legista local, poderia não ter sofrido tal destino se tivesse sido tratada. Os pais da menina foram condenados por homicídio culposo e sentenciados a dez anos de prisão (Lutes, 1985; MacArthur, 2011). Entre outros casos, relacionados a Freeman, estão, por exemplo: fiéis tentando ressuscitar outros fiéis por meio da oração; mulheres e bebês morrendo por conta da falta de acompanhamento médico antes e depois do nascimento; diabéticos falecendo por pararem de tomar insulina; crianças sofrendo danos de doenças por falta de vacinação, inclusive ficando surdas e cegas (meningite) (88 Deaths, 1984; 25 Die, 1982; 52 Deaths, 1983; Yesteryear, 1974).

Em uma declaração de 11 de março de 2020, Edir Macedo, líder da denominada *Igreja Universal do Reino de Deus*, durante transmissão ao vivo em seu *Facebook*, afirmou que o coronavírus é uma tática de Satanás para causar pânico, e que as pessoas não deveriam se preocupar:

[...] quando as pessoas ficam em dúvida, as pessoas ficam fracas, débeis e suscetíveis a qualquer ventinho. Qualquer ventinho que tiver, é uma gripe, é uma pneumonia para elas. Muitas pessoas estão dando entrada nos hospitais só porque têm medo de pegar o coronavírus. E quando elas vão no (sic) hospital, elas pegam [risadas]. Não temos que temer absolutamente essa maldição que corre pelo mundo, que se chama não coronavírus, mas dúvida [...] (nossa transcrição da *live* deletada; cf. Bronzatto, 2022).

Tempos depois, Macedo acabou sendo internado por conta do vírus (08 de junho de 2020). No próprio site da *Rede Record*, da qual ele é proprietário, é afirmado que “[...] o líder da Igreja Universal fez tratamento com o medicamento cloroquina e está completamente recuperado da doença. Macedo recebeu alta médica nesta sexta-feira

(12) [...]” (R7, 2022). O dizer do dito bispo foi bem diferente das palavras de João Calvino: “[...] Se Deus nos confiou a preservação de nossa vida, nós devemos preservá-la; se ele oferece suprimentos, nós devemos usá-los; se ele nos alerta dos perigos, nós não devemos correr para eles [...]; se ele fornece remédios, nós não devemos negligenciá-los [...]” (Calvin, 2010, I.17.4, nossa tradução; cf. I.17.9).

Se realmente acreditasse no que falou, Macedo deveria proceder em conformidade com o que disse, não se internar nos melhores hospitais do país. A sua verdadeira crença foi revelada por sua prática. Como C. S. Lewis diz:

[...] Você nunca tem consciência do quanto de fato acredita em alguma coisa enquanto a verdade ou a falsidade dessa coisa não se torna uma questão de vida ou morte para você. É fácil dizer que você acredita que uma corda seja forte e segura, enquanto a está usando apenas para amarrar uma caixa; mas imagine que deva pendurar-se nessa corda sobre um precipício. Será que não iria primeiro descobrir o quanto na verdade confia nela? [...] Apenas um perigo verdadeiro põe à prova a realidade de uma crença (Lewis, 2007, p. 45-46).

d) *Tire o texto do seu contexto.* Um texto bastante usado pelos falsos profetas da prosperidade é II Coríntios 8.9: “[...] nosso senhor Jesus [...] sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que [...] *vos tornásseis ricos*”. A oferta do dinheiro funciona como moeda de troca e barganha pela bênção de Deus. Cargos na igreja são ocupados por aqueles com empregos bons e vida em ordem.

O conceito da graça parece inexistente na prática. Isso é irônico, por exemplo, para uma entidade que se autodenomina *Igreja Internacional da Graça de Deus*, a qual é liderada por R. R. Soares e traz muitas desgraças sobre a vida de muitas pessoas (Romeiro, 2005). A partir de Gênesis 22, é comum neopentecostais destacarem que Abraão entregou o que lhe era mais caro e difícil (Isaque). Similarmente, dizem eles, fiéis devem sacrificar (ofertar) seus “Isaques”: carro, terreno, dinheiro e imóvel. Por incrível que pareça, líderes neopentecostais ignoram que Deus impediu o sacrifício de Isaque.

Com base em II Coríntios 3.6 (“[...] a letra mata, mas o espírito vivifica”), o meio neopentecostal demonstra desinteresse pelo estudo. Experiência e emoções são colocadas acima da Bíblia e de sua interpretação correta, o que leva a novas heresias. A ênfase no Antigo Testamento gera campanhas famosas: *Campanha dos 318 pastores* (Gn 14.14-16), *Ano de Calebe* (Js 14.7-15), *Jejum de Calebe*, *Jejum dos salmos de*

guerra, Campanha das dez bênçãos de Abraão, e a lista não termina. O texto mais popular é Malaquias 3.10: “Trazei todos os dízimos à casa do tesouro [...]”.

