



HERMENÊUTICA ADVENTISTA



CePLiB

Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica

Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/IAENE







Adenilton Tavares de Aguiar
Jônatas de Mattos Leal
Clacir Virmes Junior
- Organizadores -

HERMENÊUTICA ADVENTISTA

1ª Edição

Cachoeira, BA
Brasil

CePLiB

Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica
Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/IAENE

- 2013 -





Copyright © CePLiB

Centro de Pesquisa em Literatura Bíblica (CePLiB)
Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia

Br 101, Km 197, Estrada de Capoeiruçu
Caixa Postal 18 - Cachoeira, BA, Brasil
CEP: 44300-000
ISBN: 978-85-88818-15-6
IMPRESSO NO BRASIL/Printed in Brasil

1ª Edição, 2013

Organização: Adenilton Tavares de Aguiar
Jônatas de Mattos Leal
Clacir Virmes Junior

Direção Editorial: Adenilton Tavares de Aguiar
Revisores: Edilson Constantino, Adenilton Tavares de Aguiar

Capa: Tarcisio Silva de Oliveira

Diagramação: Makson Castelo Silva

Impressão: Imprensa da Fé

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução total ou parcial, incluindo textos, imagens e desenhos, por qualquer meio, quer por sistemas gráficos, reprográficos, fotográficos, etc., assim como memorização e/ou recuperação parcial, ou inclusão desse trabalho em qualquer sistema ou arquivo de processamento de dados, sem prévia autorização escrita do autor e da editora, sujeitando o infrator as penas da lei disciplinadora da espécie.

Ficha catalográfica elaborada pelo
Bibliotecário Uariton Boaventura CRB 5/1587

H553 Hermenêutica Adventista / organizado por Adenilton Tavares de Aguiar, Jônatas de Mattos Leal e Clacir Virmes Junior. – CePLiB: Cachoeira, 2013

1. Hermenêutica adventista. 2. Bíblia – Exegese. I. Aguiar, Adenilton Tavares de, II. Leal, Jônatas de Mattos. III. Virmes Junior, Clacir..IV. Título.

CDD 220.601





Sumário

PREFÁCIO

Adenilton Tavares de Aguiar..... 7

- CAPÍTULO 1 -

HERMENÊUTICA E MISSIOLOGIA ADVENTISTAS: UM OLHAR SOBRE SEUS PRESSUPOSTOS E METAS

Ailton Artur S. Ribeiro..... 11

- CAPÍTULO 2 -

IMPLICAÇÕES HERMENÊUTICAS DA ACENTUAÇÃO MASSORÉTICA: UM ESTUDO DE CASO EM DANIEL 9:25

Eleazar Domini Silva 31

- CAPÍTULO 3 -

COMO ENTENDER 2 SAMUEL 24:1 UMA SUGESTÃO BASEADA NA REVELAÇÃO PROGRESSIVA

Jeová Luiz Alberto de Andrade..... 67

- CAPÍTULO 4 -

HERMENÊUTICA, CRÍTICA TEXTUAL, CÂNON E DOCTRINA: UM ESTUDO DE CASO EM MARCOS 16

Clacir Virmes Junior..... 85

- CAPÍTULO 5 -

UMA BREVE AVALIAÇÃO ADVENTISTA SOBRE A HERMENÊUTICA GADAMERIANA

Jônatas de Mattos Leal..... 101





-CAPÍTULO 6-

O CONCEITO ADVENTISTA DE EXPIAÇÃO: NOTAS SOBRE A HERMENÊUTICA DA SALVAÇÃO

Jônatas de Mattos Leal \ Everton Santos 117

-CAPÍTULO 7-

AS DIMENSÕES PROFÉTICAS DAS CARTAS ÀS SETE IGREJAS E A HERMENÊUTICA ADVENTISTA

Adenilton Tavares de Aguiar \ Edivandro de Paula Castro..... 141

-CAPÍTULO 8-

"A ALMA QUE PECAR, ESTA MORRERÁ": O ESTADO DO HOMEM NA MORTE E A HERMENÊUTICA ADVENTISTA

Adenilton Tavares de Aguiar \ Diego Rafael da Silva Barros..... 179

-CAPÍTULO 9-

RESTRICÕES A 1929 COMO DATA INICIAL PARA A PROFECIA DO OITAVO REI DE APOCALIPSE 17

Demóstenes Neves da Silva..... 199

POSFÁCIO

Jônatas de Mattos Leal..... 215





Prefácio

A contemporaneidade se encontra mergulhada num mar de relativismo. A maneira de se enxergar o mundo, a religião, a política e mesmo a Bíblia assumiu um status de tal idiosincrasia que, como afirmou James Sire¹, seria o caso de dizer que o número de cosmovisões coincide com o número de habitantes no planeta. Pode parecer exagero uma afirmação como essa, mas o fato é que nunca foi tão verdadeira a asseveração popular: “cada cabeça, um mundo”.

Pluralidade da verdade, morte da razão, defesa do inclusivismo, exacerbada relativização do certo e errado são bandeiras levantadas pelo assim dizer pós-modernismo². Uma hermenêutica pós-moderna, portanto, abre espaço para uma pluralidade de interpretações, cujos meandros alcançam o ponto em que uma questão se torna inevitável: “Há um significado neste texto?”³.

De fato, conforme afirma o livro *The unique Christ in our pluralistic world*, vivemos num mundo plural: diferentes culturas, diferentes línguas, diferentes pontos de vista, diferentes vieses, diferentes códigos morais, diferentes sistemas científicos e religiões⁴. Não obstante, nos perguntamos se essas dessemelhanças configuram razão suficiente para justificar o relativismo que se tornou palco das discussões acadêmicas e não acadêmicas a respeito da interpretação bíblica.



O teólogo e filósofo William Craig⁵ considera uma falácia a interpretação que se fez da cultura atual. Ele afirma que

A ideia de que vivemos numa cultura pós-moderna é um mito. Aliás, uma cultura pós-moderna é impossível; ela é completamente inabitável. Ninguém é pós-moderno quando o assunto é ler a bula de um remédio em contraste com a bula de um veneno de rato. Se você está com dor de cabeça, é melhor acreditar que textos têm significado objetivo!

A forma como a hermenêutica adventista se debruça sobre o texto bíblico leva em consideração o pressuposto suscitado por Craig na citação acima: textos têm significado objetivo, sobretudo a Bíblia. Não apenas isto, a hermenêutica adventista confirma os princípios defendidos pela Reforma Protestante: *Sola Scriptura* (somente a Escritura), *Tota Scriptura* (toda a Escritura) e *Prima Scriptura* (primeiro a Escritura). Desse modo, a Bíblia é vista como a autoridade final e, portanto, não está sujeita ao criticismo; a intervenção divina na história é aceita como realidade constante; acredita-se na unidade fundamental das Escrituras e que, assim, elas apresentam uma coerência interna.

Richard Davidson⁶ apresenta cinco regras simples para interpretação bíblica, baseadas no método histórico-gramatical e adotadas pelos pioneiros adventistas. Segundo ele, ao seguir esses princípios, “a Igreja Adventista do Sétimo Dia ratifica a hermenêutica dos escritores bíblicos, de Antioquia e da Reforma. Rejeita o método alegórico de Alexandria e do catolicismo medieval, bem como o Método Crítico-Histórico do Iluminismo racionalista e seus desdobramentos posteriores”. Assim, este livro surge sob a égide da necessidade de um estudo mais cuidadoso da Bíblia e suas doutrinas, alinhado com essa posição hermenêutica adventista. Conforme mencionou Alberto Timm⁷, o nosso interesse não deve estar em Cristo sem as suas doutrinas e “nem nas doutrinas sem Cristo, mas em Cristo com as suas doutrinas. Em outras palavras, jamais deveríamos transformar o relacionamento com Cristo num substituto às verdades bíblicas, e nem enaltecer as verdades bíblicas em detrimento do relacionamento com Ele”. Os capítulos contidos neste livro partem dessa premissa básica: ao mesmo tempo em que enaltecem os ensinamentos bíblicos, conforme apreendidos a partir do



método histórico-gramatical, não prescindem da urgência de um relacionamento mais profundo com a pessoa de Cristo.

Que este livro desenvolva uma fé mais piedosa, um amor mais constante, uma confiança mais sólida, um conhecimento mais íntimo de Deus e de Sua Palavra e uma esperança que jamais se abale, é o meu mais sincero desejo.

ADENILTON TAVARES DE AGUIAR
Professor de Grego e Novo Testamento no SALT/IAENE
O Editor



¹ SIRE, J. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. São Paulo: Hagnos, 2009.

² LOPES, Augustus Nicodemus. **A Bíblia e seus intérpretes**: uma breve história da interpretação. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

³ VANHOOSER, Kevin J. **Há um significado neste texto?**: interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida Acadêmica, 2010.

⁴ RO, B. R. **The unique Christ in our pluralistic world**. Seoul: World Evangelical Fellowship Theological Commission, 2000.

⁵ CRAIG, William. **Apologética contemporânea**: a veracidade da fé cristã. São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 18.

⁶ DAVIDSON, Richard. Interpretação bíblica. In: DORNELES, Vanderlei (Ed.) **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 110-111.

⁷ TIMM, Alberto. "Podemos ainda ser considerados o povo da Bíblia?". In: **Revista Adventista**, junho/2001, Casa Publicadora Brasileira, Tatuí, SP, p. 14-16.







Capítulo 1

*H*ermenêutica e missiologia adventistas: um olhar sobre seus pressupostos e metas

Ailton Artur S. Ribeiro*

* Pastor Distrital na Associação Amazônia Ocidental e Mestrando em Teologia pelo SALT/BA - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Email: <aifupascv@hotmail.com>.





A hermenêutica bíblica como ciência de interpretação de textos bíblicos,¹ que investiga e provê melhores ferramentas para interpretar os escritos sagrados, os quais estão inseridos em seu contexto, cultura, geografia e povo, deve estar na base de toda ação levada a cabo por qualquer cristão que considera seriamente a Bíblia como regra de fé e prática. Sendo assim, uma hermenêutica séria, que emerge total e profundamente da palavra de Deus, deve nortear as sistematizações teológicas, doutrinárias e litúrgicas; conseqüentemente, a missiologia² e a missão da igreja como um todo.³

Nesse âmbito, mais precisamente, se considera o papel da hermenêutica bíblica na realização da missão, quer na sua esfera teórica (missiologia), quanto na sua vertente prática (ação missionária). Tal relação se propõe a certificar-se de que a ação missionária praticada pela comunidade cristã está dentro dos princípios e normas bíblicas, considerando os seus pressupostos epistemológicos, axiológicos, éticos e do ponto de vista da





antropologia bíblica.

Dentro desta temática, destaca-se um dos assuntos mais abordados pelos missiólogos de todas as épocas, a grande comissão de Mateus 28:18-20. A comissão do ide, com o desdobramento do batizar e ensinar, bem como do imperativo do fazer discípulos, está na base da missão da igreja ao evangelizar o mundo. De acordo com Merklin,⁴ a “igreja tem uma obrigação profética de revelar ao mundo a glória de Deus. Esta é a primeira missão dada ao povo remanescente de Deus.” Revelar a glória de Deus, de acordo com Jesus em João 17, é fazer Deus ser conhecido, amado e seguido pelos homens. É salvar do pecado e restaurar no homem a imagem de Deus (Jo 17:3-10; 22-26). Desde modo, tanto a teologia, por mais teórica que seja, e a ação missionária, por mais prática que seja, ambas precisam colaborar para que esse ideal bíblico, a salvação de pessoas, seja alcançado. Embora Mateus 28:18-20 não contenha na sua fraseologia o maior ideal do cristianismo que é salvar pessoas, este princípio se encontra implícito nas três subdivisões do batizar, ensinar e fazer discípulos.

Para a satisfação de tal ideal a teologia bíblica, acessível através de uma hermenêutica séria, e a missiologia precisam andar de mãos dadas. Um suposto antagonismo entre ambos em nada colabora com os seus objetivos e pressupostos. Ademais, prejudica o avanço da missão confiada por Cristo à sua igreja. Segundo Kuhn⁵, a “grande razão da teologia e da missão é demonstrar em palavras e ações, na teoria e na prática, o evangelho eterno (Ap 14)”. Este evangelho eterno não é nem desequilibrado nem deficitário, ele é completo. Está balanceado pela “teologia com uma missão e a missão com uma teologia, *ambas fundamentadas na Bíblia*, tendo como objetivo supremo a salvação do maior número possível de seres humanos”.⁶

A pertinência de estudar a relação de dependência entre o tema da missiologia e da hermenêutica bíblica dentro de um contexto adventista é o fato de seus pressupostos e objetivos coincidirem em um fim comum. Os seguintes tópicos são partes comuns que compõem o escopo principal destas duas áreas distintas e ao mesmo tempo, interdependentes. Tanto a hermenêutica bíblica



como a missiologia devem ter (1) a sua base firmada na Bíblia como revelação divina para a salvação da raça humana; (2) o homem como seu agente investigador, aquele que estuda e recebe ajuda do alto para interpretar do modo mais fiel possível; (3) uma intermediação do Espírito Santo no processo de revelação, inspiração e iluminação; (4) com o principal objetivo de salvar e redimir o ser humano caído e alienado de Deus.

O escopo de salvação como razão prima de toda teologia e prática missionárias, é um consenso entre os que entendem tanto da teologia bíblica quanto da aplicada. De acordo com Osborne,⁷ toda teologia, sistematização e estudo de um ensinamento bíblico deve desembocar na proclamação da mensagem de esperança e salvação; em outras palavras, toda teologia deve contribuir, de uma forma ou de outra, no cumprimento da missão salvífica da igreja.

O presente artigo não se propõe a aprofundar-se nas peculiaridades teóricas de cada uma das disciplinas em questão (hermenêutica e missiologia), nem em tentar resolver os possíveis contrapontos existentes no meio dos teóricos e teólogos relativamente ao escopo, conceito e abrangência delas. Pelo contrário, pretende-se mostrar a relação de dependência da missiologia em relação a uma hermenêutica bíblica séria, e por sua vez, como esta hermenêutica precisa estar fundamentada na Bíblia, considerando e respeitando os seus limites textuais de interpretação. Para tal, analisaremos (1) os pressupostos fundamentais da hermenêutica adventista; (2) os limites na interpretação e aplicação de textos bíblicos no contexto da missão; (3) o papel da hermenêutica na seletividade de projetos de missão; e (4) o papel da hermenêutica como fonte de respostas a avaliações e processos avaliativos em contextos missiológicos.

Desta forma, pretende-se mostrar o papel da hermenêutica na teorização e realização da missão. Subordinando as duas vertentes da missão que são interdependentes, a saber, a teoria e a prática, ao crivo das instruções bíblicas extraídas através de uma hermenêutica séria e que não distorce o verdadeiro sentido e propósito da revelação. Mostrar que tanto a teoria quanto a prática missiológicas podem ser fundamentadas nas escrituras sagradas, quer por referências a modelos bíblicos, como, principalmente, pelos princípios divinos



ali revelados.

PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA HERMENÊUTICA ADVENTISTA

A hermenêutica, em termos gerais, é uma disciplina que estuda a interpretação de textos. De acordo com Croato (1994, p. 11-14), a hermenêutica pode ser compreendida historicamente em três fases: (1) Filo de Alexandria (séc. I a.C.), “pelo esforço para compreender o problema da linguagem e interpretar as tradições hebreias de um ponto de vista grego”; (2) a Idade Média, “época das discussões sobre os sentidos das escrituras – literal, alegórico, moral e escatológico”; e (3) era moderna, caracterizada pela mistura da filosofia no campo hermenêutico “iniciando com Schleiermacher (1800), Dithley (1900), passando por Gadamer e posteriormente com Bultmann e a expansão pós-bultmaniana”.

A hermenêutica bíblica é um tema bem amplo, definido, na maioria das vezes com maiores tendências etimológicas;⁸ quando não, entende-se como sendo a ciência da interpretação de textos bíblicos. Dentro deste amplo tema se destacam as distintas escolas ou métodos de interpretação. Os mais conhecidos são a interpretação alegórica (além da literal – Filo de Alexandria), a alta crítica (iluminismo) e o método gramático-histórico de interpretação (Reforma protestante). A hermenêutica adventista segue o método gramático-histórico de interpretação, com suas raízes provenientes da reforma protestante.⁹

De acordo com Davidson,¹⁰ “a igreja adventista ratifica a hermenêutica dos escritores bíblicos, de Antioquia e da reforma. Rejeita o método alegórico de Alexandria e do catolicismo medieval, bem como do método crítico-histórico do iluminismo racionalista e seus desdobramentos posteriores.” É a partir deste pressuposto, que emerge totalmente das Escrituras Sagradas, que a Igreja Adventista do Sétimo Dia desenvolve e constrói a sua (1) Filosofia Organizacional; (2) Teologia; (3) Missiologia; e (4) Metodologia de Missão.



UMA HERANÇA DA REFORMA

A hermenêutica Adventista tem suas raízes na reforma protestante, com seus princípios de interpretação, (1) *sola scriptura*; (2) *sola fide*; (3) *sola gratia*; (4) *scriptura sui ypsisinterpres*; e (5) *totascriptura*.¹¹

De acordo com Davidson,¹² “no espírito dos reformadores, os adventistas do sétimo dia buscam continuamente fundamentar todas as suas pressuposições e seus princípios de interpretação, fé e prática, sobre a autoridade absoluta da infalível Palavra de Deus”. Tais pressupostos, acrescidos da maneira peculiar em que Guilherme Miller estudava os temas bíblicos, comparando um texto com outro (a escritura é clara e se explica a si mesma), proporciona à hermenêutica adventista um pequeno diferencial no campo da interpretação bíblica.

Sendo assim, esse tripé que compõe a essência do trabalho da igreja enquanto instituição de propagação do reino de Deus sobre a terra e de preparação da humanidade para receber o reino vindouro, a saber, a teologia bíblica, a missiologia e a metodologia de missão precisam ter a Bíblia como referencial, tendo acesso à sua revelação por meio de uma hermenêutica confiável, a partir da qual sistematiza a sua teologia e desenvolve seus métodos e estratégias para cumprir a missão a ela comissionada por Jesus Cristo (cf. ilustração no apêndice A).

Uma vez ratificado o ideal de que a missiologia precisa estar fundamentada nas Escrituras Sagradas, ela precisa considerar da mesma forma, em sua prática missionária, a revelação como um todo, principalmente do ponto de vista da antropologia bíblica: que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus para viver eternamente (Gn1:27); caiu em transgressão e carece da glória de Deus (Gn 3:1-10; Rm 3:23); está inserido no grande conflito entre o bem e o mal (Gn 3:15; Ap 12:7-9); tem inclinação para o pecado (Rm 7:14, 18); a sua mente está corrompida e alienada de Deus, pois este está em rebelião contra Deus (Tt 1:15; 1Tm 6:5); esforços precisam ser feitos a fim de que seja restaurado nele a imagem de Deus perdida por ocasião da queda (Pv 4:18; 1Co 3:18); necessita de um salvador



e da salvação que este oferece (Is 53:6;Jo 4:42); precisa ser preparado para encontrar-se com Jesus e ter a vida eterna (1Pe 3:15).

Do ponto de vista da missiologia, considerar que Jesus confiou essa missão à sua igreja instituição e seus membros (Mt 28: 18-20) e que essa missão será cumprida mediante o poder, apoio e supervisão do Espírito Santo (At 1:8;Jo 14:25-26).

LIMITES NA INTERPRETAÇÃO E APLICAÇÃO DE TEXTOS BÍBLICOS NO CONTEXTO DA MISSÃO

Uma vez que aceitamos que toda e verdadeira missão precisa estar fundamentada nas Escrituras Sagradas e que a hermenêutica e a missiologia estão intimamente ligadas numa relação de dependência para a proclamação da mensagem e a consequente salvação de pessoas, entendemos que a missão da igreja precisa considerar os pressupostos e regras hermenêuticas tanto na sua sistematização como na sua aplicabilidade.

Sendo assim, uma das contribuições da hermenêutica bíblica para o campo da missiologia é evitar que o texto bíblico seja tirado fora de seu contexto e propósito com o fim justificar determinada ação missionária ou fundamentar supostos projetos e empreendimentos de missão que não estão em conformidade com os princípios gerais da revelação divina. Por exemplo: o portal de notícias G1, no dia 07 de julho de 2012, noticiou que um pastor promoveu lutas de MMA¹³ em sua igreja com o fim de atrair os jovens para o evangelho. Aparentemente tal ação estava enquadrada no famoso texto de Paulo que diz: “Fiz-me fraco para com os fracos, com o fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, com o fim de, por todos os modos, salvar alguns” (1Co 9:22). Quando, porém, passa pelo crivo da hermenêutica bíblica, considerando a violência e agressividade da ação promovida, primeiramente se considera que viola as instruções bíblicas com respeito à proteção e conservação do corpo humano como o templo do Espírito Santo (1Co 9:13); incentiva a violência e agressividade (Ml 2:16; Jr 22:3); não condiz com o princípio eterno de amor para com o próximo (Lc 10:27; Mt 7:12); e distorce o sentido do evangelho que é o amor e entrega do Filho de Deus para a salvação eterna (Jo 3:16; 13:35).



Como os lutadores sentiriam amor em seus corações enquanto recebem e dão murros e ponta pés no rosto um do outro? Como Jesus e as pessoas que o seguem podem promover algo do tipo?

Tendo em conta a periculosidade de se distorcer o verdadeiro sentido do texto bíblico na aplicabilidade do mesmo em contexto de missão, a hermenêutica se torna um aliado fiel para que a missão confiada por Cristo à igreja seja cumprida cabal e eficazmente. O texto bíblico precisa esclarecer questões como: (1) qual é a minha missão? – comissionamento; (2) qual a razão dessa missão? – motivação; (3) o que devo pregar? – conteúdo; (4) a quem devo pregar? – alvo; (5) onde devo pregar? – abrangência; (6) como devo pregar? – estratégia; (7) qual o objetivo maior da minha pregação? – meta; (8) o que devo fazer depois de pregar? – manutenção e continuidade. Tais questionamentos não encontram suas respostas unicamente em Mateus 28:19-20 ou Mateus 9:35-38, porém, em toda a Bíblia. A hermenêutica é a ferramenta que, auxiliado e intermediado pelo Espírito Santo, o homem tem à sua disposição para ter acesso a estas respostas reveladas na palavra de Deus (cf. ilustração no Apêndice B).