Resumindo, o pensamento neopentecostal gira em torno desses quatro eixos, os quais são interligados. Tratam-se de ideias fortes no meio. Dada a reinvenção constante e grande criatividade existente entre neopentecostais, um pequeno artigo como este não seria suficiente para expor e explanar as ideias que são constantemente inventadas por eles. É complexo sistematizar o pensamento neopentecostal por conta de suas várias linhas de pensamento. Cada grupo escolhe no que acreditar. A melhor maneira, portanto, de caracterizar o pensamento neopentecostal é como *pensamento camaleão*, dado que ele muda de cor e tons segundo a necessidade de sobrevivência.

Referências

25 DIE after church membres renounce medical treatment. **The Courier**, Arizona, v. 100, n. 266, p. 11A, November 24, 1982.

52 DEATHS tied to sect. **The News-Sentinel**, Fort Wayne, May 2, 1983.

88 DEATHS documented in faith-healing sect. **The Fort Scott Tribune**, Kansas, 99th year, n. 251, p. 8, September 26, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALTHAUS, Paul. **The theology of Martin Luther**. Philadelphia: Fortress, 1979.

ANGLADA, Paulo. **Princípio regulador no culto**. São Paulo: PES, 2000.

BITUN, Ricardo. **Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal**. 2007. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BRASIL. Câmara dos deputados. Lei nº 14.057, de 11 de setembro de 2020. 2020. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2020/lei-14057-11-setembro-2020-790631-norma-pl.html>. Acesso em 28 fev. 2022.

BRONZATTO, Thiago. Bispo Edir Macedo é investigado pelo MPF por declaração sobre coronavírus. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/bispo-edir-macedo-e-investigado-pelo-mpf-por-declaracao-sobre-coronavirus/>. Acesso em 1 mar. 2022.

CALVIN, John. **Institutes of the Christian religion**. Translator: Thomas Norton. Bellingham: Logos, 2010. v. 1.

CALVINO, João. **As institutas**: edição clássica. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. v. 1.

CARDOSO, Dario de Araújo. Uma abordagem cristocêntrica para os sermões biográficos. **Fides reformata**, v. 15, n. 1, p. 57-79, 2010.

AZEVEDO JR., Wilson Correia de. **Neopentecostalismo**. 1994. Projeto (Doutorado) – Museu Nacional – UFRJ.

É PROIBIDO pensar. Intérprete: João Alexandre In: *É proibido pensar*. São Paulo: VPC, 2007.

EXAGERADO. Intérprete: Cazuza In: *Exagerado*. Som livre, 1985.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o que lê?** um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica. 3. ed. São Paulo: Vida nova, 2011.

FREE church of England. **The hymn book of the free church of England**. London: Aylott & son, 1867.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil**: da constituinte ao impeachment. 1993. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas.

GONDIM, Ricardo. **O que os evangélicos não falam**: dos negócios à graça, do desencanto à esperança. Viçosa: Ultimato, 2006.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HAGIN, Kenneth E. **Eu creio em visões**. Rio de Janeiro: Graça, 1996.

HAGIN, Kenneth E. **Pensamento certo ou errado**. Rio de Janeiro: Graça, 2000.

HAGIN, Kenneth E. **Sermões clássicos**. Rio de Janeiro: Graça, 1992.

HERODOTUS. **Histories**. Oxford: Oxford University, 1998.

HIEBERT, Paul G. Batalha espiritual e cosmovisões. **Revista antropos**, v. 2, p. 39-57, 2008.

HIEBERT, Paul G. Spiritual warfare and worldviews. **Direction**, v. 29, n. 2, p. 114-124, 2000.

JUNGBLUT, Airton Luiz. Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus. **Cadernos de Antropologia**, v. 9, n. 9, p. 45-62, 1992.

LEWIS, C. S. **A anatomia de uma dor**: um luto em observação. São Paulo: Vida, 2007.

LEWIS, C. S. **Cartas de um diabo a seu aprendiz**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LOPES, Augustus Nicodemus. **O que você precisa saber sobre batalha espiritual**. 3. ed. São Paulo: Cultura cristã, 2001.

LOWE, Chuck. **Territorial spirits and world evangelization?** a biblical, historical and missiological critique of strategic-level spiritual warfare. Kent: Mentor, 1998.

LUTES, Chris. Leader's death gives rise to speculation about the future of his haith-healing sect. **Christianity today**, p. 48, jan. 1985.

LUTHER, Martin. Ninety-five theses or Disputation on the power and efficacy of indulgences *In*: GRIMM, Harold J. (Ed.); LEHMANN, Helmut T. (Ed.). **Luther's works**. Philadelphia: Fortress, 1957. v. 31.