Portanto, a aplicabilidade de um texto bíblico depende da sua interpretação teológica e do propósito inicial que foi revelado. De acordo com Davidson¹⁴, “embora a revelação bíblica seja relevante para todos os tempos e culturas, ela foi também direcionada para uma cultura e um tempo particular. Assim, tempo e lugar devem ser considerados no contexto da aplicação”. Além de tempo e lugar, outros princípios hermenêuticos também precisam ser considerados no processo da sistematização e da prática missiológicas, a saber: (1) texto e tradução; (2) contexto histórico; (3) significado teológico; (4) propósito e significado originais; e (5) possibilidades de aplicação contemporânea.

A HERMENÊUTICA E A SELETIVIDADE DE PROJETOS DE MISSÃO

Numa época em que inúmeros projetos são elaborados a cada dia como fruto de vários estudos e pesquisas para o alcance do homem pós-moderno, a autoridade bíblica precisa ser reconfirmada



acima de qualquer ação levada a cabo pelo corpo de Cristo. De acordo com Alomía,¹⁵ a verdadeira hermenêutica vai além da tradição humana e considera que existe algo muito mais profundo nas Escrituras do que meramente a exegese pode descobrir. O papel do Espírito Santo é de extrema importância para tal compreensão. Porém, um questionamento fica no ar: como confiar na iluminação do Espírito Santo, quando a experiência com o mesmo tem sido levado para um campo do “emocionalismo”, no qual, na maioria das vezes, o interesse individual sobrepõe o interesse divino? Em outras palavras, os objetivos pessoais são mais importantes e os fins acabam por justificar os meios.

Se pretendo ter a minha igreja cheia, ainda que os membros estejam longe de Jesus, não importa. Eu preciso encontrar algo na Bíblia que fundamente e apoie a minha pretensão egocêntrica. Tal concepção e falta de responsabilidade para com a autoridade bíblica no contexto de missão tem causado muito dano à missão da igreja, enquanto muitos pastores questionam o poder do Espírito Santo nas igrejas adventistas porque muitos não se encontram superlotadas como muitas das igrejas emergentes da contemporaneidade. A respeito disso, Plenc¹⁶ afirma: “muitos estão preocupados com a tendência pós-modernista de colocar a verdade sob suspeita assim como a ideia reconstrucionista, que não está preocupada com a interpretação correta do texto bíblico, mas com a experiência e as preferências dos leitores”.

Nesse contexto, a hermenêutica bíblica serve de filtro na realização da missão, bem como no desenvolvimento e adaptação de projetos de missão para o avanço evangelístico da igreja. Para Bosch¹⁷ esta ideia não é tão verdadeira assim. Ele declara que

a Bíblia não deve ser tratada como um depósito de verdades às quais poderíamos recorrer aleatoriamente. Não há ‘leis de missão’ imutáveis e objetivamente corretas às quais a exegese da Escritura nos daria acesso e que nos proporcionariam esquemas que pudéssemos aplicar em cada situação. [...] A missão da igreja é executada entre a providência divina e a confusão humana.

Bosch tem razão de certa forma, no tocante à ideia que muitos possuem ao imaginar que um projeto de missão só tem respaldo



bíblico se for “um modelo bíblico adaptado”. Em outras palavras, um projeto é confiável na medida em que um modelo semelhante foi feito por Jesus ou por algum personagem da Bíblia. Tal concepção talvez seja um dos grandes erros de muitos missiólogos e pastores adventistas. Pensar a missiologia desta maneira faz com que se incorra em dois erros graves: (1) que se limite a prática missiológica da igreja unicamente a modelos bíblicos realizados num contexto, geografia e tempo diferentes; ou (2) que, para desencargo de consciência e alívio de críticas, se distorça o significado e propósito do texto bíblico para que projetos com fins alheios às Escrituras pareçam semelhantes aos modelos realizados na Bíblia. Ambos os extremos não condizem com os fundamentos bíblicos de missão.

Por outro lado, Bosch ao se referir à Bíblia como não sendo “um depósito de verdades que se possa recorrer aleatoriamente” no contexto de missão, fala a respeito de modelos de missão prontos e exatos para todas as circunstâncias e demandas que a igreja enfrenta. Por outro lado, podemos dizer que a Bíblia é sim um depósito de verdades que todos os missiólogos, pastores e leigos podem recorrer tanto na sistematização quanto na prática missiológicas, à medida que conseguirmos estar livres do pré-conceito de que todos os projetos precisam basear-se em modelos Bíblicos. Eles precisam estar baseados na Bíblia, não unicamente em seus modelos, mas principalmente em seus princípios divinos, universais e eternos.

No contexto da Igreja Adventista do Sétimo Dia, uma igreja que realiza a sua missão por três razões básicas: (1) por referência bíblica – Jesus ou algum personagem bíblico realizou; (2) por orientação profética – Ellen G. White; e (3) porque algo funcionou ou funciona em algum lugar e despertou a nossa atenção – estratégia, funcionalidade, resultados; faz-se necessário reforçar a autoridade bíblica como um filtro para a realização da missão. Um filtro para (1) projetos de missão vindos de outras denominações; (2) projetos de missão desenvolvidos em outras áreas de conhecimento; (3) projetos “modernos” que visam atingir fins ou grupos específicos.

Atuar como um filtro não é atrasar a missão ou não gostar de salvação de almas. Pelo contrário, é evitar que (1) a igreja empreenda projetos os quais os fins justificam os meios; (2) evitar práticas



missionárias as quais o escopo de salvar esteja em segundo plano e os pressupostos bíblicos/antropológicos são ignorados. Se esse ideal se concretizar, se essa união entre a hermenêutica e a missiologia funcionar cabalmente no meio de nossos teólogos, missiólogos, evangelistas, pastores e leigos, a igreja terá uma missão coerente com o escopo bíblico de buscar e salvar o perdido e abreviar a volta de Jesus.

Assim a Bíblia, no crivo da hermenêutica bíblica, deve ser a autoridade máxima para interpretar textos de ampla abrangência e significado como esse de Ellen G. White: “Necessitam-se homens que orem a Deus pedindo sabedoria, e que, sob a guia de Deus, introduzam nova vida nos velhos métodos de trabalho e possam imaginar novos planos e novos métodos para despertar o interesse dos membros da igreja e alcançar os homens e mulheres do mundo”.¹⁸

Pode-se, dentro do contorno desse texto, questionar qual o limite para “imaginar novos planos” e “introduzir nova vida aos velhos métodos?” Obviamente não deve limitar-se ao relativismo de cada ser humano e muito menos ao significado que cada um isoladamente queira atribuir-lhe. O padrão ou referência deve ser sempre a revelação divina assim como exposta na Bíblia. Como diz Plenc¹⁹ “a Bíblia é o padrão para auxiliar todo movimento que surge nestes tempos intrigantes da história da igreja”. Ou como afirma Rode²⁰ “qualquer método missionário que não estiver centralizado na teologia é mera antropologia”.

Concluindo, no contexto de missão, a Bíblia precisa ser a referência para (1) o que se pode fazer; (2) o que não se pode fazer; e (3) o que pode e dá para ser adaptado e aplicado de outra maneira ou em circunstâncias diferentes. Por outro lado, o fato da referência se fundamentar na Bíblia não deve ser pretexto para que não haja estudos, pesquisas e experimentos no campo da missiologia. Isso tudo é feito com “ordem e decência” (1Co 14:44), “julgando todas as coisas e retendo o bem” (1Ts 5:21), auxiliado pelo Espírito Santo e por uma hermenêutica bíblica séria e confiável.



A HERMENÊUTICA E A AVALIAÇÃO DE PROJETOS DE MISSÃO

A avaliação é uma etapa fundamental em qualquer empreendimento ou projeto que ambiciona o crescimento. Com a igreja não é diferente, principalmente no contexto da pregação do evangelho. Ela objetiva pregar o evangelho e crescer tanto na dimensão geográfica como humana. Crescendo como organização, enquanto estrutura, e como movimento profético mundial no contexto do cumprimento da missão. Para tal fim, a avaliação desempenha um papel importantíssimo como uma ferramenta para medir o que está ou não coerente com os fundamentos bíblicos; questionar se os métodos empregados satisfazem o ideal bíblico; averiguar se os objetivos traçados estão sendo alcançados; se os resultados cumprem o escopo bíblico de salvar o perdido etc.

Um exemplo disso é encontrado na declaração do Pr. Cléber Gonsalves quando questionado a respeito dos desafios do crescimento de igreja em grandes centros urbanos:

A vida urbana pode ser vista e compreendida com uma 'incubadora ideal' para o crescimento das raízes pós-modernas. Em relação ao evangelismo, a natureza pluralista da vida urbana nos leva a considerar cada contexto, para assim desenvolver metodologias que sejam culturalmente relevantes e teologicamente corretas. Para tanto, é essencial que haja uma mudança de paradigma: de uma missão centrada na igreja para uma igreja centrada na missão.

Na declaração acima, algumas frases se destacam, nomeadamente (1) "considerar cada contexto" – demanda estudos e pesquisas; (2) "desenvolver metodologias culturalmente relevantes e teologicamente corretas" – demanda estratégias e ações como respostas aos dados encontrados no processo avaliativo. Esta avaliação em termos gerais, após os planejamentos iniciais, se dá em três etapas. Primeiramente uma avaliação diagnóstica para saber o que o público alvo valoriza e eventualmente esperaria do projeto, em contraste com o que o projeto pode oferecer para o público alvo. Segundo, avaliar durante o processo, averiguando se na prática estão sendo cumpridos os objetivos traçados inicialmente. E finalmente, no término do projeto, avaliar os pontos que precisam ser corrigidos,



adaptados, melhorados ou até repensados. Nesta questão a hermenêutica bíblica desempenha uma função primordial.

Um exemplo disso foi o trabalho que realizamos como requisito de conclusão de curso²¹. Entrevistando 70 estudantes que participaram do projeto de plantio de igrejas (projeto Antioquia) do SALT-IAENE em 2010, avaliamos o sucesso da campanha evangelística com base alguns fatores que consideramos importantes, dentro das referências teóricas consultadas na pesquisa. Entre estes fatores estavam o número de batismos, o índice de conservação, a quantidade de membros distribuídos em Pequenos Grupos e o número de igrejas autossustentáveis plantadas. Os gráficos do apêndice C mostram as porcentagens encontradas referentes ao preparo do campo. Quanto mais tempo e esforço foi despendido no preparo do campo, maior foi o número de batismo e o índice de conservação.

Os dados mostraram também que (1) campos com mais sucessos não estavam enquadrados no projeto “Terra de Esperança”; (2) nos campos mais bem sucedidos o pastor distrital se envolveu na campanha de alguma forma; (3) houve mais sucesso nos campos contemplados com projetos sociais; (4) o público mais alcançado é de baixa renda. Estes dados não só informam os estudiosos o que ocorreu, mas pede deles respostas que visem mudar o ocorrido. Nesta formulação de respostas, a hermenêutica bíblica atua como principal meio de busca nas escrituras por possíveis respostas que visam tanto o aprimoramento do que não tem funcionado bem, do repensar de algo que não funcionou, bem como de reforço de algo que tem funcionado razoavelmente bem.

Dentro deste exemplo, poder-se-ia sugerir algumas respostas que correspondem respectivamente com o que os dados da pesquisa mostraram: (1) promover mais estrutura humana e financeira para plantio de igrejas em regiões sem presença adventista; (2) facilitar a agenda para que o pastor distrital possa estar mais disponível no período do evangelismo; (3) procurar parcerias prévias à chegada do evangelista no campo; (4) não estou alcançando todas as classes, o que devo fazer? – diversificar a gama de programação e de produto que o projeto oferece, de modo a alcançar outros públicos.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conclusão que se chega neste presente estudo é de que os pressupostos e metas tanto da hermenêutica quanto da missiologia adventistas, possuem os mesmos fundamentos e partilham de metas e escopos comuns. Portanto, quando existe uma relação de interdependência entre as duas disciplinas em questão (hermenêutica e missiologia), e mútua colaboração entre os agentes humanos que atuam nestas duas esferas, a igreja é quem mais ganha e cresce na perseguição do escopo divino de pregar o evangelho a todo o mundo e abreviar a volta de Jesus.

Assim como declara Kuhn²², “Na perspectiva Bíblica, a missão que recebemos vem a partir da revelação de Deus a nós, de Sua iniciativa de buscar e salvar (Gn 3:9, 15, 21). É uma missão que tem que ver com a revelação (Teologia) que Deus faz de si mesmo, e com a visão adquirida a partir desta revelação. Esta visão da revelação dá sentido, conteúdo e direção à missão. Teologia e missão estão sempre presentes no processo da salvação iniciado pelo Deus que se revela, toma iniciativa, possibilita uma visão e, por misericórdia, dá uma missão”. Em outras palavras, “teologia e missão devem andar de mãos dadas”.

Uma hermenêutica bíblica séria e confiável é uma ferramenta de Deus para ajudar a sua igreja no cumprimento da missão comissionada pelo seu líder, cabeça e fundador Jesus Cristo. Ela desempenha um papel de equilíbrio entre uma teologia sem missão e uma missão sem teologia. Uma teologia sem missão não passa de mera teoria, e uma missão sem teologia não é nada mais que mera estratégia. Porém, se as duas disciplinas andarem juntas, e os seus protagonistas em vez de se repelirem mutuamente, culminarem os seus esforços para o propósito comum de buscar e salvar o perdido, a missão que a igreja tem levado séculos para tentar compreender e cumprir seria bem mais facilmente alcançada.

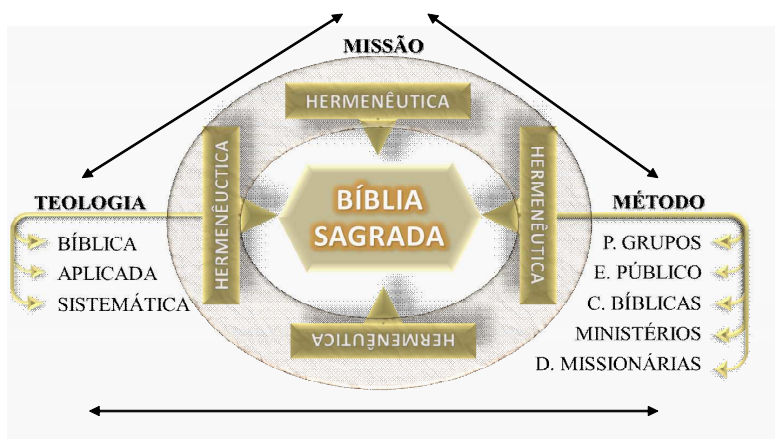
Assim, a hermenêutica daria à missiologia o conteúdo, os princípios e as motivações necessárias para a tarefa de salvar pessoas. Por outro lado, ao tornar acessível a salvação às pessoas, a missiologia daria à hermenêutica a razão maior para a sua existência,



a saber, a proclamação e conseqüente salvação de pessoas. A alegria maior viria, a cada instante em que um novo pecador adentrar aos portais do reino dos céus, e mais completamente quando Jesus aparecer nas nuvens dos céus com poder e muita glória para firmar o seu reino eternamente.

APÊNDICE A

Figura 1: O equilíbrio entre a Teologia (teoria), a Metodologia (prática, estratégia) e a Missão (Ide) da igreja, tendo a sua centralidade na revelação (Bíblia) e o acesso ao seu conteúdo pela hermenêutica Bíblica.



Fonte: O autor.





APÊNDICE B

Figura 2: Aspectos importantes a considerar no processo de teorização e prática missiológicas, partindo do pressuposto da Bíblia como a autoridade máxima no contexto da missão e a acessibilidade ao conteúdo da revelação nela contida através de uma hermenêutica Bíblica séria.

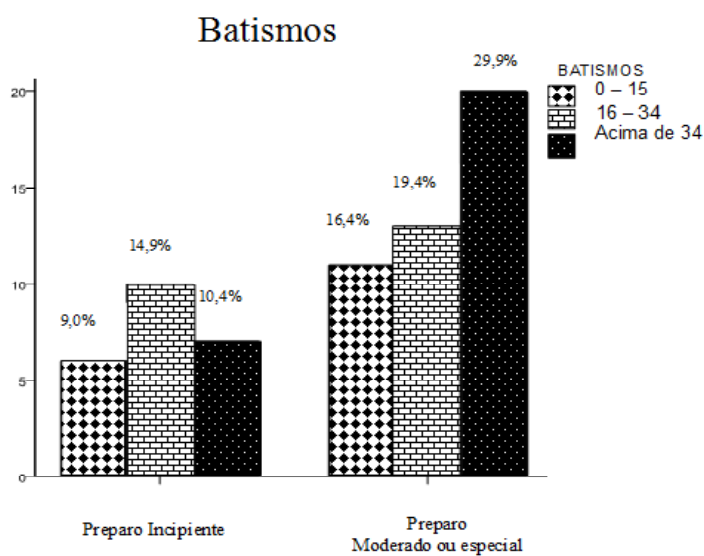


Fonte: O autor, segundo sistematização de respostas baseadas em Mateus 9:35-38 e 28:19-20.



APÊNDICE C

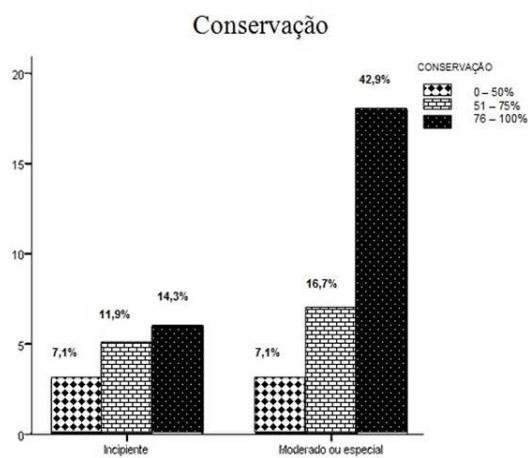
Figura 3: índice de batismos conforme o preparo do campo (incipiente, moderado e especial).



Fonte: Ribeiro, 2011.



Figura 4: Índice de conservação dos recém-batizados conforme o preparo do campo (incipiente, moderado e especial).



Fonte: Ribeiro, 2011.



- ¹ MARTÍNEZ, J. M. **Hermenêutica bíblica**. Barcelona: Editorial Clie, 1984, p. 16.
- ² Disciplina da teologia cristã que “tem a tarefa de manter debaixo de visão, revisão e validação da melhor prática em todas as áreas da obediência missionária”. KIRK, J. Andrew. **O que é missão?** teologia bíblica de missão. Tradução de César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006, p. 39.
- ³ ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DA IASD. Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.
- ⁴ MERKLIN, Lester. In: BAUER, Bruce L. (Ed.). **Journal of Adventist Mission Studies**. Berrien Springs (MI): International Fellowship of Adventist Mission Studies. v. 8, 2008, p. 4.
- ⁵ KUHN, Wagner. In: SOUZA, Elias Brasil de. **Teologia e metodologia da missão**: palestras apresentadas no VIII simpósio bíblico-teológico sul-americano. 2. ed. Cachoeira: CEPLIB, 2011, p. 452.
- ⁶ Idem.
- ⁷ OSBORNE, Grant R.A **espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- ⁸ Etimologicamente deriva do grego hermeneo, que significa: “explicar, traduzir, interpretar”. MARTÍNEZ, J. M. **Hermenêutica bíblica**. Barcelona: Editorial Clie, 1984.
- ⁹ SABUIN, R. A. Historicism: The Adventist Approach? A Response to the Challenges to Historicism. **Journal of Asia Adventist Seminary**, v. 11, n. 2, p. 159-174, 2008.
- ¹⁰ DAVIDSON, Richard M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia**: adventista do sétimo dia. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 111.
- ¹¹ REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as escrituras**: uma abordagem adventista. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.
- ¹² DAVIDSON, Richard M. Interpretação sem distorção. **Ministério**, Tatuí, v. 83, n. 497, nov/dez 2010, p. 26.
- ¹³ Mixed MartialArts – Artes Marciais Mistas
- ¹⁴ DAVIDSON, Richard M. Interpretação sem distorção. **Ministério**, Tatuí, v. 83, n. 497, nov./dez. 2010, p. 26.
- ¹⁵ ALOMÍA, Merling. Some basic hermeneutic principles established by Christ for the exegetes of all centuries. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 10, n. 1-2, p. 475-485, 1999.
- ¹⁶ PLENC, Daniel O. Igrejas emergentes. **Ministério**, v. 84. n. 499, mar./abr. 2012, p. 13-14.
- ¹⁷ BOSCH, David J. **Missão transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. Tradução de Geraldo Korndorfer e Luís M. Sander. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 26.
- ¹⁸ Manuscrito 117, 1907.
- ¹⁹ PLENC, Daniel O. Igrejas emergentes. **Ministério**, v. 84. n. 499, mar./abr. 2012, p. 12.
- ²⁰ RODE, D. A missão no lugar certo: qualquer método que não estiver centralizado na teologia é mera antropologia. **Ministério**, v. 82, n. 485, jan/fev , 2010, p. 23.
- ²¹ RIBEIRO, Ailton Artur da Silva. **Fatores condicionantes de sucesso no evangelismo de plantio de igrejas**: um estudo com estudantes-evangelistas do projeto Antioquia no SALT-IAENE em 2010. 88 f. il. 2011. Monografia (Bacharel em Teologia) – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Cachoeira, BA, 2011.
- ²² KUHN, Wagner. In: SOUZA, Elias Brasil de. **Teologia e metodologia da missão**: palestras apresentadas no VIII simpósio bíblico-teológico sul-americano. 2. ed. Cachoeira: CEPLIB, 2011, p. 448.





Capítulo 2

Implicações hermenêuticas da acentuação massorética: um estudo de caso em Daniel 9:25

Eleazar Domíni Silva*

* Pastor Distrital na Missão Bahia do Sudoeste e Mestrando em Teologia pelo SALT/BA Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Email: <eleazardomini@hotmail.com>.





Dentro dos valores e conceitos da Bíblia, não se descarta a relevância do estudo profético. Este tema sempre foi digno de notoriedade para grandes mentes, como Sir. Isaac Newton,¹ para citar, que escreveu bastante acerca das profecias de Daniel e Apocalipse. Não obstante, para se interpretar as profecias contidas nos livros supracitados, teólogos escolásticos seguem, naturalmente, uma das quatro escolas de interpretação profética, sendo elas: “Preterista, Futurista, Historicista e Idealista”, também conhecida como “Espiritualista”.²

O presente trabalho fundamenta-se na escola historicista de interpretação profética, seguindo os ditames que a regem no que diz respeito a seu contínuo cumprimento das profecias ao longo da história,³ bem como a aplicabilidade do princípio dia-ano para os períodos de tempo das profecias simbólicas, encontradas, por exemplo, em Daniel 9:24-27.⁴

Todavia, o enfoque deste artigo não visa o estudo aprofundado das setenta semanas, mas tem-no na problemática contida em Daniel 9:25, resultante da inserção do diacrítico *'atnah*, acento disjuntivo,



que se apresenta abaixo da expressão “sete semanas”, dando vazão a hipótese de que esta expressão estaria absolutamente separada da que sucede a ela: “Sessenta e duas semanas”.⁵ Roger T. Beckwith⁶ afirma, conforme será apresentado de maneira mais detalhada adiante, que o acento massorético ‘*atnaḥ*, pode ter sido acrescentado propositalmente pelos *nakdanim* (de נִקְדָּן)⁷ (grupo responsável pela inserção dos pontos vocálicos e acentuais aos manuscritos) movidos por um pensamento anti-messiânico.⁸

É dentro desta perspectiva que se faz necessário atinar para um estudo mais acurado da forma pausal, sendo esta mais antiga que os divisores frásicos via sistema acentual⁹, o que pode causar empecilho à teoria de que o ‘*atnaḥ* estaria dividindo as “sete semanas” das “sessenta e duas semanas”, visto que nenhuma forma vocálica-pausal se apresenta no texto em questão.¹⁰ Destarte, usar o diacrítico ‘*atnaḥ* como argumento final para dividir as duas sentenças apresentadas seria apenas ilação.

Mesmo que fosse descartado o minucioso estudo das formas em pausa, que naturalmente contrapõem em algum momento à forma acentual, dando a esta a importância de principal forma de divisão frásica, ainda assim não se poderia afirmar de forma categórica que o ‘*atnaḥ* presente em Daniel 9:25 divide semanticamente as “sete semanas” das “sessenta e duas semanas”, devido às diversas funcionalidades do ‘*atnaḥ* ao longo do AT, podendo esse, apresentar-se até com características comuns a acentos conjuntivos.

Geralmente, as aplicações do ‘*atnaḥ* no Antigo Testamento não se limitam à plena função disjuntiva, mas são delineadas as funções que vão desde total disjuntiva para não disjuntiva. O ‘*atnaḥ* não é usado apenas como um total acento disjuntivo na Bíblia Hebraica. Ao contrário, é usado com uma ampla gama de funções que, em alguns casos, assemelham-se mais a um conjuntivo que um disjuntivo. Assim, não se pode afirmar que a ocorrência de um ‘*atnaḥ* em Daniel 9:25 é uma determinação *de facto* de uma total disjunção.¹¹

A não descartável presença do *vav* conjuntivo, que entre outras funções, pode ser usado como uma partícula que inicia uma oração coordenada, e no texto em questão trata-se de uma oração coordenada sindética aditiva, como também a forma poética como



o texto de Daniel é desenvolvido – visão apresentada por William Shea,¹² – temas que serão mais amplamente discutidos no decorrer deste artigo, corroboram para a impossibilidade de separar as “sete semanas” das “sessenta e duas semanas”.

HISTORICIDADE DOS ACENTOS MASSORÉTICOS

PRECEDENTES HISTÓRICOS DO SISTEMA DE VOCALIZAÇÃO E ACENTUAÇÃO

Apuração de textos por meio de análise crítica, bem como outras atividades que envolvam argúcia literária, já figurava nas antigas culturas egípcias e mesopotâmicas.¹³ Entre os hebreus, סופר (*sopher*) fora o termo aplicado para pessoas específicas que, já no período monárquico, desenvolviam atividades de secretários e escrivães.¹⁴ Entretanto, foi no período pós-exílico que as atividades dos *sopherim*¹⁵ (nome sistematizado para o antigo corpo escribal – plural de *sopher*) foram alcançando importância cada vez mais ascendente. Eles empreenderam uma obra minuciosa, a princípio com Esdras, proeminente entre eles,¹⁶ e representaram uma ordem de escribas que já a partir da existência do segundo Templo com afincos iniciaram o trabalho de apuração e padronização dos manuscritos hebraicos.¹⁷

No período da imponência helenística percebeu-se que o hebraico antigo estava a se extinguir gradualmente coincidindo em aproximada, senão exata, contextualização temporal com o período de formação do cânon veterotestamentário.¹⁸ Simultaneamente a esses acontecimentos, os judeus fizeram uma revisão crítica dos seus textos sagrados e brotou também a necessidade de traduzir estas Escrituras para a língua vernácula daqueles dias: o grego (LXX).¹⁹ É provável que tenha sido nestas circunstâncias, em meio à tamanha difusão literária, que os *sopherim* intensificaram sua obra, desenvolvendo o artifício da contagem de todas as palavras, letras (e possivelmente versículos) em cada manuscrito, conforme eram trabalhados.²⁰ Provavelmente é referindo-se a esta tarefa efetivada que o R. Akiba, o qual contribuiu substancialmente para



a solidificação do texto consonantal,²¹ disse que a massora²² atuava como que uma cerca para a Lei.²³ Estas constatações estatísticas foram inseridas nas MS Finalis de cada livro da Bíblia Massorética.²⁴ Logo, a MS em si – *Tiqqune sopherim* (correções escribais)²⁵ e *Itture sopherim* (omissões escribais)²⁶ dentre outras emendas não muito cogitadas²⁷ – é de origem anterior aos Massoretas propriamente ditos.²⁸

A origem para o surgimento categórico dos Massoretas, no sentido mais específico da palavra, é substancialmente ocultada, dada a acuracidade prioritária da preservação do texto, porquanto não se perspectivava, conforme Page H. Kelley e Daniel S. Mynatt, os “Acadêmicos” que instituíram o sistema de preservação.²⁹ Segundo Yeivin, um tempo consideravelmente provável para este início seria o final do período talmúdico.³⁰

Geralmente tem-se atribuído os anos 500 a 950 d. C., para o surgimento e extensão das atividades destes seletos estudiosos que trabalharam a preservação e transmissão dos textos do AT dando a eles a sua forma final.³¹ Essa obra consistiu na recepção do texto por meio da tradição oral³² – MS – daí o nome massoretas, passada a eles pelos *sopherim*³³. Eles padronizaram e incorporaram, de forma meticulosa³⁴, pontos vocálicos e marcas de acentuação no texto consonantal³⁵, tal como haviam recebido desta tradição oral, visando tanto pronúncia como forma gramatical tão próximo quanto possível de suas formas exatas.³⁶ Esta obra em sua especificidade objetivou, evitar a extinção da pronúncia que estava ameaçada de ser perdida em inteireza no curso do tempo, visto que o Hebraico já era uma língua morta e em seu lugar o Aramaico se colocou completamente como língua falada.³⁷ Perspectivou-se também, solucionar a dificuldade dos falantes de outras línguas (como aramaicos e árabes) que achavam cada vez mais difícil a leitura das Escrituras no seu sistema de pronúncia tradicional.³⁸

O nome *sopherim* passou a ser aplicado de maneira específica, na era em que a MS atingira seu ápice, para aqueles que escreviam o texto consonantal³⁹, enquanto os *nakdanim* (de נקד) inseriram pontos vocálicos e acentos aos manuscritos;⁴⁰ aos massoretas coube a função de adicionar as notas marginais e finais (*MS Parva* e *MS Finalis*). Isto, logicamente, não anulava a possibilidade de dois



ou até mesmo um só indivíduo realizar as três funções. Destarte, estudiosos modernos aplicam o termo “massoretas” de forma genérica referindo-se aos agentes das funções supracitadas.⁴¹

Considerando-se as informações acima mencionadas infere-se que: a prévia existência histórica de especialistas literários (*sopherim*), a fluidez literário-helenística, os artifícios de uso comuns com fins protecionistas de documentos considerados sagrados (contagens de grafemas), as necessidades circunstanciais (caducidade da língua, imprecisão da pronúncia dos manuscritos na liturgia de outras gentes), são fatores que somam-se como indícios históricos de atividades literárias pré-massoréticas que prenunciaram o estado incipiente do sistema diacrítico-massorético que alcançou culminância e aperfeiçoamento a partir do V século com a era propriamente dita dos Massoretas.

FORMA VOCÁLICA PAUSAL X FORMA ACENTUAL

ANÁLISE HISTÓRICO-CRONOLÓGICA DAS UNIDADES LITERÁRIAS

Como a maioria dos assuntos concernentes à história do מ (texto massorético), ao tratar-se do quesito referente ao histórico das unidades literárias, deve-se considerar a carência e obscuridade informacional deste, mantendo cautela para não incorrer-se no risco de se estar orbitando em um campo de meras especulações.⁴²

A versificação hebraico-bíblica tal como se tem hoje convencionado na BHS, reflete, conforme informa a Mishnah, um antigo sistema de versificação que fora em seus primórdios transmitida oralmente: “Aquele que lê a Torah não pode ler menos que três versos” etc. (*Megillah* 4:4). Entretanto, observando-se o texto consonantal percebe-se que a divisão textual mais explícita i.e., patente nos manuscritos, eram os divisores de parágrafos (*Parashot*).⁴³ Estes têm sido consistentemente enfatizados como o mais antigo sistema de divisão textual, anterior mesmo a qualquer indícios de versificação.⁴⁴ Considerando-se que os textos hebraicos não eram escritos como uma *scriptio continua*⁴⁵ mas que, à semelhança da nossa



língua portuguesa, eram marcados por pequenos espaçamentos entre uma palavra e outra, os parágrafos eram definidos como abertos ou fechados via espaçamento entre os vocábulos.⁴⁶ Esta divisão textual paragrafada mais ampla, embora não absolutamente similar ao TM, em sua amplitude já é razoavelmente encontrada nos rolos de Qumrã.⁴⁷ Conforme se segue:

FIGURA 1 – FRAGMENTO DO ROLO DE ISAÍAS



Fonte: Museu de Israel

Volvendo-se, no entanto, a análise para o campo vocálico-acental, realidade similar é inescapável, a carência de informações cronológicas, especialmente no que se refere à tradição tiberiense, geram obstáculos para ilações categorizada.⁴⁸ Referente à origem tardia do surgimento dos grafemas vocálico e acental tem-se a clássica sugestiva pessoal de Elias Levita, esta, contudo, enfática e não dialogável, isolando-os conclusivamente para a era específica dos massoretas, i.e., a partir de 500 d.C.

והא לך דעתי בענין הזה ואחשוב שהנקודות והטעמים:
לא היו קודם עזרא ולא בזמן עזרא ולא אחר עזרא עד חתימת
התלמוד ואינם אלא: ויש לי להכיח זה בראיות ברורות ונכוחות
מעשי ידי בעלי המסורת שקמו אחר כך⁴⁹ .



Contudo, mesmo naquela própria época é sabido não ser este um conceito absolutamente generalizado. Veja-se neste contexto a declaração de R. Yosef Karo que muito provavelmente conhecia a proposição de Elias Levita. Ele é muito transparente em concluir que os acentos foram fixados por Esdras, porém, dúvidas e dificuldades persistiram em meio aos estudiosos sempre que se reportavam a este assunto.⁵⁰ Aqui faz-se imperativo as diversas menções nos comentários bíblicos de Jerônimo (342-420) ao referir que os Judeus não tinham sinais para representação “vocálicas”,⁵¹ testemunho que supostamente tem favorecido a crença de que vogais e acentos massoréticos surgiram e se desenvolveram similarmente.⁵² Contudo é válido observar, conforme o faz Dotan, que ele tem se reportado especificamente às representações vocálicas e não às representações acentuais,⁵³ acerca destes ele simplesmente guarda silêncio. Estas dentre outras observações clarificam a dificuldade de posicionamento, diga-se, inamovível para o assunto.

Comumente se diz que as tradições textuais estiveram a desenvolver-se paralelamente, conceito valendo-se mais precisamente para as tradições palestina e babilônica,⁵⁴ estas sendo rivais autoritativas da tradição tiberiense a qual, em meados do séc. XIII, alcançou hegemonia sobre as outras devido a sua razoabilidade de perfeição textual atingida.⁵⁵

Segundo Aron Dotan a ausência de informações textuais que conduzam os sistemas vocálico-acental tiberiano dum estado gráfico nocional incipiente para o seu devido estágio de perfeição atingida, diferentemente do que ocorre nas tradições palestina e babilônica, é uma evidência de que a tradição textual tiberiense tenha surgido como uma continuação de alguns de seus – palestina e babilônica – antigos grafemas ou mesmo inovação destes.⁵⁶ Se assim o é de fato, o sistema tiberiense apresenta-se como que um conclusivo – ou parcialmente conclusivo – estágio do processo, dir-se-ia, de perfeição evolutiva das três famílias acentuais.⁵⁷

É ainda proposta dele como também de S. Morag⁵⁸ que, embora seja a muito ignorado, os sistemas vocálico-acental devem ser reconhecidos como sistemas de tradições distintas e fixadas ao texto em tempos semelhantemente distintos, sendo os



acentos primordialmente incorporados ao texto.⁵⁹ Por conseguinte, antigos manuscritos palestinos apresentam com frequência marcas de pontuação, embora que de forma assistemática, enquanto que esporadicamente algumas marcas vocálicas, dado que, dentre outros, suporta de forma evidente esta possibilidade.⁶⁰ Segundo E. J. Revell os diacríticos acentuais foram a primeira estrutura grafêmica a se estabilizar logo após o texto consonantal.⁶¹ Revell tem argumentado que a evidência mais antiga para o sistema da acentuação hebraica surge ao compará-los com os espaços de um primitivo texto da LXX (II séc. a.C.), o que proporciona coesão relativamente exata.⁶² Essa coesão aproximada possivelmente deve-se ao fato de que os tradutores septuagínticos foram, a pedido e supervisão de Demétrio Falário bibliotecário de Alexandria,⁶³ 72 judeus que obviamente não só conheciam, mas eram familiarizados tanto com o texto como com suas devidas regras acentuais. Ele sugere a existência de um antigo sistema acentual Siro-Palestino que marcava sintaxe textual de forma muito próxima àquela proposta pelos acentos do מ. Sendo as formas pausais a representação de um mais simples sistema sintático.⁶⁴ Esta visão apresenta-se muito significativa para o estudo do desenvolvimento das unidades literárias, ela sugere razoáveis possibilidades para a existência de estágios em um processo de ascendência nas formas de codificação dos conteúdos frásicos.

Considerando-se a existência do caráter distintivo destas tradições é válido sugerir que esta distinção, substancialmente, favoreça à proposição de que divisões frásicas vocálico-nocional independem dos divisores frásicos via sistema acentual.⁶⁵ Sendo estes por sua vez pós-cedentes à divisão frásica segundo a forma pausal.⁶⁶ O estudo das formas em pausa é o estudo da maneira idiossincrática que uma palavra ou mesmo classe de palavras assumem quando em pausa.⁶⁷

Um período proposto para a transição das regras vocálicas para a acentual como instrumentos regentes das normas e estilos literários de divisão de sentido, – especialmente nos livros poéticos – seria o período que permeava o tempo da tradução de Jerônimo, a maneira como ele dispôs alguns salmos em forma de *esticos*, estes corroborando em mais consistência com a proposição de divisores acentuais que vocálico-pausais.⁶⁸ Argumento adicional



quanto à sustentabilidade deste conceito é o fato de que entre as tradições medievais textuais a sincronia no uso devido da forma pausal sobrepuja à que se constata quando referindo-se tanto às características da vocalização em formas contextuais⁶⁹ quanto a acentuação. Logicamente a maneira de considerar o uso da forma pausal era compartilhada de forma comum, e até um tanto padronizada, nestas tradições textuais referidas.⁷⁰ Veja-se a exemplo disto a seguinte sinopse:

TABELA 1

FORMA PAUSAL	FORMA NÃO PAUSAL
יְשֻׁמְרוּ	יְשֻׁמְרוּ
יְדַרְשׁוּן	יְדַרְשׁוּן
יִלְדֵּךְ	יִלְדֵּךְ
אֶךְ	אֶךְ
נָעַר	נָעַר
אִמְרָתְךָ	אִמְרָתְךָ
יִלְדֵּךְ	יִלְדֵּךְ
דִּבְרֵךְ	דִּבְרֵךְ
לָךְ	לָךְ

Fonte: O autor.

Importante, embora não sendo com muita ênfase quantitativa, são as formas pausais percebidas na *Secunda*⁷¹. A maneira onde elas aparecem demonstra a existência de um padrão lógico de divisão de sentido regido por elas.⁷² Alguns padrões são de sincronia particularmente precisas. Veja-se como segue:



TABELA 2

FORMA PAUSAL	FORMA NÃO PAUSAL
יְשֻׁמְרוּ	יְשֻׁמְרוּ
יְדַרְשׁוּן	יְדַרְשׁוּן
יָלֵךְ	יָלֵךְ

Fonte: O autor.

Estes fenômenos idiossincráticos apresentam-se igualmente na *Secunda* e também nas três respectivas famílias textuais.⁷³

Significativa também é a forma como a Mishnah divide itens numa unidade semântica, sua forma de divisão difere daquela encontrada no texto hebraico segundo a forma pausal, este divide os itens em grupos de dois ou três, enquanto a Mishnah o faz respectivamente ao fim de cada item. Esta distinção divisiva alude ao fato de que as formas pausais no texto hebraico mantêm um sistema de unidades semânticas mais antigo que a convenção divisiva de texto seguida pelos escritores da literatura mishnaica.⁷⁴

Uma análise acurada revelará que as divisões textuais comparadas – vocálica x acentual – nem sempre convergem similarmente⁷⁵, e que formas vocálicas pausais, embora frequentes, não ocorrem necessária e absolutamente com os chamados principais acentos de pausa: *'atnah* prosa e *Olé we yored* poéticos. Veja-se por exemplo Deu. 5:14 onde ela ocorre com *revia* (בְּהִמְתֵּךְ) forma contextual (בְּהִמְתֵּךְ) e ainda em Deu. (וְאִמְתֵּךְ) forma contextual (וְאִמְתֵּךְ), com *legarmeh* em Sal. 25:5 (בְּאִמְתֵּךְ) forma contextual (בְּאִמְתֵּךְ), com *zaqef gadol* em Isa. 65:1. (שְׁאֵלֹי) forma contextual (שְׁאֵלֹי) e até mesmo diversas ocorrências com o conjuntivo *munah*: Deu. 5:14 (וּבִתֵּךְ); em Sal. 3:9 (בְּרִכְתֵּךְ) forma contextual (בְּרִכְתֵּךְ), em Sal. 47:5 (אָהֵב) forma contextual (אָהֵב), em Isa. 49:18 (אֲנִי) forma contextual (אֲנִי), dentre outros.



Em Ezequiel 9:1, uma oração *zaqef* introduz um discurso direto⁷⁶ o que naturalmente não ocorre com forma pausal.⁷⁷

וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי קוֹל גְּדוֹל' לֵאמֹר קְרְבוּ פְקֻדוֹת הָעִיר וְאִישׁ
כָּלִי מִשְׁחָתוֹ בְּיָדוֹ:

Estas observações supracitadas são convergentes à seguinte alusão: as vogais e acentos massoréticos refletem duas tradições grafêmicas distintas, e nesta perspectiva é evidenciado que a presença frequente de acentos em antigos manuscritos Palestinos (embora assistemáticos) comparados à esporadicidade de marcas vocálicas neles presentes, o estilo abrangente da forma inesmerada das representações diacrítico-acentuais igualmente comparado com grafemas vocálicos razoavelmente mais esmerados, tematizam a hipótese de um processo grafêmico de progressão dinâmica que partindo de um ponto de origem pré-massorética atinge seu ápice no período medieval especialmente na família textual de tradição tiberiense. Conclui-se de igual modo, que incoerências quanto às formas pausais equiparadas com notações acentuais disjuntivas, demonstram a existência de tradições literárias de divisão frásicas levemente, contudo perceptivelmente, distintas. Porquanto, mesmo sendo escassas, as fontes de informações literárias que se tem hoje suportam esta argumentação. De maneira similar à progressão grafêmica do inesmerado (acentos) para o esmerado (vogais), a progressão dos divisores de unidades literárias partiu de um sistema prosódico mais simples (formas pausais) para um outro de maior sofisticação e complexidade (pontuação acentual). Destarte, a convenção vocálica-pausal reflete um mais simples e antigo sistema de leitura, servido assim como claros determinantes prosódicos de divisões frásicas-entonacionais,⁷⁸ sistema este intimamente relacionado à sintaxe.⁷⁹ Observações que corroboram a provável existência de uma progressão nos processos de desenvolvimento literários das unidades frásicas do מ. Este por tratar-se de um dialeto litúrgico favoreceu o manter das formas vocálicas em tradição oral, enquanto demandava-se com mais urgência a fixação textual dos grafemas acentuais. Logo a lógica conduz evidentemente ao fato de



que formas acentuais sejam muito mais complexas para preservação oral que formas vocálicas.⁸⁰

AS SETENTA SEMANAS E UMA ANÁLISE HERMENÊUTICA DA ACENTUAÇÃO MASSORÉTICA ('atnaḥ) EM DANIEL 9:25

AS DIVERSAS FUNCIONALIDADES DO 'atnaḥ: UMA ANÁLISE DA VISÃO DE BREMPONG OWUSU-ANTWI

Por se tratar de uma das línguas mais antigas que se tem registro, o hebraico tem sido uma fonte de pesquisa inesgotável para os linguistas ao longo das eras, mais enfaticamente nos últimos dois séculos, especialmente após os achados em Qumrã. Esta língua tem tamanha notoriedade no meio acadêmico linguístico por ser um dos idiomas usados na composição do cânon bíblico e, porque ainda hoje (mesmo com variações e acréscimos de palavras – pois a linguagem é dinâmica) é falado no Estado de Israel.