LUTHER, Martin. Psalm 90 *In*: PELIKAN, Jaroslav (Ed.). **Luther's works**: selected Psalms II. Saint Louis: Concordia, 1956. v. 13.

MACARTHUR, John. **A verdade sobre o perdão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MACARTHUR, John. **Fogo estranho**: um olhar questionador sobre a operação do Espírito Santo no mundo de hoje. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2015.

MACARTHUR, John. **O caos carismático**. São Paulo: Fiel, 2011.

MACEDO, Edir Bezerra. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? 7. ed. São Paulo: Unipro, 2021.

MACEDO, Edir. **Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Universal, 2001. v. 2.

MALAFIA, Silas. **Twitter**. 2022. Disponível em: <https://twitter.com/PastorMalafaia>. Acesso em: 1 mar. 2022.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MILITÃO, Eduardo. **Igreja ligada a deputado pró-anistia de templos tem R\$ 162 milhões em dívida**. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/04/22/igreja-graca-deputado-david-soares-perdao-divida-impostos-igrejas-bolsonaro.htm>. Acesso em 28 fev. 2022.

ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**, n. 68, p. 319-332, 2005-2006.

ORO, Ari. Pedro. Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual. **Revista eclesiástica brasileira**, v. 53, n. 210, p. 301-323, 1993.

POWLISON, David. **Ídolos do coração e feira das vaidades**. Brasília: Refúgio, 1996.

R7. **Bispo Edir Macedo vence a covid-19 e recebe alta médica em São Paulo**. Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/bispo-edir-macedo-vence-a-covid-19-e-recebe-alta-medica-em-sao-paulo-12062020>. Acesso em 01 mar. 2022.

RODOVALHO, Robson. **Bispo**. Disponível em: <http://www.saranossaterra.com.br/bispo.asp>. Acesso em: 3 dez. 2010.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**: esperanças e frustrações no Brasil. São Paulo: Mundo cristão, 2005.

SOARES, R. R. **Espiritismo**: a magia do engano. Rio de Janeiro: Graça, 1984.

TRAILL, Robert. Sermon XIII *In: The Works of the late reverend Robert Traill*. Edinburgh: J. Ogle, 1810. v. 1.

TRIPP, Paul David. **Instrumentos nas mãos do redentor**: pessoas que precisam ser transformadas ajudando pessoas que precisam de transformação. 2. ed. São Paulo: Nutra, 2012.

WIMBER, John. **Power healing**. San Francisco: Harper & Row, 1987.

YESTERYEAR. **Times Union**, Warsaw, October 24, 1974. Disponível em: <http://yesteryear.clunette.com/150yearspart3.html>. Acesso em: 18 mar. 2022.

RESENHA

STAPLES, Jason A. *The idea of Israel in Second Temple Judaism: A New Theory of People, Exile and Israelite identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

*Raul Victor de Rezende Santana*²⁹⁸

Jason A. Staples é professor assistente no Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos da North Carolina State University, onde leciona sobre literatura bíblica, judaísmo primitivo, origens cristãs, ética, globalismo, conflito e várias perspectivas teóricas no estudo da religião e da sociedade²⁹⁹.

De tempos em tempos, surgem livros no mundo bíblico-teológico-linguístico que são verdadeiros marcos transformadores de paradigmas e dos rumos das pesquisas de determinada disciplina. Definitivamente, *The Idea of Israel in the Second Temple Judaism* de Jason A. Staples é um desses, pois tem o potencial de impactar os estudos nas áreas de Antigo Testamento, Judaísmo do Segundo Templo e Novo Testamento, especialmente em relação evangelhos e às cartas paulinas³⁰⁰. Dada a relevância desta obra, é importante destacar os principais argumentos apresentados por Staples.

Basicamente a tese se divide em duas partes. Primeiro, ele defende que há um grande equívoco no pressuposto das discussões sobre “Israel” e a identidade israelita, o que leva os debates para conclusões igualmente enganosas. Segundo Staples, esse erro comum é a pressuposição acrítica de que “Israel”, “judeu” e “hebreu” são termos intercambiáveis. Por isso, ele expõe como a equivalência entre esses termos é falaciosa. Em seguida, ele constrói sobre o novo paradigma proposto por ele na primeira parte e demonstra que a ideia de “Israel” está associada às expectativas de restauração escatológica ao longo da literatura judaica (p. xviii).

²⁹⁸ Aluno do terceiro ano do Bacharelado em Teologia do Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil (SETECEB). E-mail: raulrezende41@gmail.com

²⁹⁹ Disponível em: <https://www.jasonstaples.com/about/>. Acessado em 21. out. 2024 às 14:00h.