Ao longo dos séculos, o hebraico sofreu mutações, tanto devido à própria evolução da língua como pela necessidade do preservar desta, principalmente no período em que o helenismo ganhou grandes proporções.⁸¹

Para que a língua não se extinguisse com o tempo e para facilitar a leitura dos textos sagrados por parte de outros povos com línguas diferentes,⁸² surgiu a necessidade da inserção de pontos vocálicos e acentuais,⁸³ pois o texto hebreu era em seu todo, consonantal. Segundo os escolásticos, o tempo mais aceito para o início destas atividades seria no final do período talmúdico,⁸⁴ entre os anos 500 a 950 a.D., onde houve uma intensificação no trabalho dos massoretas⁸⁵ para que o texto ganhasse sua forma final, a qual se tem hoje.⁸⁶

Dentro dos acentos acrescidos à língua hebraica, o *Sof Pasuq* (:) e o 'atnaḥ (,) destacam-se devido às suas funções disjuntivas, i.e., são os principais divisores de sentido ou marcadores de ênfase.⁸⁷ O *Sof Pasuq* ou como também é conhecido, *Silluq*, é o marcador final do versículo,⁸⁸ que é dividido em duas metades onde o 'atnaḥ é o



divisor principal destas.⁸⁹

Entretanto, pensar que o *'atnah* exerce apenas a função de principal divisor de um versículo, consiste em equívoco, apesar de alguns eruditos afirmarem que ele é invariavelmente um acento de disjunção absoluta.⁹⁰ É perceptível várias funcionalidades ao longo do cânon do AT para o *'atnah*. Este assume diferentes funções, tais como: marcador de ênfase, leve pausa (funciona como uma vírgula), pausa equivalente a dois pontos ou ponto e vírgula, com a finalidade de parêntesis, como um divisor de sentido e podendo até se apresentar com características análogas aos acentos conjuntivos.⁹¹ Estas diversas funcionalidades serão mais detidamente analisadas a seguir.

O *'atnah* COMO MARCADOR DE ÊNFASE

Esta é uma forma comum em que o *'atnah* se apresenta. Em Gênesis 1:1:⁹²

No princípio criou Deus [*'atnah*] os céus e a Terra.

Neste caso o *'atnah* não está dividindo a frase em seu sentido semântico. Apenas está colocando sobre Deus a ênfase de ser o criador em sua relação com as obras criadas. Se o *'atnah* fosse um divisor de sentido, o texto ficaria assim: “No princípio criou Deus. Os céus e a Terra”, o que claramente percebe-se não haver sentido. Esta mesma ênfase encontrada em Gênesis 1:1 pode ser vista em Gênesis. 22:10, no relato de Abraão e Isaque:

E Abraão estendeu a sua mão e tomou o cutelo [*'atnah*] para imolar seu filho.

Evidentemente que “para imolar o seu filho” faz parte da oração anterior como complemento desta. Não haveria sentido se ela estivesse só.

O *'atnah* COMO UMA VÍRGULA

Esta forma de se apresentar do *'atnah* pode ser vista no texto



de Gênesis 35:9:

E Deus apareceu a Jacó novamente quando ele retornava de Padã-Arã, [*'atnah*] e o abençoou.

O '*'atnah* COMO DOIS PONTOS OU PONTO E VÍRGULA

Assim como no português, quando é necessário citar alguns itens coloca-se o sinal de dois pontos, assim também no Hebraico bíblico o '*'atnah* pode ter essa função como também pra marcar o tema principal da sentença. Pode-se ver este exemplo em Gênesis 6:15

Deste modo a farás: [*'atnah*] de trezentos côvados será o comprimento; de cinquenta, a largura; e a altura, trinta.

O '*'atnah* COM A FINALIDADE DE PARÊNTESESIS

O exemplo desta função do '*'atnah* encontra-se em 1 Reis 8:42:

(Porque ouvirão do teu grande nome, e da tua mão poderosa, e do teu braço estendido), [*'atnah*] e orar voltado para esta casa, ...

A FUNÇÃO DO '*'atnah* EM RELAÇÃO AOS NÚMEROS

Em 1 Crônicas 7:9 o '*'atnah* tem sua funcionalidade assemelhada a um acento conjuntivo. Sobre este texto a opinião contundente de Owusu-Antwi se faz necessária: “Neste caso, a '*'atnah* parece mais próximo do conjuntivo e explicativo do que disjuntivo”.⁹³

O número deles, registrados pelas suas genealogias, segundo as suas gerações, chefes das suas famílias, homens valentes, [*'atnah*] vinte mil e duzentos.

Diz Owusu-Antwi sobre este texto: “Este exemplo ilustra que a ocorrência do '*'atnah* não exige necessariamente que a cláusula



após o *'atnah* não pode ser ligada a cláusula anterior que vem antes do *'atnah*".⁹⁴

O seguinte exemplo do *'atnah*, Êxodo 38:29, tem a mesma função de quando ele se apresenta como uma vírgula, só que envolvendo números:

O bronze da oferta forma setenta talentos [*'atnah*] e dois mil e quatrocentos siclos.

Explicando melhor o texto mencionado acima Owusu-Antwi declara: "A frase 'e dois mil e quatrocentos siclos' não pode estar por si só como uma sentença e não pode ser relacionado com a cláusula seguinte, uma vez que são separados por *Silluq*. Assim, o *'atnah* no verso 39 não pode ser tomado como um completo disjuntivo. É para ser processado como uma vírgula".⁹⁵

Ao fazer uma análise mais acurada do ׀ percebe-se que o *'atnah* possui diversas funções, não se limitando apenas a ser um principal divisor de sentido. Owusu-Antwi ainda afirma: "Geralmente, as aplicações do *'atnah* no Antigo Testamento não estão limitadas à plena função disjuntiva, mas as funções que vão desde um completo disjuntivo até um não disjuntivo são apontadas".⁹⁶

É conclusivo, através de um estudo sério e sistemático, notar que ao longo dos séculos, o hebraico sofreu mutações: tanto por causa da própria evolução linguística quanto pela urgente necessidade do preservar desta, principalmente por causa de influências helenistas, para facilitar a leitura e para que outros povos tivessem acesso ao texto sagrado. Dentro destes marcadores influenciados é que surgem os pontos vocálicos e marcas acentuais que ganham proeminência no tempo imediatamente posterior ao término do Talmud. Entre as marcas acentuais tem-se o diacrítico *'atnah*, que se destaca por possuir funções disjuntivas, i.e., é sintaticamente um dos principais divisores de sentido ou marcador de ênfase. Entrementes, o aplicar da regra ao *'atnah* como apenas um diacrítico que exerce funções disjuntivas é inconsistente quando se faz uma análise mais profunda e coerente. Este acento, conforme aclarado acima, exerce funções que vão desde marcador de ênfase, leve pausa (funciona como uma vírgula), pausa equivalente a dois pontos ou ponto e vírgula, com



a finalidade de parêntesis, como um divisor de sentido, até funções com características homeomorfas aos acentos conjuntivos.

VISÃO HISTORICISTA ADVENTISTA QUANTO ÀS SETENTA SEMANAS

Nos primórdios do século XX, o teólogo Anderson Scott identificou três métodos principais de interpretação profética, a saber, o método futurista, preterista e historicista.⁹⁷ Em tempos mais hodiernos um novo modelo foi identificado por Robert Hayden Mounce que ficou conhecido como idealista ou espiritualista.⁹⁸ Ao se fazer um estudo acurado das profecias contidas em Daniel e Apocalipse, os escolásticos seguem, via de regra, uma destas quatro escolas de interpretação profética: Preterista, Futurista, Historicista ou Idealista.

Como nesta obra não objetiva-se fazer uma análise aprofundada das quatro escolas interpretativas das profecias de Daniel e Apocalipse, principalmente, apenas as definições de cada uma é que serão discorridas a seguir:

ESCOLA PRETERISTA

O fundamento preterista baseia-se na crença de que todas as profecias de Daniel, Apocalipse e outras profecias escatológicas e até mesmo profecias clássicas (como Mateus 24) tiveram seu cumprimento no passado. Os preteristas acreditam, por exemplo, que as profecias do livro de Apocalipse cumpriram-se no primeiro século da era cristã, basicamente com o império romano, no tempo do próprio autor, assim, o que ele descreve, é praticamente o que ele testemunhou.⁹⁹ Esta visão preterista difere-se de uma visão mais extremista conhecida como hiperpreterismo ou preterismo pleno. O que as torna dissonantes é que a visão preterista não nega o retorno corporal de Jesus a Terra, tampouco a ressurreição literal dos mortos. Ao passo que o hiperpreterismo espiritualiza “o significado do regresso de Cristo, negando que Cristo voltará em forma corporal”.¹⁰⁰



ESCOLA FUTURISTA

Em antonímia ao preterismo, o futurismo remove seções proféticas, seja de Daniel, Apocalipse ou de outro livro, do fluxo da história e aplica-os a um período futuro distante, desconectado da linha de tempo, principalmente do tempo do autor.¹⁰¹ Sobre o livro de Apocalipse, por exemplo, os futuristas consideram “que todo o livro depois do capítulo 3 se refere a eventos futuros para nós, que vivemos no começo do século XXI...”¹⁰²

ESCOLA IDEALISTA

“A abordagem idealista ao Apocalipse por vezes tem sido chamado de visão ‘espiritualista’ em que se interpreta o livro espiritualmente, ou simbolicamente. Assim, o Apocalipse é visto a partir dessa perspectiva como representando o conflito do bem e do mal, sem conexão imediata histórica para eventos sociais ou políticos”.¹⁰³

ESCOLA HISTORICISTA

Esta escola, diferentemente das escolas preterista, futurista e idealista, vê um contínuo cumprimento das profecias de Daniel e Apocalipse ao longo da história.¹⁰⁴ Hans K. LaRondelle ao falar sobre a escola historicista observa: “Os símbolos de Daniel devem interpretar-se em harmonia com a história, em particular com a história eclesiástica. A profecia fica confirmada por seu cumprimento (João 14:29)”.¹⁰⁵ Os estudiosos historicistas interpretam os períodos de tempo das profecias simbólicas pelo princípio dia-ano, em contraposição as demais escolas que seguem uma linha de interpretação onde os dias são literais. Hans K. Larondelle comenta o seguinte, sobre o princípio dia-ano:

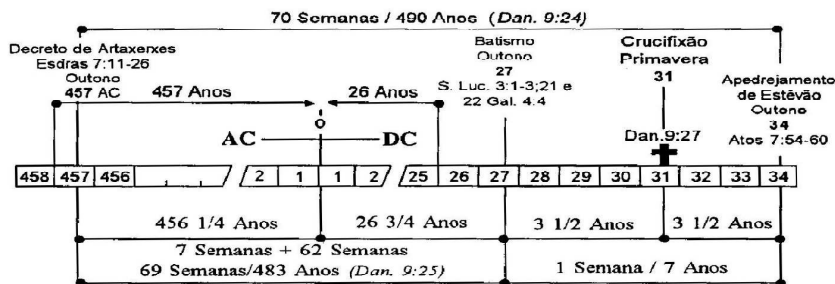
Enquanto que os intérpretes futuristas e preteristas tomam o elemento tempo em Daniel e no Apocalipse como tempo literal, os intérpretes historicistas da Reforma do século XVI estiveram de acordo em aceitar as referências ao tempo como símbolos de que um



dia profético representa um ano. Isto se conhece como o “princípio dia-ano”.¹⁰⁶

A presente obra tem em seu alicerce de pesquisa, os fundamentos teológicos da escola historicista de interpretação profética. Dentro desta perspectiva as 70 semanas descritas em Daniel 9: 24-27 têm seu início no ano 457 a.C. com o decreto dado por Artaxerxes para a reconstrução de Jerusalém¹⁰⁷ e (conforme se vê em Esdras), seguindo o princípio dia-ano, estende-se até o ano 34 d.C. com a morte de Estêvão.¹⁰⁸ Veja-se o exemplo deste período no seguinte diagrama sinóptico:

FIGURA 2 – DIAGRAMA DA PROFECIA DAS 70 SEMANAS¹⁰⁹



Não obstante, o hodierno trabalho não tem como primazia o estudo aprofundado das Setenta Semanas, propriamente dito, mas, tem-no na problemática encontrada no verso 25 do capítulo 9 de Daniel, resultante da inserção do diacrítico ‘atnah, acento disjuntivo, sob a expressão “sete semanas”, que serve para solidificar a hipótese de que esta expressão estaria categoricamente separada da expressão seguinte: “e sessenta e duas semanas”, conforme se observa no texto hebraico abaixo:

ותדע ותשכל מן-מצא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד-משיח נגיד שבעים שבועה

ושבעים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ ובצוק העתים:





Nesta hipotética visão discorrida por Pierce (1989) e outros eruditos¹¹⁰ o aparecimento daquele que é chamado em Daniel de מְשִׁיחַ הַנְּגִיד (Messias, o Príncipe: que não seria Jesus, mas um príncipe comum) se daria após as sete semanas.¹¹¹ É dentro desta perspectiva que o estudo acurado do *'atnah* no AT se faz necessário.

O *'atnah* COMO ACENTO CONJUNTIVO

Dentre as diversas funções assumidas pelo *'atnah* no AT, conforme Brempong Owusu-Atwi discorre com propriedade em sua tese doutoral "An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27", evidencia-se uma, que não é comum a este diacrítico: a função conjuntiva. Owusu-Atwi afirma sobre o *'atnah*: "No entanto, além do pleno valor disjuntivo, outras funções representando menor grau de ênfase sobre efeito pausal até nenhum significado disjuntivo, e mesmo com características conjuntivas, também são atestadas".¹¹²

Num estudo das funcionalidades do *'atnah* no cânon Vétero-Testamentário, a forma conjuntiva em que o *'atnah* pode se apresentar é percebida principalmente num contexto onde são citados números.¹¹³ Tendo em vista este princípio, torna-se mais coerente o estudo em Daniel 9:25, abalizando o diacrítico à função que ele pode desempenhar neste contexto. Tendo discorrido sobre as diversas formas em que o *'atnah* pode aparecer no AT, Owusu-Atwi¹¹⁴ opina quanto possibilidade de o *'atnah* não se portar como um acento disjuntivo em Daniel 9:25:

Os exemplos precedentes demonstram que o *'atnah* não é usado apenas como um acento pleno disjuntivo na Bíblia hebraica. Ao invés disso, é usado com uma vasta gama de funções que, em alguns casos, estão mais próximas da conjuntiva que da disjuntiva. Assim, não se pode afirmar que a ocorrência de um *'atnah* como em Dan. 9:25 é uma determinação, de fato, de um completo disjuntivo.

J. Paul Tanner¹¹⁵ apresenta visão semelhante à de Owusu-Atwi, no que se refere à disposição e função do *'atnah* no texto que está sendo alvo deste estudo. Diz ele:

No versículo 25 a presença do *'atnah* entre as "sete semanas" e "sessenta e duas semanas" não deveria ser o fator



determinante para a compreensão deste verso. Como já foi observado, o *'atnah* não estava no texto original hebraico, mas foi adicionado por escribas judeus massoretas que viveram séculos após a crucificação. Além disso, um *'atnah* nem sempre indica um acento pleno disjuntivo, mas pode ter outras funções (por exemplo, dando ênfase ou esclarecimento).

Apesar de alguns eruditos afirmarem que o *'atnah* é invariavelmente um acento de disjunção absoluta, como já foi proposto acima, estes escolásticos acabam tornando-se incoerentes e tendenciosos, pois não usam a mesma aplicabilidade desta regra ao versículo anterior, onde está escrito:

Setenta semanas estão determinadas sobre o teu povo e sobre a tua santa cidade, para fazer cessar a transgressão, para dar fim aos pecados, para expiar a iniquidade, para trazer a justiça eterna, [*'atnah*] para selar a visão e a profecia e para ungir o Santo dos Santos.

Mesmo neste versículo, o acento *'atnah* foi mal colocado, como argumenta J. Paul Tanner¹¹⁶: “Em alguns casos o *'atnah* tem sido colocado erradamente... Mesmo em Daniel 9:24 o *'atnah* pode ter sido colocado inapropriadamente”. Não dá para separar “*para selar a visão e a profecia e para ungir o Santo dos Santos*” da parte anterior do verso. Selar a visão e a profecia, ungir o Santo dos Santos, assim como fazer cessar a transgressão, dar fim aos pecados, expiar a iniquidade e trazer a justiça eterna, são elementos que deveriam ser cumpridos no período das setenta semanas que estavam determinadas sobre o povo de Israel.

Portanto, mesmo sendo um acento que exerce a função de principal divisor de sentido, o *'atnah*, conforme foi apresentado, pode exercer diversas outras funções, dentre as quais, pode-se destacar a conjuntividade desde, quando principalmente está inserido num contexto onde são apresentados números. O que naturalmente vem corroborar para o melhor entendimento de Daniel 9:25, onde este acento aparece com característica conjuntiva que o desqualifica como acento disjuntivo neste contexto específico, clacificando-o apenas como um acento “conjuntivo” enfático ou de clarificação. É também digno de nota, que o rigor com que os eruditos interpretam Daniel 9:25, não tem aplicação ao versículo anterior, algo no mínimo curioso.



CONTRASTE ENTRE A FORMA VOCÁLICA PAUSAL E A FORMA ACENTUAL EM DANIEL 9:25

Tendo disposto primeiramente que a forma pausal contrapõe-se em muitos momentos à forma acentual¹¹⁷ e que aquela é mais antiga que esta,¹¹⁸ é válido dar crédito, para efeitos de interpretação, a forma mais antiga – que é forma vocálica pausal – pois naturalmente esta possui mais confiabilidade.

E. J. Revell é uma das maiores autoridades da atualidade, em se tratando da forma pausal na língua hebraica, devido a grande soma de materiais que produziu nestes últimos anos acerca deste tema. Em um site¹¹⁹ ele disponibiliza uma listagem completa das formas pausais em todo o cânon veterotestamentário, bem como os acentos que acompanham estas pausas; pausas estas, que muitas vezes não coincidem com o *'atnah* ou *Silluq* (que são os principais divisores frásicos acentuais). É o que acontece em Daniel 9:25. Não há forma vocálica pausal neste texto. A forma pausal mais próxima, encontra-se em Daniel 9:24, que ocorre com a palavra קֹדֶשׁ (Santa) e a próxima só será encontrada em Daniel 10:3 ocorrendo com a palavra סִכְרֵי. Como já foi mencionado acima, J. Paul Tanner em seu artigo "Is Daniel's Seventy-Weeks Prophecy Messianic? Part 2"¹²⁰, afirma que, mesmo neste versículo (Daniel 9:24), o *'atnah* foi acrescido erroneamente. Em sua pesquisa, entretanto, não se tem uma abordagem acurada das formas pausais, o que dignifica sua sugestão de onde o *'atnah* deveria estar, pois coincide perfeitamente com a forma pausal apresentada por Revell:

Em alguns casos o *'atnah* tem sido colocado erradamente... Mesmo em Daniel 9:24 o *'atnah* pode ter sido colocado inapropriadamente. Seria de esperar que o *'atnah* fosse colocado após a primeira cláusula indicando o tempo envolvido (ou seja, após as palavras "tua santa cidade"), ou após a palavra "iniquidade" (יָיִן). Este último dividiria os três primeiros infinitivos (cada um envolvendo uma palavra para pecado) a partir dos últimos três infinitivos (cada um deles sendo de natureza positiva). No entanto, este não é o caso. Em vez disso o *'atnah* é colocado após o quarto infinitivo ("para trazer a justiça eterna").

Como todo o capítulo nove de Daniel faz parte de uma mesma



Parashot¹²¹ (que começa no primeiro versículo e coincidentemente termina no último, conforme se observa bem nas páginas 1402 à 1405 da Bíblia Hebraica Stuttgartensia)¹²² e não se tinha a divisão de capítulos e versículos no texto antigo, entende-se que a pausa causada pela acentuação massorética de Daniel 9:25, que aparece na palavra שבעה (sete), na verdade não deveria ser marcada pelo *'atnah*, mas pela palavra “Santa” que aparece no verso 24. A ausência da forma pausal no verso 25 é um estorvo à interpretação de que o *'atnah* divide as “sete semanas” das “sessenta e duas semanas”.

Para a composição desta obra, uma pesquisa exaustiva na palavra שבעה foi feita em todo cânon do AT, para identificar uma possível forma em pausa em que ela ocorresse. Entretanto, esta palavra nunca aparece em forma pausal. Todas as suas ocorrências acontecem na forma contextual. Por se tratar de um substantivo (e não possuir nenhuma variação no AT que possibilitasse um estudo para talvez identificar se esta seria sua forma em pausa), é difícil definir qual poderia ser sua forma pausal. Esta mesma pesquisa exaustiva não identificou uma forma pausal nos números, i.e., todas as vezes que eles são citados no מ, aparecem sempre em sua forma contextual.

Pelas regras apresentadas, para se ter uma compreensão da forma pausal sem enleá-la com a forma contextual, por Richard L. Goerwitz,¹²³ E. J. Revell¹²⁴ e James D. Price,¹²⁵ em seus respectivos trabalhos acadêmicos, pode-se inferir que a forma contextual,¹²⁶ i.e., não pausal, da palavra “Santa” é grafada assim: קדשך, conforme aparece em Deu. 26:15.¹²⁷

A POESIA EM DANIEL 9:25: UMA ANÁLISE PROPOSTA POR WILLIAM SHEA

ANÁLISE DA POESIA TOMANDO COMO BASE A ESTRUTURA ESTRÓFICA PARA MOSTRAR A INVIABILIDADE DA SEPARAÇÃO DAS SEMANAS

Além do estudo da forma pausal, que mostra significativamente, a cizânia com a forma acentual, como também a inferência das



diversas funcionalidades do *'atnah* (incluindo suas características comuns a um acento conjuntivo, como já foi proposto acima) ao longo do AT e notadamente em Daniel 9:25, tem-se ainda o estudo da forma poética – tema apresentado por William H. Shea – que contribui para uma melhor elucidação do texto e apoiando a proposta sugerida de que não se pode separar as “sete semanas” das “sessenta e duas semanas”. A respeito de Daniel 9:24-27 e sua forma poética, Shea¹²⁸ declara:

Como outras passagens nos capítulos históricos e proféticos de Daniel (por exemplo, 2:20-23, 6:26-27, e 7: 9-10, 13-14, 23-27, respectivamente), e como tantos escritos de outros profetas bíblicos, Daniel 9:24-27 é poético em forma. Esta é a forma evidente de como facilmente sua estrutura e métrica podem ser analisadas de acordo com os cânones da poesia hebraica.

Em favor da estrutura poética de Daniel 9:25, Shea argumenta que a repetição da palavra “semana”, não teria necessidade em uma forma narrativa prosaica e que esta repetição oferece um paralelismo interno nesta estrofe de duas linhas,¹²⁹ como será apresentado a seguir na tradução mais literal possível da estrutura poética de Daniel 9:24-27, usando como base o artigo “Poetic relations of the time periods in Dan 9:25”, de William Shea,¹³⁰ que trabalha sistematicamente o assunto em questão:

- 24a Setenta semanas estão cortadas fora
sobre o teu povo e sobre a tua santa cidade,
24b para acabar a transgressão,
e dar fim aos pecados,
e expiar a iniquidade,
24c e trazer a justiça eterna,
e selar a visão e a profecia,
e ungir o Santo dos santos.
25a Sabe e entende: (anacruse)
25b desde a saída da ordem
para restaurar e para edificar Jerusalém,
até ao Messias, o Príncipe,





- 25c (será) sete semanas
e sessenta e duas semanas;
- 25d será restaurada e será reconstruída,
as ruas e as tranqueiras,
mas em tempos angustiosos.
- 26a Então depois das sessenta e duas semanas
O Messias será cortado fora mas ninguém será
por ele.

Seguindo essa ordem poética do texto, sem desprezitar a forma das estrofes de duas linhas e as estrofes de três linhas em que se apresentam o texto, conforme Shea clarificou, nota-se nitidamente a incoerência no separar as “Sete Semanas” das “Sessenta e duas Semanas”. Caso isso ocorresse, mudaria toda a estrutura poética, como argumenta Shea: “Se as sessenta e duas semanas são separadas das sete semanas elas devem estar conectadas à unidade poética de um modo ou de outro. Existe apenas duas maneiras disto ser feito”. A primeira maneira, segundo ele, seria colocando as sessenta e duas semanas como a primeira estrofe de uma estrofe de duas linhas.¹³¹ Neste caso, a primeira linha da estrofe de três linhas 25d seria a segunda linha desta estrofe de duas linhas. Assim:

e sessenta e duas semanas;
será restaurado e será reconstruído,

as ruas e as tranqueiras,
mas em tempos angustiosos.

Obviamente que esse arranjo não pode ser feito, pois esta estrutura não se torna compreensível. É fácil notar que a primeira linha da segunda estrofe pertence à segunda linha da primeira. Elas não podem estar separadas e mesmo assim permitir uma compreensão exata do texto.

A segunda maneira seria colocar as sessenta e duas semanas como a primeira linha de uma estrofe de três linhas. Assim:

e sessenta e duas semanas;
será restaurado e será reconstruído,



as ruas e as tranqueiras.

mas em tempos angustiosos.

Então depois das sessenta e duas semanas

O Messias será cortado fora mas ninguém será por ele.

Em ambos os casos é notório a disparidade de coesão textual no que diz respeito à estrutura poética em que foram arrumados esses estas estrofes.¹³² Deste modo, pode-se concluir que a forma poética encontrada em Daniel 9:25, constitui numa forte argumentação contra qualquer tentativa de separação das “sete semanas” das “sessenta e duas semanas”.

ANÁLISE DA POESIA TOMANDO COMO BASE A ESTRUTURA TEMÁTICA PARA MOSTRAR A INVIABILIDADE DA SEPARAÇÃO DAS SEMANAS

Ademais, William Shea em outro artigo intitulado “The prophecy of Daniel 9:24-27”,¹³³ traz considerações importantes acerca desta estrutura poética, separando-a por temas, como se segue:

- 25b ————— Estrofe de três linhas
- Dois temas: Cidade e Messias**
- A Desde a saída da ordem
para restaurar e para edificar Jerusalém
- B até o Ungido (Messias), ao Príncipe.
- 25c ————— Estrofe de duas linhas
- Dois períodos de tempo: 7 Semanas e 62 semanas**
- A sete semanas
- B e sessenta e duas semanas
- 25d ————— Estrofe de três linhas
- Um tema: Cidade**
- A Se reedificarão
as praças e as circunvalações
mas em tempos angustiosos
- 26a ————— Estrofe de duas linhas
- Um tema: Messias**
- B Depois das sessenta e duas semanas
será morto o Ungido [Messias] e já não estará



Em favor desta proposta Shea¹³⁴ argumenta: “o que temos aqui, de acordo com esta análise, produz um arranjo A:B: :A:B: :A:B: no qual os mesmo itens descritos tratam do mesmo assunto”. Abaixo, segue-se o esquema sinóptico *Ipsis litteris* descrito por Shea do que foi apresentado imediatamente acima.

TABELA 3¹³⁵

A. para restaurar e para edificar Jerusalém	na estrofe de três linhas do v. 25b
B. até ao Ungido [Messias], ao Príncipe	
A. sete semanas	na estrofe de duas linhas do v. 25c
B. sessenta e duas semanas	
A. (Sete semanas para a) reconstrução de Jerusalém	na estrofe de três linhas do v. 25d
B. sessenta e duas semanas até ao Messias	na estrofe de duas linhas do v. 26a

Fica evidenciado claramente que através de uma coerente análise da poesia do texto, conforme foi apresentado, é completamente inviável a separação das semanas no verso 25. Shea chega a declarar:

Essa análise poética exclui a pontuação massorética e as versões modernas (RSV, NEB, AB) que a seguem. Essas versões constroem a frase de modo a significar que o Messias deveria ao final do período de sete semanas (‘até a vinda de um ungido, um príncipe, haverá sete semanas’, RSV). Por outro lado, a análise confirma as versões antigas (KJV, ASV, NASB, NIV, MLB, JB). Essas entendem que a fraseologia indica que o Messias deveria vir ao final da segunda divisão ou 62 semanas da profecia (a profecia das 70 semanas tem três divisões: 7+62+1=70).¹³⁶



A FUNCIONALIDADE DO VAV CONJUNTIVO NUMA ORAÇÃO COORDENADA

Entre os variados elementos que compõem a língua hebraica e naturalmente o ׀, encontra-se a presença não descartável do ׀ (vav), que entre outras funções, pode ser usado como uma partícula que inicia uma oração coordenada.¹³⁷ As orações coordenadas podem ser sindéticas (quando a outras se prendem por conjunções), ou assindéticas (quando não se prendem a outras por conectivo). As coordenadas sindéticas podem ser: aditivas, adversativas, alternativas, conclusivas e explicativas.¹³⁸

Respeitando as normas oracionais conjuntivas, infere-se, no caso de Dan. 9:25, que se trata de uma Oração Coordenada Sindética Aditiva,¹³⁹ pois as “sessenta e duas semanas” está conectada por um vav conjuntivo¹⁴⁰ o que necessariamente as torna parte integrante do trecho anterior: as “sete semanas”. Como afirma Owusu-Atwi¹⁴¹ sobre este assunto:

Em primeiro lugar, o MT utiliza um vav como um coordenativo ao qual o significado “e” deve ser atribuído, o que sugere uma conjunção coordenativa entre os “sete semanas e sessenta e duas semanas”. O vav conjuga os números, mostrando uma estreita ligação entre as duas divisões das semanas.

Tendo em consideração as inferências acima, é de total incongruência fazer esta leitura: “Sabe e entende: desde a saída da ordem para restaurar e para edificar Jerusalém, até ao Messias, o Príncipe, sete semanas. E sessenta e duas semanas; as ruas e as tranqueiras se reedificarão, mas em tempos angustiosos”. Naturalmente nota-se a inconstância desta proposta.

Sendo assim, como demonstra Owusu-Atwi,¹⁴² pode-se entender que “...a função do ‘atnah após as sete semanas é enfatizar o período de sete semanas para a restauração e edificação de Jerusalém, e, assim, projetar a vinda do Messias tão esperado mais para o futuro”.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se concluir de maneira muito sucinta, a partir das análises feitas neste trabalho exegético, que a visão preterista adotada por alguns estudiosos quanto às Setenta Semanas e a separação das Sete Semanas das Sessenta e duas Semanas em Daniel 9:25 é no mínimo uma incongruência.

Tais análises quanto ao diacrítico-massorético *atnaḥ* e suas diversas funcionalidades (incluindo a conjuntiva), o estudo da forma vocálica-pausal e sua distinção da forma acentual massorética no texto em questão, a estrutura literária poética e suas implicações e a análise sintática do *vav* como partícula unificante sendo ele o introito da Oração Coordenada, também clarificam a impossibilidade de as Sete Semanas estarem separadas das Sessenta e duas Semanas.





¹Hans K. LaRondelle oferece uma lista com fontes bibliográficas para entender os “1.260 dias”. Nesta listagem aparece a obra “Observações sobre as Profecias de Daniel e Apocalipse de São João” do Sir. Isaac Newton, que foi republicado em 1991. LARONDELLE, H. K. **How to understand the end-time prophecies of the Bible: The biblical-contextual approach**. 5 ed. Miami Beach: Pacific Press, 1997.

²PATE, M. C. **Reading Revelation: a comparison of four interpretive translations of the Apocalypse**. Grand Rapids: Kregel Publications, 2009.

³LARONDELLE, H. K. **How to understand the end-time prophecies of the Bible: The biblical-contextual approach**. 5 ed. Miami Beach: Pacific Press, 1997.

⁴GONZALEZ, L. **Assim diz o Senhor**. 7. ed. Niterói: ADOS, 1997. 472.

⁵OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

⁶BECKWITH, R. T. Daniel 9 and the date of Messiah’s coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and early Christian computation. **Revue de Qumran**, v. 10, n. 1, p. 521-542. 1981.

⁷COHN-SHERBOK, D.; COHN-SHERBOK, L. **A Popular Dictionary of Judaism**. 2 ed. Londres: Curzon Press, 1997. 220. Para uma melhor elucidação do assunto em questão, pode-se ver ainda: SCOTT, W. R.; RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings**. 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007.

⁸BECKWITH, R. T. Daniel 9 and the date of Messiah’s coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and early Christian computation. **Revue de Qumran**, v. 10, n. 1, p. 521-542. 1981.

⁹REVELL, E. J. **A list of pausal forms in the TeNaK: preliminary version**. Disponível em: <http://www.pericope.net/Assets/pericope_texts/Pausal_Forms_Revell/PausalTNK.pdf>. Acesso em: 29 Jun. 2011.

¹⁰Idem. E. J. Revell é um dos maiores expoentes que se tem na atualidade no que se refere à forma pausal na língua hebarica, devido a grande soma de seus artigos que abordam esta questão. No site: http://www.pericope.net/Assets/pericope_texts/Pausal_Forms_Revell/PausalTNK.pdf, está disponível, como que um artigo, feito por Revell, contendo, numa listagem preliminar, todas as formas pausais e os acentos que as acompanham no AT. Em Daniel 9:25, não há a presença de uma forma pausal sequer.

¹¹Esta abordagem é desenvolvida de maneira a não deixar dúvidas, na tese doutoral: OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

¹²SHEA, W. H. Poetic relations of the time periods in Dan 9:25. **Andrews University Seminary Studies**, v. 18, n. 1, p. 59-63. 1980.

¹³ALBRIGHT, W. F. **From the stone age to christianity: monotheism and the historical process**. 3. ed. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957. Ver também: BARRERA, J. T. **The Jewish Bible and the Christian Bible: an introduction to the history of the Bible**. Leiden: Brill, 1998.

¹⁴Cf. 2Sm 8:17; 1Rs 4:3; 1Cr 24:6; 2Cr 26:11; 2Cr 34:15; Is 36:22.

¹⁵Relevante informação acerca do termo *Sopherim* é dada em *Kidushin*, 30 a, onde lê-se: “Portanto foram os antigos sábios nomeados סופרים, porque eles numeravam todas as letras da Lei”... Cf. *Sanhedrin*, 106 b; *Chagiga*, 15 b; *איה סופר כל אותיות שבתורה*. É evidente que esta atitude protecionista de textos considerados sagrados não era exclusiva dos judeus apenas. E isto é comentado com muita propriedade por Isidore Harris (1889).

¹⁶ARCHER, G. L. **Merece confiança o Antigo Testamento**. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 1986.

¹⁷HARRIS, I. The rise and development of the massorah I. **The Jewish Quarterly Review**, v. 1, n. 2, p. 128-142. Jan. 1889.

¹⁸KAUTZSCH, E. **Gesenius’ Hebrew Grammar: as edited and englarged by the late**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1980. Ver também: DENVER, F. E. G. The significance of Hebrew philology for the development of a literal and historical Jewish Bible interpretation. In: SÆBØ, M. (Ed.). **Hebrew Bible Old Testament: the history of its interpretation**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. v.1, p. 56-63.

¹⁹KAUTZSCH, E. **Gesenius’ Hebrew Grammar: as edited and englarged by the late**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.

²⁰Idem.



²¹ Idem

²² A partir de então MS ou מ.

²³ WÜRTHWEIN, E. **The Text of the Old Testament: an introduction to the Biblia hebraica.** 2. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1995.

²⁴ KELLEY, P. H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória.** 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

²⁵ HORNE, T. H. **An introduction to the critical study and knowledge of the Holy Scriptures.** 1. ed. Chestnut Street: Whetham & Son, 1841. v.2.

²⁶ YEIVIN, I. **Introduction to the tiberian masorah.** Missoula: Scholars Press, 1980. v.5. McCARTHY, C. **The tiqqune sopherim and other theological corrections in the Masoretic text of the Old Testament.** 1. ed. Heidelberg: Universitätsverlag, 1981. v. 36. MEYER, R. **Gramatica del hebreo bíblico.** Barcelona: CLIE, 1989. FRANCISCO, E. F. **Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético: guia introdutório para Bíblia Hebraica Stuttgartensia.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.

²⁷ RYPINS, S. **The book of thirty centuries.** 1 ed. New York: Macmillan 1951.

²⁸ FARRAR, F. W. **History of interpretation.** 1 ed. Londres: Macmillan, 1886.

²⁹ KELLEY, P. H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória.** 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

³⁰ MEYER, R. **Gramatica del hebreo bíblico.** Barcelona: CLIE, 1989.

³¹ SCOTT, W. R.;RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings.** 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007.

³² BARRERA, J. T. **The Jewish Bible and the Christian Bible: an introduction to the history of the Bible.** Leiden: Brill, 1998.

³³ Aludindo à maneira precisa com que era lido o texto consonantal expressou W. F. Albright: “podemos ter absoluta certeza que o texto consonantal da Bíblia Hebraica, mesmo se não é infalível, tem sido preservado com uma exatidão talvez sem paralelo entre quaisquer outras literaturas do Oriente Próximo”. Citado por Harold Henry Rowley (1961).

³⁴ Referente ao zelo do judaísmo quanto às letras, em todas as suas minúcias, é perceptível que o afincado tornou-se tão crescente que chegou a adquirir conotações místicas, em *Menachoth*, 29 b, é dito que Moisés ao subir ao céu notou a Divindade atando coroas às letras. O que passou a entender-se que Moisés assegurou surgiria um sábio – Akiba o filho de José– num dado tempo que explanaria cada simples ramificações nas letras. Ver em: HARRIS, I. The rise and development of the massorah I. **The Jewish Quarterly Review**, v. 1, n. 2, p. 128-142. Jan. 1889.

³⁵ REVELL, E. J. Masoretic text. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary.** New York: Doubleday, 1992b. v.4, p. 597-599.

³⁶ SCOTT, C. A. **The century bible: Revelation.** Edinburgh: T. C. and E. C. Jack, 1900. Ver também: KELLEY, P. H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória.** 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

³⁷ NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary: genesis to deuteronomy.** Washington: Review and Herald, 1978.

³⁸ REVELL, E. J. Masoretic text. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary.** New York: Doubleday, 1992b. v.4, p. 597-599.

³⁹ SCOTT, W. R.;RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings.** 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007.

⁴⁰ COHN-SHERBOK, D.; COHN-SHERBOK, L. **A Popular Dictionary of Judaism.** 2 ed. Londres: Curzon Press, 1997. Ver também: SCOTT, W. R.;RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings.** 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007.

⁴¹ SCOTT, W. R.;RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings.** 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007.

⁴² HARRIS, I. The rise and development of the massorah I. **The Jewish Quarterly Review**, v. 1, n. 2, p. 128-142. Jan. 1889.

⁴³ Segundo o Talmude *Jer. Megillah*, iv., 1, os grafemas (פ,ס,פ,- *Parashot, Setumot, Pesuqot*) vinculam o caráter nocional de divisão textual ao tempo da leitura pública da Lei nos dias de Esdras. Os Massoretas fizeram uso deles para funções diversas tais como: a abertura de perícopes de leitura pública – nestes casos as três letras פ ס פ símbolo das respectivas palavras פ,פרשיות ס,פסקות פ פסקות פ eram utilizadas; para abrir de uma nova seção na narrativa פ פסקות פ; para subdividir as seções em tópicos ס סתומות. Para uma descrição mais prontamente detida ver



Harris (Jan. 1889). Digna de nota também é a proposta de Duane L. Christensen (2003) especialmente para o livro de Números, segundo sua proposta este livro encontra-se imediatamente estruturado nas suas bordas pelos *Parashot*.

⁴⁴ TOV, E. *et al.* (Eds.). **Emanuel: studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea scrolls in honor of Emanuel Tov**. Leiden: Brill, 2003.

⁴⁵ HARRIS, I. The rise and development of the massorah I. **The Jewish Quarterly Review**, v. 1, n. 2, p. 128-142. Jan. 1889.

⁴⁶ DIRKSEN, P. B.; MULDER, M. J. (Eds.). **The Peshitta: Its early text and history: papers read at the peshitta symposium held at Leiden**. Leiden: Brill, 1988.

⁴⁷ HERBERT, E. D. **Reconstructing biblical dead sea scrolls: A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam2**. 1 ed. Leiden: Brill, 1997.

⁴⁸ DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981. Ver também: JOÛON, P. **A grammar of biblical hebrew: part one: orthography and phonetics. part two: morphology**. Roma: Ed. Pontificio Istituto Biblico, 1991.

⁴⁹ "E aqui você tem minha opinião sobre este assunto. Penso que a pontuação vocálica e os acentos não existiam antes de Esdras, nem durante o tempo de Esdras ou depois de Esdras até o selamento (fechar) do Talmude. E eu posso provar isto com simples e claras evidências... e eles não são outra coisa além da obra dos Massoretas que vieram depois...". Ver: LEVITA, E. **Sefer Masoret ha-masoret**. Basel: Apud Henricum Petrum, 1539.

⁵⁰ BETZER, Z. H. Accents and Masora in rabbinic responsa. **Jewish Quarterly Review** v. 91, n. 1/2, p. 1-15, Jul/Otu. 2000.

⁵¹ DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981.

⁵² WICKES, W.; BAL'AM, J. B. S. I. **A treatise on the accentuation of the three so-called poetical books of the Old Testament, Psalms, Proverbs and Job**. Oxford: Clarendon Press, 1881.

⁵³ DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981.

⁵⁴ GOERWITZ, R. L. **Tiberian hebrew pausal forms**. 114 f. Tese - Faculty of the Division of the Humanities. The University of Chicago, Chicago, 1993.

⁵⁵ CHIESA, B. **The emergence of hebrew biblical pointing: The indirect sources**. Frankfurt: Lang, 1979.

⁵⁶ DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981.

⁵⁷ O conceito de que houve uma continua progressão acentual não é aferida apenas por Dotan. Abordagem interessante é também sugerida em: WEISBERG, D. The Rare Accents of the Twenty-One Books. **The Jewish Quarterly Review**, v. 56, n. 4, p. 315-336, Abr. 1966a. WEISBERG, D. The Rare Accents of the Twenty-One Books. **The Jewish Quarterly Review**, v. 57, n. 1, p. 57-70, Jul. 1966b. WEISBERG, D. The Rare Accents of the Twenty-One Books. **The Jewish Quarterly Review**, v. 57, n. 3, p. 227-238, Jan. 1967.

⁵⁸ REVELL, E. J. Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple Period. **Journal for the Study of Judaism** v. 7, n., p. 181-198. 1976.

⁵⁹ É digno de nota a maneira como ele reuniu evidências para esta importante inferência, veja-se: DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981.

⁶⁰ Argumentação quanto aos manuscritos palestinos antigos onde comumente se encontram vestígios de uma inesmerada mas perceptível presença de acentuação. Enquanto que esporadicamente é que aparece alguma sinalização vocálica. Observando-se o detalhe do daguesh em manuscritos babilônicos tem-se mais um peso evidencial, como o costume de representar vogais e acentos com pequenas letras, i.e., as letras iniciais de cada nome dos respectivos acentos e/ou vogais, e.g. um pequeno ם é utilizado para םא, é evidente que este acento de ênfase vocálica – םא – deveria ser marcado por um ם contudo a letra usada para esse fim é םא, enquanto o םא é para designar o acento םא evidenciando sua origem anterior ao acento םא de ênfase vogal. Ver: DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981.

⁶¹ REVELL, E. J. Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple Period. **Journal for the Study**



of Judaism v. 7, n., p. 181-198. 1976.

⁶² REVELL, E. J. The oldest evidence for the Hebrew accent system. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 54, n. 1, p. 214-222. 1971.

⁶³ AMARAL, A. d. **Linguagem científica**. São Paulo: Conselho Federal de Cultura, 1976.

⁶⁴ REVELL, E. J. Biblical Punctuation and Chant in the Second Temple Period. **Journal for the Study of Judaism** v. 7, n., p. 181-198. 1976. Ver também: REVELL, E. J. The oldest evidence for the Hebrew accent system. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 54, n. 1, p. 214-222. 1971.