³⁰⁰ Este livro é o produto de uma revisão da primeira parte da magistral tese de doutorado de Staples.

Para defender isso, Staples compôs seu texto, além da excelente introdução, em três partes. A primeira é composta por dois capítulos. No primeiro, ele demonstra que o paradigma comum popularizado por Karl George Kuhn, que defende a ideia de que “Israel” e “judeu” são a mesma coisa, apenas com a diferença de que o primeiro era utilizado entre os de dentro da comunidade, enquanto o segundo, pelos de fora da comunidade num sentido de detração, além de linguisticamente equivocado, tinha origens no antissemitismo de Kuhn. Ao fim, Staples propõe que Israel se refere às tribos do norte ou à nação como um todo, enquanto Judá é apenas um subgrupo de Israel. Deste modo, nem todo israelita é judeu, mas todo judeu é um israelita. O mais impressionante é que os próprios escritores bíblicos e autores de outros textos judaicos fazem essa distinção, porém, de algum modo, isso foi simplesmente ignorado. Ter isso em mente é uma virada de chave quando aplicada aos textos bíblicos, especialmente às promessas de restauração de “Israel” como em Jeremias 31, por exemplo. No segundo capítulo, Staples passa rapidamente por outros israelitas não judeus, como os samaritanos e defende que “hebreu” é um termo linguístico, que se refere aos falantes de línguas semíticas.

Nas partes dois e três, Staples aplica a base construída na primeira parte às promessas de restauração escatológica. Na segunda parte, começando em Deuteronômio, ele passa por boa parte do AT e pelos livros não canônicos de 1 Enoque e os dois livros de Macabeus, demonstrando que YHWH prometeu constante e consistentemente que após a divisão da nação e o(s) exílio(s) de Israel, ao norte e Judá, ao sul, ele reuniria as duas partes novamente num só corpo numa restauração escatológica. Na terceira parte ele continua seu argumento demonstrando que Josefo, Filo, a comunidade por trás dos Manuscritos do Mar Morto, a literatura narrativa do período do segundo templo e a literatura apocalíptica sustentam a mesma visão.

Assim, juntando as peças, a ideia comum é uma vez que israelitas e judeus são equivalentes, e que com o retorno de alguns judeus à terra após o cativeiro, o exílio havia terminado. Porém, Staples demonstra habilidosamente ao longo do livro que essa compreensão é imprecisa. De fato, alguns judeus retornaram da Babilônia, porém, eles não representam todo Israel. Assim, aqueles de Judá, apenas um subsecto de Israel, que retornaram são apenas a vanguarda escatológica da restauração, ou seja, são apenas o ponto de partida, pois Israel ainda permanece no exílio e o estado de júbilo prometido para a nação unificada não se concretizou. Essa incompletude da promessa foi a base

das esperanças de restauração dos judeus no período do Segundo Templo como está registrado em sua literatura.

Em suma, esta é uma obra que desafia e redefine pressupostos há muito enraizados nos estudos sobre Israel, judaísmo e cristianismo primitivo. Sua análise simples, porém provocativa e poderosa nos argumentos, fornece uma base sólida para ler as promessas de restauração escatológica, especialmente nos profetas. Staples mostra convincentemente que o exílio de Israel não foi totalmente terminado com o retorno de alguns judeus, de modo que restauração plena de Israel no *eschaton* ainda não havia se consumado, sendo então o pilar das esperanças do povo. Após esse resumo, é importante destacar alguns motivos que fazem este livro tão relevante e impactante.

A genialidade de Staples está na simplicidade de sua tese, na qual ele propõe uma nova teoria sobre o conceito da identidade de “Israel” e “judeu” conforme desenvolvido nos textos bíblicos e na comunidade judaica posterior. Ele não faz malabarismos textuais para demonstrar algo que só ele viu no texto, mas propõe uma volta ao básico ao redefinir pressupostos do assunto. Na verdade, todo o livro pode ser visto como uma extensa e detalhada correção de paradigmas, através de peso cumulativo dos argumentos fundamentados na análise extensa de fontes primárias. Além disso, a abrangência e as implicações do conteúdo deste livro é notória, pois toca em diversas áreas dos estudos bíblicos. Por exemplo, ele oferece um novo *background* para o estudo do Novo Testamento, especialmente no que diz respeito ao cumprimento das promessas de restauração escatológica em Jesus.

Porém, ainda resta a pergunta: Como Israel será restaurado? Staples deixou a resposta para um segundo volume, baseado na segunda parte de sua tese de doutorado, intitulado *Paul and the resurrection of Israel*, publicado pela mesma editora agora em 2024 que é igualmente primoroso. Certamente *The Idea of Israel in the Second Temple Judaism* será uma leitura proveitosa, desafiadora e instigante.