⁶⁵ REVELL, E. J. Pausal Forms in Biblical Hebrew: Their function, origin and significance. **Journal of Semitic Studies**, v. 25, n. 2, p. 165-179. 1980. Ver também: CHURCHYARD, H. **Topics in tiberian biblical hebrew metrical phonology and prosodics**. 765 f. Tese - The University of Texas at Austin, Austin, 1999.

⁶⁶ REVELL, E. J. Pausal Forms and the Structure of Biblical Poetry. **Vetus Testamentum**, v. 2, n. 31, p. 186-199. 1981.

⁶⁷ PRICE, J. D. **Exegesis and pausal forms with non-pausal accents in the hebrew bible**. Disponível em: <http://www.jamesdprice.com/images/Pausal_Forms_ETS_paper.pdf>. Acesso em: 05 Jul. 2006. Ver também: GOERWITZ, R. L. **Tiberian hebrew pausal forms**. 114 f. Tese - Faculty of the Division of the Humanities. The University of Chicago, Chicago, 1993.

⁶⁸ REVELL, E. J. Pausal Forms and the Structure of Biblical Poetry. **Vetus Testamentum**, v. 2, n. 31, p. 186-199. 1981.

⁶⁹ A expressão *contextual* refere-se às palavras que em dada ocorrência não apresentam nenhuma mudança na constituição vocálica, i.e., não estão em forma pausal.

⁷⁰ REVELL, E. J. Pausal Forms and the Structure of Biblical Poetry. **Vetus Testamentum**, v. 2, n. 31, p. 186-199. 1981. Ver também: GOERWITZ, R. L. **Tiberian hebrew pausal forms**. 114 f. Tese - Faculty of the Division of the Humanities. The University of Chicago, Chicago, 1993.

⁷¹ Segunda coluna da Hexapla de Orígenes datado do II século contendo a transliteração do texto hebraico.

⁷² BRONNO, E. **Studien über hebräische Morphologie und Vokalismus**. 1 ed. Liechtenstein: Kraus Reprint, 1943. Ver também: REVELL, E. J. Pausal Forms and the Structure of Biblical Poetry. **Vetus Testamentum**, v. 2, n. 31, p. 186-199. 1981.

⁷³ GOERWITZ, R. L. **Tiberian hebrew pausal forms**. 114 f. Tese - Faculty of the Division of the Humanities. The University of Chicago, Chicago, 1993.

⁷⁴ REVELL, E. J. Pausal Forms in Biblical Hebrew: Their function, origin and significance. **Journal of Semitic Studies**, v. 25, n. 2, p. 165-179. 1980.

⁷⁵ W. Randall Garr até propõe numa breve sinopse algumas leves variações na semântica imediata dos vocábulos quando ocorrendo neles o fenômeno da pausa. Cf. PROPP, W. H.; HALPERN, B.; FREEDMAN, D. N. (Eds.). **The Hebrew Bible and Its Interpreters**: Biblical and Judaic studies. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

⁷⁶ É verdade que a forma verbal לְאָמַר tem sido discutida por Galia Hatav como uma espécie de estilo literário que deve ser considerado como “discurso livre direto”, se assim o é de fato, a forma em pausa caracteristicamente é inusada para este tipo de introdução discursiva. Ver: HATAV, G. (Free) Direct discourse in Biblical Hebrew. **Hebrew Studies**, v. 41, n. 1, p. 7-30. 2000.

⁷⁷ REVELL, E. J. Pausal Forms in Biblical Hebrew: Their function, origin and significance. **Journal of Semitic Studies**, v. 25, n. 2, p. 165-179. 1980.

⁷⁸ DECAEN, V. On the distribution of major and minor pause in tiberian Hebrew in the light of the variants of the second person independent pronouns. **Journal of Semitic Studies**, v. 50, n. 2, p. 321-327. 2005.

⁷⁹ GOERWITZ, R. L. **Tiberian hebrew pausal forms**. 114 f. Tese - Faculty of the Division of the Humanities. The University of Chicago, Chicago, 1993.

⁸⁰ DOTAN, A. The relative chronology of hebrew vocalization and accentuation. **Proceedings of the American Academy for Jewish Research**, v. 48, n. 1, p. 87-99. 1981.

⁸¹ ARCHER, G. L. **Merece confiança o Antigo Testamento**. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 1986.

⁸² REVELL, E. J. Masoretic text. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992b. v.4, p. 597-599.

⁸³ REVELL, E. J. Masorah. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York:



Doubleday, 1992a. v.4, p. 592-593.

⁸⁴ YEIVIN, I. **Introduction to the tiberian masorah**. Missoula: Scholars Press, 1980. v.5.

⁸⁵ Nome genérico para o grupo responsável por inserir ao texto sagrado as notas marginais e finais (*MS. Parva e MS. Finalis*). Isto se dá pelo fato de que eram os *Nakdanim* (de ׀׀) que inseriram pontos vocálicos e acentos aos manuscritos. Cf. Revell (1992b).

⁸⁶ SCOTT, W. R.;RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings**. 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007.

⁸⁷ MEYER, R. **Gramática del hebreo bíblico**. Barcelona: CLIE, 1989.

⁸⁸ AUVRAY, P.;STADELMANN, L. I. J. **Iniciação ao hebraico bíblico: gramática elementar, textos comentados, vocabulário**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ PORTEOUS, N. W. **Daniel: a commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1965. HARTMAN, L. F.;LELLA, A. A. D. **The Book of Daniel**. New York: Doubleday, 1978. LACOCQUE, A. **The Book of Daniel**. Atlanta: John Knox Press, 1979. RUSSELL, D. S. **The daily study bible series: Daniel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1981.

⁹¹ Uma excelente e minuciosa análise das funções do *'atnah* no AT foi feita por Owusu-Antwi em sua tese doutoral e as explicações e textos citados foram tomados tendo como base a tese doutoral de Owusu-Antwi. Ver: OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

⁹² As análises do *'atnah*, contidas nesta tese como exemplos das funções deste acento, que aparecem em Gn 1:1, Gn 22:10, Gn 35:9, Gn 6:15, 1Rs. 8:42, 1Cr 7:9 e Êx 38:29 foram retiradas da tese doutoral de Brempong Owusu-Antwi. Ver: OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

⁹³ OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ SCOTT, W. R.;RÜGER, H. P. **A simplified guide to BHS: Critical apparatus, masora, accents, unusual letters & other markings**. 4 ed. N. Richland Hills: Bibal Press, 2007. Ver também: JR, J. L. G. **Teologia Sistemática II: Es el complemento de teología = systematic theology II**. El paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2001.

⁹⁸ MOUNCE, R. H. **The book of Revelation: New international commentary on the new testament series**. 3 ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998. Ver também: PATE, M. C. **Reading Revelation: a comparison of four interpretive translations of the Apocalypse**. Grand Rapids: Kregel Publications, 2009.

⁹⁹ CARBALL, E. C.;CARBALLOSA, E. L. **Apocalipsis: La consumación del plan eterno de Dios**. 4. ed. Grand Rapids: Portavoz, 1998.

¹⁰⁰ MACARTHUR, J. F. **La segunda venida**. 2. ed. Grand Rapids: Portavoz, 1999.

¹⁰¹ CARBALL, E. C.;CARBALLOSA, E. L. **Apocalipsis: La consumación del plan eterno de Dios**. 4. ed. Grand Rapids: Portavoz, 1998.

¹⁰² JR, J. L. G. **Teologia Sistemática II: Es el complemento de teología = systematic theology II**. El paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2001.

¹⁰³ PATE, M. C. **Reading Revelation: a comparison of four interpretive translations of the Apocalypse**. Grand Rapids: Kregel Publications, 2009.

¹⁰⁴ CARBALL, E. C.;CARBALLOSA, E. L. **Apocalipsis: La consumación del plan eterno de Dios**. 4. ed. Grand Rapids: Portavoz, 1998.

¹⁰⁵ LARONDELLE, H. K. **How to understand the end-time prophecies of the Bible: The biblical-contextual approach**. 5 ed. Miami Beach: Pacific Press, 1997.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ MAXWELL, C. M. **Uma nova era segundo as profecias de Daniel**. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.



¹⁰⁸ THIELE, E. R. **Daniel**: Esboços de estudos. Berrien Springs: Emmanuel Missionary College, 1951.

¹⁰⁹ Fonte: GONZALEZ, L. **Assim diz o Senhor**. 7. ed. Niteroi: ADOS, 1997.

¹¹⁰ DRIVER, S. R. **The book of Daniel**: With introduction and notes. Cambridge: Cambridge University Press, 1900. PORTEOUS, N. W. **Daniel**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 1965. HARTMAN, L. F.;LELLA, A. A. D. **The Book of Daniel**. New York: Doubleday, 1978. LEUPOLD, H. C. **Exposition of Daniel**. Darlington: Evangelical Press, 1978. LACOCQUE, A. **The Book of Daniel**. Atlanta: John Knox Press, 1979. RUSSELL, D. S. **The daily study bible series**: Daniel. Louisville: Westminster John Knox Press, 1981. MAIER, G. **Der prophet Daniel**. 7 ed. Witten: R. Brockhaus Verlag, 1982. TOWNER, D. W. S. **Daniel**: Interpretation: a Bible commentary for teaching and preaching. Atlanta: John Knox Press, 1984. SLOTKI, J. J. **Daniel ; Ezra ; Nehemiah**: Hebrew text & english translation. 8 ed. Londres: Soncino Press, 1992. MONTGOMERY, J. A. A critical and exegetical commentary on the book of Daniel. Charleston: Nabu Press, 2010.

¹¹¹ OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

¹¹² Idem.

¹¹³ Ver Lv 12:5, Nm 1:46 e 1Cr 7:9. Sobre este último texto, conforme já foi dito acima, Owusu-Atwi (1993), na página 284 de sua tese, comenta que 'atnah parece mais próximo de uma função conjuntiva e explicativa que de uma função disjuntiva.

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ TANNER, J. P. Is Daniel's Seventy-Weeks Prophecy Messianic? Part 2. **Bibliotheca Sacra**, v. 166, n., p. 339-335, jul./dez. 2009.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ PROPP, W. H.; HALPERN, B.;FREEDMAN, D. N. (Eds.). **The Hebrew Bible and Its Interpreters**: Biblical and Judaic studies. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

¹¹⁸ REVELL, E. J. Pausal Forms and the Structure of Biblical Poetry. **Vetus Testamentum**, v. 2, n. 31, p. 186-199. 1981.

¹¹⁹ REVELL, E. J. **A list of pausal forms in the TeNaK**: preliminary version. Disponível em: <http://www.pericope.net/Assets/pericope_texts/Pausal_Forms_Revell/PausalTNK.pdf>. Acesso em: 29 Jun. 2011.

¹²⁰ TANNER, J. P. Is Daniel's Seventy-Weeks Prophecy Messianic? Part 2. **Bibliotheca Sacra**, v. 166, n., p. 339-335, jul./dez. 2009.

¹²¹ CHRISTENSEN, D. L. **The unity of the Bible**: exploring the beauty and structure of the Bible. Mahwah: Paulist Press, 2003. HARRIS, I. The rise and development of the massorah I. **The Jewish Quarterly Review**, v. 1, n. 2, p. 128-142. Jan. 1889.

¹²² ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

¹²³ GOERWITZ, R. L. **Tiberian hebrew pausal forms**. 114 f. Tese - Faculty of the Division of the Humanities. The University of Chicago, Chicago, 1993.

¹²⁴ REVELL, E. J. The oldest evidence for the Hebrew accent system. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 54, n. 1, p. 214-222. 1971.

¹²⁵ PRICE, J. D. **Exegesis and pausal forms with non-pausal accents in the hebrew bible**. Disponível em: <http://www.jamesdprice.com/images/Pausal_Forms_ETS_paper.pdf>. Acesso em: 05 Jul. 2006.

¹²⁶ Apenas a título de lembrança, uma vez que esta informação apresenta-se apenas no começo do presente trabalho, a expressão *contextual* refere-se às palavras que em dada ocorrência não apresentam nenhuma mudança na constituição vocálica, i.e., não estão em forma pausal.

¹²⁷ Cf. Sl 5:8.

¹²⁸ SHEA, W. H. Poetic relations of the time periods in Dan 9:25. **Andrews University Seminary Studies**, v. 18, n. 1, p. 59-63. 1980.

¹²⁹ Idem.

¹³⁰ Idem.

¹³¹ Idem.

¹³² Para uma melhor elucidação deste assunto, ver também a obra de Robert Lowth, George Gregory e Johann David Michaelis (1815).



¹³³ SHEA, W. H. Unity of Daniel. In: HOLBROOK, F. B (Ed.). **Symposium on Daniel**. Silver Spring: Biblical Research Institute; General Conference of SDA, 1986. v.2, p.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ Fonte: Idem.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ KAUTZSCH, E. **Gesenius' Hebrew Grammar**: as edited and enlarged by the late. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.

¹³⁸ FERREIRA, M. **Aprender e praticar gramática**. 1. ed. São Paulo: FTD, 1992.

¹³⁹ OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

¹⁴⁰ ARNOLD, B. T.;CHOI, J. H. **A guide to biblical hebrew syntax**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

¹⁴¹ OWUSU-ATWI, B. **An investigation of the chronology of Daniel 9:24-27**. 483 f. Tese - Seventh-day Adventist Theological Seminary. Andrews University, Berrien Springs, 1993.

¹⁴² Idem.





Capítulo 3

Como entender 2 Samuel 24:1 e 1 Crônicas 21:1? Uma sugestão baseada na revelação progressiva

Jeová Luiz Alberto de Andrade*

* Pastor distrital na Missão Nordeste da Igreja Adventista do Sétimo Dia e Mestrando em Teologia pelo SALT/BA - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Email: <jeovaluiz@yahoo.com.br>.





Por séculos, inúmeras pessoas têm questionado a composição literária e o significado teológico das passagens paralelas de 2 Samuel 24:1 e 1 Crônicas 21:1. De fato, com base em diversas pressuposições teológicas e/ou homiléticas, múltiplas explicações têm sido fornecidas, tanto em âmbito popular como acadêmico. Constantemente encontramos pessoas citando essas passagens e afirmando que a Bíblia apresenta contradições. Contudo tal afirmação, geralmente, provém de uma leitura superficial e despreparada de textos como estes. É deveras imprescindível que textos assim sejam lidos dentro de seu contexto histórico, geográfico e literário a fim de serem corretamente entendidos.

Neste artigo faremos uma análise bíblico-exegética desses textos e procuraremos lidar com as implicações que emergirão desta análise. Seguiremos os princípios da hermenêutica adventista, baseados no método gramático-histórico de interpretação. Portanto, daremos um tratamento puramente exegético-comparativo aos textos conforme representados no idioma hebraico, sua língua original.



ANÁLISE DOS TEXTOS

Observemos os textos, em português e em hebraico:

2 SAMUEL 24:1

Tornou a ira do SENHOR a acender-se contra os israelitas, e ele incitou a Davi contra eles, dizendo: Vai, levanta o censo de Israel e de Judá.

וַיִּסַּף אֱלֹהֵי יְהוָה לְחַרּוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּסֹּת אֶת-דָּוִד בְּהֵם לְאֹמֹר לֵךְ מִנָּה
אֶת-יִשְׂרָאֵל וְאֶת-יְהוּדָה:

Do texto hebraico, percebe-se:

a) (יְהוָה) O Senhor, *Yahweh*.

b) (חָרָה) verbo ל"ה *qal*, inf., const. – impacientar-se, estar quente, esquentar-se, estar ou ficar furioso, queimar, tornar-se irado, inflamar-se, irritar-se.

c) (סוֹת) verbo ו"ו *hifil*, imperf., 3ªp.m.s. – incitar, instigar, seduzir, atrair.

d) (הֵלַךְ) verbo פ"ו *qal*, imper., masc., sing. – ir, andar, vir, partir, proceder, mover, ir embora.

e) (מָנָה) verbo ל"ה *qal*, imper., masc., sing. – contar, calcular, numerar, designar, falar, indicar, preparar.

1 CRÔNICAS 21:1

Então, Satanás se levantou contra Israel e incitou a Davi a levantar o censo de Israel.

וַיַּעֲמֵד שָׂטָן עַל-יִשְׂרָאֵל וַיִּסֹּת אֶת-דָּוִד לְמִנּוֹת אֶת-יִשְׂרָאֵל:



Do hebraico, depreende-se:

a) (דַּמַּד) verbo 1ª gutural, *qal*, imperf., 3ª p.m.s. – estar de pé, permanecer, resistir, tomar o lugar de alguém, manter-se, tomar posição.

b) (שָׂטָן) Satanás

c) (עַל) contra, sobre.

d) (סָוֵא) verbo וָע, *hifil*, imperf., 3ª p.m.s. – incitar, instigar, seduzir, atrair.

e) (מָנָה) verbo הָלַ, *qal*, inf., const. – contar, calcular, numerar, designar, falar, indicar, preparar.¹

CONTEXTO LITERÁRIO

Comparando os respectivos textos paralelos em sua língua original encontramos pequenas diferenças na constituição literária, principalmente quanto ao uso das preposições, dos principais verbos e outros detalhes da fraseologia utilizada. Algumas destas diferenças são bastante significativas e até determinantes quanto aos significados intencionados pelos autores.

O verbo הָלַ ocorre 1540 vezes em todo AT. E embora não apareça em 1 Crônicas 21:1, aparece em 2 Samuel 24:1 na forma imperativa defectiva (הָלֵ). Isto é significativo porque das 206 vezes em que o verbo ocorre nesta forma, 197 delas aparecem na literatura bíblica pré-exílica² e apenas 9 na pós-exílica.³ Podemos, então, perceber um uso literário comum em um período, porém não tão comum em outro⁴. Parece, portanto, razoável que os dois relatos tenham sido escritos em datas diferentes, por pessoas diferentes. O texto de 1 Crônicas deve ser do período pós-exílico, quando já não era mais comum o uso de הָלַ .

CONTEXTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO

O primeiro livro de Samuel, escrito em Israel no tempo da monarquia unificada, conta-nos a história de Davi, o qual foi primeiramente rei de Judá (caps. 1-4) e depois, de toda a nação, Judá e Israel (caps. 5-24). O segundo livro de Samuel narra a trajetória de



Davi para se firmar no poder, expandir o seu reinado e derrotar seus inimigos, internos e externos. Davi é descrito como um homem de profunda fé e devoção, e como líder foi capaz de conquistar a lealdade do seu povo. Não obstante, a Bíblia também relata os pecados de crueldade e violência cometidos por ele. Contudo, ao tomar consciência deles por intermédio do profeta Natã, Davi os confessou e se submeteu ao castigo divino.

Sem dúvida, a vida e as realizações de Davi impressionaram profundamente o povo de Israel. Tanto que, mais tarde, surgiu uma expectativa nacional em torno de “um futuro rei davídico”, ou seja, um rei “descendente de Davi”, que lhe fosse igual. Tal esperança, dita messiânica, acha-se bastante desenvolvida na literatura bíblica pós-exílica e na literatura judaica do período intertestamentário.

Os livros de 1 e 2 Crônicas contam novamente os acontecimentos já registrados nos livros de Samuel e Reis, mas de um ponto de vista diferente. A história dos reis israelitas, como aparece nos livros das Crônicas, tem dois propósitos principais: 1) mostrar que, embora tivessem caído desgraças sobre os reinos de Israel e de Judá, Deus mantinha as promessas que havia feito à nação e continuava a realizar o seu plano em prol de seu povo através dos moradores de Judá; com base nessa ideia, o escritor conta as conquistas de Davi e Salomão, as reformas de Josafá, Ezequias e Josias e fala do povo que continuou fiel a Deus; 2) descrever o início da adoração a Deus no Templo de Jerusalém e, especialmente, a organização do trabalho dos sacerdotes e dos levitas que eram os encarregados do culto. Davi é apresentado como aquele que planejou o Templo e o culto, embora tivesse sido Salomão quem veio a construir o Templo.

AUTORIA E DATA

Tradicionalmente, o livro de 2 Samuel é tido como obra dos profetas Natã e Gade que foram alunos na “escola dos profetas” criada por Samuel. Ellen G. White⁵ afirmou:

As escolas dos profetas foram fundadas por Samuel para servirem de barreira contra a espalhada corrupção resultante da conduta iníqua dos filhos de Eli, e para promoverem o bem-estar moral e espiritual do povo. Estas escolas foram uma grande bênção para Israel, fomentando aquela justiça





que engrandeceu a uma nação, fornecendo-lhe homens aptos para agir, no temor de Deus, como dirigentes e conselheiros. Na realização deste objetivo, Samuel formou grupos de jovens piedosos, inteligentes e estudiosos. Estes eram chamados filhos dos profetas. Os instrutores eram homens não somente versados na verdade divina, mas que haviam por sua vez desfrutado comunhão com Deus, e recebido a concessão especial de Seu Espírito. Desfrutavam do respeito e da confiança do povo, tanto pelo saber como pela piedade. ... Os principais assuntos de estudo eram a lei de Deus, juntamente com as instruções dadas a Moisés, história sagrada, música sacra e poesia. ... A língua hebraica era cultivada como o mais sagrado idioma do mundo. Acariciava-se um espírito de devoção.

Isto ocorreu em torno de 930 a. C., em Israel, no tempo da monarquia unificada, ou seja, antes do exílio Babilônico.

O livro de 1 Crônicas foi escrito, provavelmente, por Esdras em torno do ano 450 a. C., no tempo da reconstrução de Jerusalém após o exílio. Isaac Newton chega a afirmar que “o livro de Esdras era originalmente uma parte do livro das Crônicas” e cita Esdras como sendo “o compilador dos livros dos Reis e das Crônicas”.⁵ Há uma lacuna temporal de aproximadamente 480 anos entre a escrita destes dois relatos. Isto implica em dizer que muitas modificações no tocante à cultura, geografia, escrita e crença aconteceram neste meio tempo. Muitas verdades até então desconhecidas foram sendo gradualmente reveladas no intervalo que se seguiu entre ambas as composições literárias. Não há razões para se pensar que a revelação divina tenha se estagnado por mais de quatro séculos. Sem dúvida, Crônicas representam uma revelação posterior a Samuel e não se pode prescindir às implicações decorrentes deste dado histórico.

O DESENVOLVIMENTO DA CRENÇA SOBRE SATANÁS NO PERÍODO PRÉ-EXÍLICO

Entre o tempo de Moisés e o tempo de Esdras, a compreensão sobre Satanás se desenvolveu baseada na revelação progressiva. Inicialmente, *Satã* era visto mais como uma “qualidade neutra” oriunda de uma “ação verbal” realizada por “aquele que se opõe” a algo ou alguém do que como uma pessoa maligna propriamente dita. Permita-nos explicar, antes que se tirem conclusões precipitadas.



O termo *Satã* não possuía originalmente qualquer conotação depreciativa em termos espirituais; significava simplesmente

“inimigo” ou “adversário”, quer se referisse a Deus, anjos ou homens. Tratava-se da “qualidade de se opor” quer justificadamente ou não em termos morais. Só posteriormente o termo assumiu conotações inequivocamente pessoais e descritivas do Maligno.

EMPREGO DOS VERBOS שָׂטַן (*saṭan*) E שָׂטַם (*saṭam*)⁷ – “SATANIZAR” – NA LITERATURA BÍBLICA PRÉ-EXÍLICA

Vejamos na Bíblia Hebraica alguns exemplos em que a palavra *Satã* aparece como um verbo:

Gênesis 27:41 (1411 a. C.)⁸: “Passou Esaú a odiar (וַיִּשָׂטֵן) a Jacó por causa da bênção, com que seu pai o tinha abençoado; e disse consigo: Vêm próximos os dias de luto por meu pai; então, matarei a Jacó, meu irmão”.⁹ Do verbo שָׂטַם (*saṭam*) – 3pms imperfeito *qal*. Aqui o termo foi traduzido por “odiar” ou “aborrecer”, mas significa literalmente “satanizar”.

Gênesis 49:23 (1411 a. C.): “Os flecheiros lhe dão amargura, atiram contra ele e o aborrecem (וַיִּשָׂטְמוּ)”. Do verbo שָׂטַם (*saṭam*) – 3pmp imperfeito *qal*. Ou seja, “eles o satanizam”.

Gênesis 50:15 (1411 a. C.): “Vendo os irmãos de José que seu pai já era morto, disseram: É o caso de José nos perseguir (וַיִּשְׁתַּמּוּ) e nos retribuir certamente o mal todo que lhe fizemos”. Do verbo שָׂטַם (*saṭam*) – 3pms imperfeito *qal*. Ou seja, “nos satanizar”.

Jó 16:9 (1470 a. C.): “Na sua ira me despedaçou e tem animosidade (וַיִּשְׁתַּמּוּ) contra mim; contra mim rangeu os dentes e, como meu adversário, aguça os olhos”. Do verbo שָׂטַם (*saṭam*) – 3pms imperfeito *qal*. Ou seja, “me satanizou”.



Jó 30:21 (1470 a. C.): “Tu foste cruel comigo; com a força da tua mão tu me combates (יִשְׂטֵמְנִי)”. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) – 2pms imperfeito *qal*. Ou seja, “tu me satanizas”.

Salmo 55:4 (1000 a. C.): “Por causa do clamor do inimigo e da opressão do ímpio; pois sobre mim lançam calamidade e furiosamente me hostilizam (יִשְׂטֵמְנִי)”. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) – 3pmp imperfeito *qal*. Ou seja, “eles me satanizam”.

Salmo 38:20 (1000 a. C.): “Da mesma sorte, os que pagam o mal pelo bem são meus adversários (יִשְׂטֵמְנִי), porque eu sigo o que é bom”. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) – 3pmp imperfeito *qal*. Ou seja, “eles me satanizam”.

Salmo 71:13 (1000a.C.): “Sejam envergonhados e consumidos os que são adversários (יִשְׂטֵמְנִי) de minha alma; cubram-se de opróbrio e de vexame os que procuram o mal contra mim”. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) ptmpcs *qal*. Ou seja, “estão satanizando”.

Salmo 109:4 (1000 a. C.): “Em paga do meu amor, me hostilizam (יִשְׂטֵמְנִי); eu, porém, oro”. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) – 3pmp imperfeito *qal*. Ou seja, “eles me satanizam”.

Salmo 109:20 (1000 a. C.): “Tal seja, da parte do SENHOR, o galardão dos meus contrários (יִשְׂטֵמְנִי) e dos que falam mal contra a minha alma”. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) – ptmpcs *qal*. Ou seja, “me satanizando”.

Salmo 109:29 (1000 a. C.): “Cubram-se de ignomínia os meus adversários (יִשְׂטֵמְנִי), e a sua própria confusão os envolva como uma túnica. Do verbo סַטַּם (*saṭam*) – ptmpcs *qal*. Ou seja, “os que me satanizam”.



O EMPREGO DO SUBSTANTIVO שָׂטָן (*saṭan*) – “ADVERSÁRIO”
OU “INIMIGO” – E SEUS DERIVADOS הַשָּׂטָן E מְשִׁטֵּם NA
LITERATURA BÍBLICA PRÉ-EXÍLICA

O substantivo *Satã* e seus derivados podiam ser empregados a qualquer pessoa, fosse humana ou divina, com sentido de “inimigo” ou “adversário”.

Números 22:22 e 32 (1411 a. C.): “Acendeu-se a ira de Deus, porque ele se foi; e o Anjo do SENHOR pôs-se lhe no caminho por adversário (שָׂטָן). Ora, Balaão ia caminhando, montado na sua jumenta, e dois de seus servos, com ele”. “Então, o Anjo do SENHOR lhe disse: Por que já três vezes espancaste a jumenta? Eis que eu saí como teu adversário (שָׂטָן), porque o teu caminho é perverso diante de mim”.¹⁰ Do substantivo שָׂטָן (*saṭan*), ou seja, *satanás*, adversário, acusador.

I Samuel 29:4 (1010 a. C.): “Porém os príncipes dos filisteus muito se indignaram contra ele; e lhe disseram: Faze voltar este homem, para que torne ao lugar que lhe designaste e não desça conosco à batalha, para que não se faça nosso adversário (שָׂטָן) no combate; pois de que outro modo se reconciliaria como o seu senhor? Não seria, porventura, com as cabeças destes homens?”¹¹ Do substantivo (שָׂטָן) (*saṭan*), ou seja, *satanás*, adversário, acusador.

II Samuel 19:22 (930 a. C.): “Porém Davi disse: Que tenho eu convosco, filhos de Zerua, para que, hoje, me sejais adversário (שָׂטָן)? Morreria alguém, hoje, em Israel? Pois não sei eu que, hoje, novamente sou rei sobre Israel?”¹² Do substantivo שָׂטָן (*saṭan*), ou seja, *satanás*, adversário, acusador.

I Reis 5:4 (550 a. C.): “Porém a mim o SENHOR, meu Deus, me tem dado descanso de todos os lados; não há nem inimigo (שָׂטָן), nem adversidade alguma”.¹³ Do substantivo שָׂטָן (*saṭan*), ou seja, *satanás*, adversário, acusador.



I Reis 11:14, 23 e 25 (550 a. C.): “Levantou o SENHOR contra Salomão um adversário (שָׂטָן), Hadade, o edomita; este era da linhagem real de Edom”. “Também Deus levantou a Salomão outro adversário (שָׂטָן), Rezom, filho de Eliada, que havia fugido de seu senhor Hadadezer, rei de Zobá”. “Este foi adversário (שָׂטָן) de Israel por todos os dias de Salomão, fez-lhe mal como Hadade, detestava a Israel e reinava sobre a Síria”.¹⁴ Do substantivo (שָׂטָן) (*satan*), ou seja, satanás, adversário, acusador.

Jó 1-2 (1470a.C.): “Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás (שָׂטָן) entre eles. Então, perguntou o SENHOR a Satanás (שָׂטָן): Donde vens? Satanás (שָׂטָן) respondeu ao SENHOR e disse: De rodear a terra e passear por ela. Perguntou ainda o SENHOR a Satanás (שָׂטָן): Observaste o meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desvia do mal. Então, respondeu Satanás (שָׂטָן) ao SENHOR: Porventura, Jó debalde teme a Deus?” (1:6-9).

“Disse o SENHOR a Satanás (שָׂטָן): Eis que tudo quanto ele tem está em teu poder; somente contra ele não estendas a mão. E Satanás (שָׂטָן) saiu da presença do SENHOR”. (1:12).

“Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás (שָׂטָן) entre eles apresentar-se perante o SENHOR. Então, o SENHOR disse a Satanás (שָׂטָן): Donde vens? Respondeu Satanás (שָׂטָן) ao SENHOR e disse: De rodear a terra e passear por ela. Perguntou o SENHOR a Satanás (שָׂטָן): Observaste o meu servo Jó? Porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, temente a Deuse que se desvia do mal. Ele conserva a sua integridade, embora me incitasses contra ele, para o consumir sem causa. Então, Satanás (שָׂטָן) respondeu ao SENHOR: Pele por pele, e tudo quanto o homem tem dará pela sua vida”. (2:1-4).



“Disse o SENHOR a Satanás (שָׂטָן): Eis que ele está em teu poder; mas poupa-lhe a vida. - Então, saiu Satanás (שָׂטָן) da presença do SENHOR e feriu a Jó de tumores malignos, desde a planta do pé até ao alto da cabeça”.¹⁵ (2:6-7). Do substantivo שָׂטָן (*saṭan*), ou seja, satanás, adversário, acusador.

Salmo 109:6 (1000 a. C.): “Suscita contra ele um ímpio, e à sua direita esteja um acusador (שָׂטָן)”.¹⁶ Do substantivo (שָׂטָן) (*saṭan*), ou seja, satanás, adversário, acusador.

Oséias 9:7 e 8 (710 a. C.): Chegaram os dias do castigo, chegaram os dias da retribuição; Israel o saberá; o seu profeta é um insensato, o homem de espírito é um louco, por causa da abundância da tua iniquidade, ó Israel, e o muito do teu ódio (מַשְׁטֵמָה). O profeta é sentinela contra Efraim, ao lado de meu Deus, laço do passarinho em todos os seus caminhos e inimizade (מַשְׁטֵמָה) na casa do seu Deus”. Derivado do substantivo שָׂטָן → מַשְׁטֵמָה (*maṣṭemah*)¹⁷, ou seja, acusação.

CRENÇA SOBRE SATANÁS NO PERÍODO PÓS-EXÍLICO

Através do conceito de verdade progressiva podemos compreender que no tempo de Esdras, Satanás já havia se tornado conhecido como uma pessoa maligna tal como conhecemos hoje. Nas palavras do estudioso judeu Mario Feller¹⁸:

É sabido que a revelação de Deus ao homem não foi ab-rupta ou de uma só vez. Ele tem uma revelação ao homem em cada época. Durante séculos, revelações foram dadas aos hebreus, que foram seus depositários das verdades eternas dadas através do Espírito de Deus aos seus servos os profetas.

A escritora norte-americana Ellen G. White¹⁹, falando sobre a verdade progressiva de forma bem peculiar disse:

Em cada época há novo desenvolvimento da verdade, uma mensagem de Deus para essa geração. As velhas verdades são todas essenciais; a nova verdade não é independente da antiga, mas um desdobramento dela. Só compreendendo as velhas verdades é que podemos entender as novas.



O EMPREGO DO VERBO סַטָּן (*saṭam*) E שָׂטָן (*saṭan*) – “SATANIZAR” – NA LITERATURA BÍBLICA PÓS-EXÍLICA.

Zacarias 3:1 (519 a. C.): “Deus me mostrou o sumo sacerdote Josué, o qual estava diante do Anjo do SENHOR, e Satanás (שָׂטָן) estava à mão direita dele, para se lhe opor (וַיִּשָּׁבֵר)”. Do verbo שָׂטָן (*saṭan*) – infcs *qal*. Ou seja, “o satanizar”.

Esta é a única vez, na literatura bíblica pós-exílica, que ocorre o verbo *saṭan*. Sem dúvida, trata-se de uma indicação bíblica de que tal forma verbal caíra em desuso; e, por outro lado, o termo já estava sendo substituído pela forma comum do substantivo próprio com conotações pessoais. De mera “ação verbal” praticada por um “adversário” qualquer, sem conotações morais, o termo não apenas sofreu mudança de categoria gramatical, do verbo para o substantivo, mas mudou seu espectro semântico assumindo contornos pessoais na mais inequívoca personificação do mal. Note, inclusive, que nesse mesmo verso também aparece à própria pessoa de Satã opondo-se a obra redentora de Deus na vida do sumo sacerdote Josué.

O EMPREGO DO SUBSTANTIVO שָׂטָן (*saṭan*) – “ADVERSÁRIO” OU “INIMIGO” – E SEUS DERIVADOS שָׂטָן E מְשַׂטֵּם NA LITERATURA BÍBLICA PÓS-EXÍLICA

O substantivo *saṭan* e seus derivados podiam ser empregados a qualquer pessoa, fosse humana ou divina, com sentido de “inimigo” ou “adversário”.

I Crônicas 21:1 (450 a. C.): “Então, Satanás (שָׂטָן) se levantou contra Israel e incitou a Davi a levantar o censo de Israel²⁰”. Do substantivo שָׂטָן (*saṭan*), ou seja, satanás, adversário, acusador.



Zacarias 3:2 (519 a. C.): “Mas o SENHOR disse a Satanás (שָׁטָן) : O SENHOR te repreende, ó Satanás (שָׁטָן); sim, o SENHOR, que escolheu a Jerusalém, te repreende; não é este um tição tirado do fogo?²¹” Do substantivo שָׁטָן (*saṭan*), ou seja, satanás, adversário, acusador.

Esdras 4:6 (450 a. C.): “No princípio do reinado de Assuero, escreveram uma acusação (שִׁטְנָה) contra os habitantes de Judá e de Jerusalém²²”. Derivado do substantivo שָׁטָן → שִׁטְנָה (*siṭnah*), ou seja, acusação.

LITERATURA DO PERÍODO INTERTESTAMENTÁRIO: TEXTOS DE QUMRAN

O período intertestamentário vai desde o fim da composição do AT até a composição dos primeiros livros do NT. As conquistas de Alexandre, o Grande (334 a. C.), e a revolta de *Bar Kochebah* (132-135 d. C.) servem como marcos delimitadores desse período.²³ Historiadores e teólogos reconhecem a importância das obras literárias produzidas nesse período para a compreensão da história judaica e do próprio AT. A literatura de Qumran, de aproximadamente 250 a. C., é das mais importantes e pode nos auxiliar no entendimento de nosso tema. Embora muito vasta, ali encontramos apenas duas citações onde aparecem as formas verbais de *saṭam*. São elas²⁴:

4Q225 f2i:10

אל אלוהים וישטים את אברהם בישחק ויאמר |א|לוהים|

Tradução: “Para Deus e fez nutrir animosidade (וישטים) a Abraão com ele combateu (pulverizou) e disse Deus”. Do verbo שָׁטָם (*saṭam*) – 3pms imperfeito *Hifil*. Ou seja, “ele fez nutrir satanização”.





4Q225 f2i:10

את פיך --להביא על בית יהודה קשות לשוטמם

Tradução: “Sua boca... para trazer sobre a casa de Judá dificuldades para lhes trazer oposição (לשוטמם)”. Do verbo שׁוּטַם (*saṭam*) – infcs *qal*. Ou seja, “para lhes satanizar”.

A literatura de Qumran chamada “Os anjos de *Mastemoth* e a dominação de Belial” (4Q390) fala do “rei dos anjos caídos”, *Satã*, retratado como משטמות (*mastemoth*), e de suas guerras contra o “Rei dos céus”. A palavra משטמות provém de מְשֻׁטָּמָה que, por sua vez, deriva de שׁוּטַם que é a forma secundária de שָׁטַם = *satanás*. O uso desta terminologia na literatura qumrânica indica que, nesta época, já se concebia *Satã* como uma pessoa. Vejamos mais alguns trechos dos fragmentos encontrados em Qumran acompanhados de uma tradução literal²⁵:

4Q390 (Fragmento 1:11):

מהם ומשלׁו בהמה מלאכי המשׁוׁטׁמוׁתׁו ׁו ישובׁוׁ

Tradução: “E os anjos de *Mastemoth* (*Satanás*) os governarão e... Eles se extraviarão”.

4Q390 (Fragmento2, coluna 1:7):

ביד מלׁאכי המשטמות ומשלׁו בהם ולא ידעו ולא יבינו
כי קצפתי עליהם במועלם

Tradução: “Sob o poder dos anjos de *Mastemoth* (*Satanás*) que os governarão, e eles (isto é, o povo) não saberão e nem entenderão que estou enfurecido com eles por causa de sua rebeldia”.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

De fato, a crença hebraica predominante no período pré-exílico não era a revelação definitiva sobre a origem do mal e do grande conflito. O homem daqueles dias não podia compreender inteiramente a luta cósmica entre o bem e o mal; ou seja, não tinha como entender a ação maligna do inimigo de Deus, e muitos sequer reconheciam-lhe a existência. Deus, portanto, era visto como a *causa prima* de todos os acontecimentos do mundo físico, quer fossem considerados bons ou maus.

A noção de causas secundárias também era desconhecida. Logo, atribuía-se a Deus, fonte única e suprema de todas as coisas, todo e qualquer evento; nada era concebido fora de seu controle e vontade. Embora saibamos que Deus se acha no controle absoluto do universo, não podemos concordar que tudo que ocorre aqui seja conforme sua vontade. Deus concedeu liberdade e responsabilidade moral as suas criaturas e o mau uso destes dons gerou tanta miséria e sofrimento no universo de Deus.

Não podemos culpar Deus pela presença do mal no mundo baseados no fato de que os antigos não sabiam diferenciar nitidamente o caráter absolutamente santo de Deus de sua vontade todo abrangente. O relato de 1 Samuel 24:1 foi escrito sob esta concepção primitiva da trama sobrenatural, representando uma visão muito rudimentar e inespecífica da trama cósmica. Era necessário aguardar revelação posterior para uma compreensão mais específica do que ocorre no plano espiritual. O texto de Crônicas reflete a verdade de modo mais específico uma vez que conta com revelação posterior sobre o papel de *Satã* no drama da história salvífica.

Na época de Esdras, já estava bem avançada a compreensão do Maligno como *pessoa*, de modo que a expressão verbal, usada no período pré-exílico para descrever a ação de oposição ou adversidade, quase desapareceu da literatura bíblica e extra bíblica. Na verdade, hoje, compreendemos que Deus não foi de fato quem instigou a Davi a fazer o censo, embora tenha permitido o fato



(como muitas vezes acontece conosco).

Os textos paralelos de Samuel e Crônicas, então investigados, podem ser entendidos à luz do conceito de revelação progressiva. Deus comunicou aos antigos profetas certas verdades, mas omitiu temporariamente outras, impossíveis de serem compreendidas naqueles momentos da história da salvação. Como disse o Senhor Jesus aos seus discípulos: “Ainda tenho muito que vos dizer, mas vos não o podeis suportar agora” (Jo 16:12). Deus não dá nenhum passo que seu povo não possa acompanhá-lo e é possível que nos dias de Samuel a ideia de um ser maligno poderoso, inimigo de Deus, teria trazidos sérios prejuízos ao monoteísmo bíblico. Deus sempre adequa sua revelação ao equipamento mental dos seus destinatários. Ele comunica a verdade através do imperfeito canal de comunicação dos seres humanos. Concordo precisamente com a afirmação de Peter Bemmelen²⁶:

Pelo fato de as Escrituras serem sujeitas às limitações, imperfeições e condicionamentos históricos da existência humana, é útil e necessário estudar as línguas nas quais elas foram escritas, o contexto histórico no qual se originaram e as condições humanas às quais foram endereçadas.

Compreender as Escrituras significa atentar para o seu invólucro humano e ainda assim assimilar a verdade divina intencionada. Espero que tenhamos seguido este princípio em nosso artigo.



¹HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001. KIRST, Nelson et al. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 18 ed. São Leopoldo: Sinodal/Vozes, 2004. HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010. ORTÍZ, Pedro. **Dicionário de hebraico e aramaico bíblicos**. São Paulo: Loyola, 2010.

²Define-se como pré-exílico todo o período desde a entrada de Israel em Canaã (c. 1451 a. C.) até o cativeiro babilônico (c. 590 a. C.).

³Define-se como pós-exílico todo o período desde a libertação do cativeiro persa através do decreto de Ciro (c. 535 a. C.) até a destruição de Jerusalém pelos romanos (70 d. C.).

⁴ Isso também se torna evidente na literatura posterior extra-bíblica. Por exemplo, em Qumran, o verbo צָו em sua forma imperativa aparece apenas uma vez.

⁵WHITE, Ellen G. **Fundamentos da educação cristã**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009, p. 96.

⁶NEWTON, Isaac. **As profecias do Apocalipse e o livro de Daniel**: as raízes do código da Bíblia. Tradução de Carlos A. L. Salum. São Paulo: Cultrix, 2008.

⁷A diferença de grafia entre *satam* e *satan* pode ser facilmente explicada a partir do regionalismo existente em Israel e que impõe certas variantes ortográficas às formas linguísticas. Veja, por exemplo, a questão do סִבּוֹלֶת (*siboleth*) no lugar de שִׁבּוֹלֶת (*shiboleth*) em Juizes 12:6. Ou simplesmente porque a língua hebraica é rica em sua constituição fonética e por isso várias palavras por questão de acomodação linguística têm duas formas parecidas de escrever-se, por exemplo: a) O verbo צָעַק (*za`aq*) que significa *clamar, gritar* e o verbo צָעַץ (*tsa`aq*) que também significa *clamar, gritar*; b) O verbo צָהַק (*tsahaq*) que significa *rir, brincar* e o verbo צָהַץ (*sahaq*) que também significa *rir, brincar*; c) O verbo סָטַם (*satam*) que significa *ter rancor, acusar (satanizar)* e o verbo סָטַן (*satán*) que também significa *ter rancor, acusar (satanizar)*.

⁸ Duas observações: 1) a ordem dos livros da Bíblia neste artigo não segue exatamente a ordem cronológica, mas a ordem encontrada nos índices normais das Bíblias; 2) entre parênteses colocamos o ano aproximado da escrita do livro. Fizemos desta forma para que o leitor possa perceber que o livro foi escrito antes do período de Esdras.

⁹ Todas as palavras escritas em língua hebraica nos textos bíblicos mostrados neste artigo foram copiadas na íntegra da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Ver: ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhem (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

¹⁰ Aqui se pode ver uma ação divina, em que o anjo de Deus se coloca na posição de adversário de Balaão.

¹¹ Aqui se pode ver uma ação humana, onde os filisteus confabulam sobre a situação de Davi.

¹² Aqui se pode ver uma ação humana, em que Davi discute com Zeruíá por causa de Simei.

¹³ Aqui se pode ver uma ação humana, em que Salomão reconhece a paz que vinha de Deus e repousava sobre seu governo.

¹⁴ Aqui se pode ver uma ação divina em meio a um contexto humano em que Deus levanta adversários contra Salomão.

¹⁵ Aqui se entreve uma conversa celestial entre Deus e Satanás. Não parece haver dúvidas de que se trata claramente de uma personalidade maligna. Porém, devemos observar os seguintes pontos: 1) Jó, a personagem principal do livro, não contemplou os eventos ali descritos. Estes acontecimentos tiveram lugar no plano celestial; 2) É também largamente reconhecido que o livro que leva o seu nome não é de sua autoria; o patriarca Jó não se acha representado como escritor. Tradicionalmente, atribui-se a Moisés a paternidade literária do livro. Logo, foi o autor inspirado que contemplou a cena celestial, não o patriarca; 3) É, ainda, perfeitamente possível que o próprio Moisés não tenha compreendido o que escreveu sob inspiração no tocante à obra nefasta de Satanás no contexto do grande conflito cósmico entre o bem e o mal. Muitas vezes o profeta recebia uma visão, a tornava conhecida através da escrita, mas não entendia o que havia escrito (veja o caso de Daniel 9:22).

¹⁶ Aqui se pode ver a expressão do desejo do salmista para que Deus suscite um inimigo contra seus inimigos.

¹⁷ Forma derivada de *satán* aparecendo apenas nestes dois textos em toda a Bíblia.

¹⁸ FELLER, Mário. **A cabala e os cabalistas**. Recife: Art Berg, 1993.

¹⁹ WHITE, Ellen G. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 127-128.



²⁰ Aqui se pode ver uma ação divina, em permitir a ação do inimigo num contexto de crença discutida neste artigo.

²¹ Aqui se pode ver uma conversa no âmbito celestial onde Deus repreende a satanás o acusador do sumo sacerdote Josué.

²² Forma derivada de *satan* é um *hapax legomena*, ou seja, aparece somente esta vez em toda a Bíblia.

²³ DOCKERY, David S. (Ed.). **Manual bíblico Vida Nova**. Tradução de Lucy Yamakami; Hans Udo Fuchs; Robinson Malkimes. São Paulo: Vida Nova, 2001.

²⁴ MARTÍNEZ, Florentino García; TIGCHELAAR, Eibert J. C. (Eds.). **The Dead Sea scrolls study edition: 4Q274 - 11Q3**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, v. 2.

²⁵ EISENMAN, Robert; WISE, Michael. **A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto**: primeira tradução e interpretação completa de 50 documentos chaves guardados há mais de 35 anos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

²⁶ VAN BEMMELEN, Peter M. Revelação e inspiração. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia**: adventista do do sétimo dia. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 53.





Capítulo 4

*H*ermenêutica, crítica textual, cânon e doutrina: um estudo de caso em Marcos 16

Clacir Virmes Júnior*

* Pastor Distrital na Missão Nordeste da Igreja Adventista do Sétimo Dia, Mestrando em Teologia pelo SALT/BA – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, e editor da Sociedade Teológica Adventista (ATS). Email: <clacirjunior@gmail.com>.





As reflexões apresentadas nesse artigo se originaram das leituras requeridas durante a disciplina de Hermenêutica Avançada do Mestrado Intra-Corpus do SALT/BA. Tendo grande interesse no papel da crítica textual para a interpretação bíblica, deparamo-nos com duas citações um pouco discrepantes entre si. A primeira, de F. F. Bruce, assim dizia¹: “As variantes que ainda subsistem passíveis de certa dúvida aos olhos dos críticos textuais *não afetam* nenhum ponto importante, seja em matéria de fato histórico, seja questões de fé e prática”.

A segunda, de Walter L. Liefeld,² assim era lida:

A menos que a versão da Bíblia usada pela igreja seja diferente da usada pelo pregador ou tenha uma nota de rodapé indicando a presença de uma variante textual, é provável que seja melhor não mencionar a incerteza. Se parecer necessário entrar na questão, eu diria ao pregador que, sempre que isso acontecesse, ele afirmasse que tal incerteza não altera a integridade do original e que nenhuma doutrina ficaria desqualificada se uma leitura preferida tivesse de ser abandonada por causa de uma variante mais válida. Isso não quer dizer, como se ouve de vez em quando, *que nenhuma doutrina é afetada por variantes textuais*. Isso não é verdade. Pelo



contrário, qualquer afirmação doutrinária nas Escrituras que seja afetada por variantes textuais precisará receber o apoio necessário de outras passagens.

Na primeira citação é dito que, apesar de conhecermos a existência de variantes textuais, elas não afetam as doutrinas bíblicas. Na segunda, porém, é dito que, pelo menos em determinados casos, há doutrinas afetadas por variantes textuais. Assim, nos perguntamos: qual o papel da crítica textual para a hermenêutica? A doutrina pode se basear em algum escrito não canônico ou um trecho que não faça parte de um escrito canônico? Uma doutrina pode ser afetada pela ausência de alguns versos das Escrituras? Como isso tem impacto sobre os argumentos hermenêuticos que usamos em defesa de alguns posicionamentos doutrinários adventistas os quais temos visto ser usados em recentes publicações, especialmente em solo brasileiro?

Após algumas discussões preliminares, usaremos o texto de Marcos 16 como estudo de caso para estas questões. Escolhemos este texto por ser um trecho relativamente longo e conter versículos que são largamente utilizados para a formulação de doutrinas.

HERMENÊUTICA E CRÍTICA TEXTUAL

Qual o papel da crítica textual no empreendimento hermenêutico? Segundo Osborne,³ antes de lidar com questões gramaticais e semânticas de um dado texto bíblico, o primeiro passo é estabelecer o texto através da crítica textual. Isso acontece porque dispomos de vários manuscritos bíblicos contendo todo ou partes do Antigo e Novo Testamentos (AT/NT). Ao contrário do que muitos esperariam, eles, os manuscritos, não são idênticos. Além disso, não dispomos dos originais (autógrafos) saídos das mãos dos profetas e apóstolos. Temos apenas cópias de cópias. Não podemos nem mesmo comparar as cópias com os autógrafos. O que fazemos é comparar cópias mais recentes com cópias mais antigas. A arte de trazer um texto coerente e o mais próximo possível do original pertence à crítica textual.

Assim, o grande objetivo da crítica textual é ajudar o pesquisador a ter em mãos o texto mais fiel possível para que a





teologia que se desenvolva daí seja a mais próxima possível da intenção original do autor. Para que isso aconteça, a crítica textual desenvolveu princípios pelos quais este texto fidedigno pode ser estabelecido. Como usaremos um texto do NT para nosso estudo de caso, resumimos os princípios crítico-textuais conforme elencados por Paroschi⁴.

Os princípios crítico-textuais se dividem em duas grandes categorias: evidências internas e evidências externas. Segundo Geisler e Nix⁵, a evidência externa se preocupa com três aspectos: (1) cronológico, que se preocupa não só com a idade do manuscrito, mas principalmente com a idade do tipo textual contido nele; (2) geográfico, que se preocupa com a distribuição geográfica dos manuscritos e do texto destes manuscritos; e (3) genealógico, onde as variantes não são apenas contadas, mas “pesadas” pelos seus méritos. Assim, os princípios textuais de evidência externa são:

1. A antiguidade do texto é mais importante que a antiguidade do manuscrito;
2. A avaliação do manuscrito é mais importante que a soma das variantes;
3. O parentesco entre o texto dos manuscritos deve ser levado em conta;
4. A tradição indireta do texto deve ser avaliada;
5. As influências externas ao texto devem ser consideradas.

A evidência interna lida com o próprio texto em si e atenta para dois aspectos principais: (1) o transcricional, que lida com os hábitos dos escribas e copistas e (2) o intrínseco, que tem de ver com as características do próprio autor. Os princípios textuais de evidência interna, portanto, podem ser assim descritos:

1. A variante mais difícil é preferível;
2. A variante mais curta é melhor;
3. A variante em desacordo tende a ser a mais correta;
4. A melhor variante é aquela que se encaixa com o restante do livro;



5. A variante que melhor explica o surgimento das outras é a mais elegível.

Por mais que os críticos textuais se esforcem por desenvolver um modelo que chegue tanto quanto possível ao texto puro, conforme saído das mãos dos apóstolos e profetas, a ponderação de James A. Brooks⁶ é muito válida: “A crítica textual não é uma ciência exata. Ela lida sempre com probabilidades, nunca com certeza. Assim, todos os eruditos textuais e todos aqueles que avaliam seu trabalho [...] devem manter uma atitude de humildade e abertura de mente e deveriam respeitar a posição de outros”.⁷ Em outras palavras, a crítica textual tem seus limites e, como veremos, isso é importante para avaliarmos seu papel para a doutrina. Antes, porém, nos voltemos brevemente para a questão da canonicidade dos escritos bíblicos.

HERMENÊUTICA E CÂNON

Qual a importância do conceito de canonicidade para a hermenêutica bíblica? Cânon, teologicamente, designa aqueles escritos considerados inspirados e autoritativos como norma para a vida do cristão. Provavelmente foi Clemente de Roma o primeiro a usar o termo no sentido teológico. Os pais da igreja referiam-se aos escritos aceitos como regra de fé como “o *kanon* da igreja”, “o *kanon* da verdade” ou “o *kanon* da fé”. É possível que este termo tenha sido utilizado pela primeira vez, de maneira técnica, por Orígenes⁸.

Hasel⁹ comenta:

No uso cristão posterior [a palavra cânon] veio a significar a lista autoritativa (canônica) de livros que pertencem à Bíblia. É importante entender que o posterior uso de “cânon” como um [sic] “lista” de livros não é senão uma definição de um período tardio para este termo. O uso anterior e mais proeminente do termo “cânon” como a “regra,” “padrão” ou “norma” para crença ou prática é o mais significante. Como tal o “cânon” é o padrão da Escritura santa e inspirada pelo qual o ensino e a ação cristã devem estar regulamentados.

Nossa palavra “cânon” se origina do termo *kanōn* que fazia referência à uma vara de medir. Provavelmente, deriva do hebraico



qenēh com o mesmo sentido. Este termo hebraico ocorre 61 vezes no AT, sempre no sentido literal¹⁰. Em Ezequiel 40:3 o termo é traduzido, para a ARA*, como “cana de medir”.

Este conceito literal foi, então, extrapolado, mesmo na literatura extrabíblica, para o sentido de “padrão” ou “norma”. Biblicamente, o uso do termo mais próximo desse significado técnico ocorre em Gálatas 6:16, onde se lê: “E, a todos quantos andarem de conformidade com esta *regra*, paz e misericórdia sejam sobre eles e sobre o Israel de Deus”¹¹.

Não nos demoraremos aqui sobre a história do processo de canonização. Os autores divergem ligeiramente entre si sobre os detalhes dessa história. O que precisamos é saber, ao ponto, o que torna um escrito, qualquer que seja ele, um escrito canônico no sentido bíblico. Segundo Gerald A. Klingbeil¹², há sete fatores geralmente considerados como critérios de canonização: (1) o fator sociológico, (2) a origem profética, (3) a autoria, (4) a apostolicidade (com referência ao NT), (5) a antiguidade do livro, (6) a concordância com o que já fora revelado, ou seja, ortodoxia e (7) inspiração. F. F. Bruce¹³ adiciona dois outros fatores a esta lista: (1) a catolicidade, ou seja, o fato de ser conhecido em boa parte do mundo cristão e (2) o uso tradicional por parte das igrejas cristãs.

Destes, a principal chave e o principal fator de canonicidade é a inspiração. De acordo com Hasel¹⁴, “a canonicidade não é baseada em decisões humanas tomadas por várias comunidades, mas na inspiração divina. Para os livros bíblicos, inspiração implica em canonicidade”. “O critério mais decisivo considerado pela comunidade hebraico-judaica do Antigo Testamento e pela comunidade cristã do Novo Testamento para sua aceitação do cânon era o conceito de inspiração”¹⁵.

CÂNON E DOCTRINA

A grande revolução da Reforma Protestante foi desenvolver sua teologia diretamente do texto canônico, colocando em xeque qualquer interpretação que estivesse entremeada de tradições

* Versão Almeida Revista e Atualizada.



eclesiásticas ou baseada também nas decisões dos concílios. A Bíblia e seu cânon foram considerados superiores a qualquer coisa, inclusive mais importantes do que a igreja. Lutero¹⁶ disse que a palavra de Deus preserva a igreja e não o contrário.

Ainda segundo Hasel¹⁷, há unânime consenso na cristandade quanto à canonicidade dos 27 escritos neotestamentários. A controvérsia maior gira em torno dos chamados “deutero-canônicos” ou “proto-canônicos” aceitos pela Igreja Católica desde o Concílio de Trento em 1546.

Klingbeil¹⁸ faz o seguinte comentário:

É interessante notar que a Igreja Católica canonizou a apócrifa somente durante o Concílio de Trento, em 1546, no contexto do conflito eclesiástico com Martinho Lutero. Eles [...] formam] um segundo cânon, autorizado pela tradição e autoridade da Igreja. Essa tradição estava em perigo em Trento, em 1546, porque o brado da Reforma de *sola scriptura* se apresentava como uma formidável ameaça à tradição católica. Trento assinalou uma decisão política de tornar igual às Escrituras o que anteriormente era apenas tradição eclesiástica. Por este meio, certas doutrinas desafiadas pela Reforma protestante poderiam ser respondidas com base na “Escritura”.

Do ponto de vista adventista, herdamos os grandes princípios da Reforma e os empregamos para desenvolver nossas doutrinas diretamente do material bíblico canônico. Veementemente rejeitamos qualquer doutrina que, em sua formulação, se abebere de algum texto extracanônico. Na verdade, segundo alguns intérpretes da história do adventismo, fomos além da Reforma protestante, aplicando não apenas o princípio da *sola scriptura*, mas também o da *tota scriptura*, ou seja, levar em conta tudo o que o texto bíblico fala sobre determinado assunto¹⁹. “Uma teologia bíblica entendida como ‘teologia bíblica canônica’ deve permanecer dentro dos limites do cânon bíblico e da forma canônica dos textos bíblicos”²⁰.

Não é do nosso interesse resumir os debates em torno desse assunto, apenas ressaltar que entre os escritos rejeitados pelo protestantismo e adotados pelo catolicismo estão livros bem como algumas adições (como o caso dos dois últimos capítulos de Daniel e a oração de Manassés). Em outras palavras, o conceito de



canonicidade deve atingir não apenas os livros como um todo, mas também fragmentos e pequenas porções das Escrituras, como é o caso dos versos que analisaremos em seguida.

ESTUDO DE CASO: MARCOS 16

O Evangelho de Marcos é o menor dos evangelhos canônicos. Escrito provavelmente por João Marcos como fruto da pregação de Pedro em Roma, este evangelho retrata Cristo como um servo que vai ao ponto de dar Sua vida em favor dos Seus. Além da beleza, simplicidade e concisão, Marcos, provavelmente, foi o evangelho no qual pelo menos duas outras biografias de Cristo (no caso, os evangelhos canônicos de Mateus e Lucas) basearam-se.

Apesar disso, temos um grande problema textual em Marcos, o final do capítulo 16. Nas palavras de Robert P. Meye²¹, “em todo estudo do Novo Testamento dificilmente há uma questão mais vexada do que a questão do final marcano”. John Christopher Thomas²² declara que “o último capítulo de Marcos, causa mais perplexidade e consternação entre os conservadores do que a maioria das outras passagens do NT grego que contém variantes de leitura”. “O final do Evangelho de Marcos tem sido chamado de ‘o maior de todos os mistérios literários,’ e ‘o problema textual mais grave no NT,’ e em anos recentes tem certamente sido o mais discutido”, disse Robert H. Stein²³. O problema é tão sério que Robert James Utley²⁴ exclamou: “Estou comprometido com os escritos apostólicos como a verdadeira palavra de Deus, a única fonte de fé e prática. Contudo, estes versos não são inspirados, são possivelmente mesmo heréticos [...]. Recuso-me a comentá-los!”.

Assim, utilizaremos este problema de crítica textual para exemplificar uma questão discutida dentro deste campo do saber e como ela afeta, mas não destrói, algumas doutrinas bíblicas. Isso feito, nos voltaremos para um argumento utilizado na apologética adventista atual e verificar o impacto que estas questões têm sobre nossa interpretação.



ESTABELECENDO O TEXTO DE MARCOS 16

Os eruditos divergem quanto à quantidade de finais que Marcos 16 possui. Alguns descrevem cinco²⁵ e outros seis finais diferentes para o Evangelho de Marcos²⁶. Por questão de tempo e espaço, identificaremos os finais de Marcos desde a perspectiva de quatro possibilidades, adaptadas do estudo de Paroschi²⁷, como seguem:

1. temos manuscritos que omitem completamente os versos 9-20, tais como o Códice Sinaítico (Ⲙ), o Códice Vaticano (B), as versões Síriaca Sinaítica (syr^s) e a Copta Saídica (cop^{sa}), e alguns pais da igreja, como Clemente e Jerônimo. Assim, o final do evangelho seria em 16:8;

2. há manuscritos que trazem os versos 9-20, alguns deles com notas críticas, óbelos ou asteriscos, como os minúsculos da *f*. Entre estes manuscritos estão o Códice Alexandrino (A), o Códice Efraimita (C), o Códice Beza (D), toda a família de minúsculos *f*³, a versão Vulgata (vg), a versão etíope (eth^{mss}), e são citados por Irineu e Tertuliano. Da perspectiva destes manuscritos, o evangelho se encerraria em 16:20;

3. a versão em latim antigo chamada de Bobiense (it^k) adiciona a chamada “pequena conclusão” que diz: “Mas, relataram a Pedro e aos que com ele estavam tudo quanto lhes tinha dito. E, depois disso, o próprio Jesus enviou por meio deles, do Oriente ao Ocidente, a sagrada e imperecível proclamação da salvação eterna”²⁸. Aqui, o final de Marcos seria em 16:8 com o acréscimo deste texto;

4. alguns manuscritos e versões, além da pequena conclusão, ainda adicionam os versos 9-20, como o Códice Regius (L), o Códice Athous Laurae (Ψ), minúsculos como o 099 e 0112, e algumas versões siríacas, coptas e etíopes. Aqui, Marcos encerraria em 16:20 com o acréscimo da pequena conclusão.

Qual destes é o final original de Marcos? Os eruditos são praticamente unânimes em atestar a primeira opção como a mais provável: o evangelho de Marcos se encerra no verso 8. Meye²⁹



declara: “A história dos estudos marcanos e do evangelho tem nos provido com ampla evidência para compelir a conclusão de que Marcos 16:8 era realmente o final original e pretendido do evangelho”.

Não é nossa intenção aqui explicar todas as questões envolvidas e as possíveis soluções para esse empasse crítico textual. Talvez, uma pergunta importante aqui seria: Que teria acontecido para que o evangelho original de Marcos terminasse aqui? Thomas³⁰ aponta para três possibilidades: (1) por alguma razão, Marcos foi impedido fisicamente de terminar seu evangelho, supostamente pela morte ou por causa da perseguição; (2) o final de Marcos era mais longo, mas foi perdido; e (3) Marcos 16:8 é o final que o autor tinha em mente para seu livro.

Ao contrário de Meye, que, conforme a citação anterior, se alinha com a opção 3, Paroschi³¹ declara:

Podemos afirmar apenas que o evangelho não terminava no versículo 8, pois é difícil crer que Marcos terminaria seu relato das “boas novas de Jesus Cristo” (Mc 1:1) com a narração sombria das mulheres fugindo amendrontadas do túmulo de Jesus. De uma coisa, porém, podemos estar certos: a conclusão original de Marcos não era muito diferente da que encontramos em Mateus ou em Lucas, até porque todos eles narram a mesma história e em nenhum outro lugar de seu evangelho Marcos difere significativamente de Mateus e Lucas.

Se os versos 9-20 de Marcos 16 não são originais, há alguma doutrina que pode ser afetada por este fato? Em nossa opinião, há pelo menos duas.

DOCTRINAS AFETADAS PELO FINAL LONGO DE MARCOS 16

A primeira doutrina afetada pelos resultados crítico-textuais é a doutrina da ressurreição. Marcos 16:9-20 é, essencialmente, o relato das aparições de Jesus após sua ressurreição. Por exemplo, antes de sua discussão sobre o relato marcano da ressurreição no Tratado de Teologia Adventista, John C. Brunt³² declara:





Os MSS diferem com respeito ao final do evangelho de Marcos (Mc 16:9-20). Sejam quais forem as conclusões a que se chegue com respeito a essa variante textual, a ressurreição de Jesus continua em evidência. Também está claro que a ressurreição de Cristo se acha integralmente relacionada com a vida do crente.

Brunt, assim, reconhece que a variante crítico-textual de Marcos 16 poderia impactar o desenvolvimento da doutrina de alguma maneira, apesar de não lidar extensamente com a questão.

A próxima doutrina que, segundo nossa visão, poderia ser afetada por estes versos é a doutrina do batismo. Tem-se usado extensamente Marcos 16:16 para a formulação da doutrina bíblica do batismo.³³ Além disso, esse é um dos termos preferidos para as exortações feitas por evangelistas para incentivar as pessoas a decidirem-se por Cristo. Se Marcos 16:16 não pertence à pena do autor canônico, seu emprego nestes usos seria coerente?

Assim, vemos que esta questão de crítica textual pode afetar estas (e talvez outras) doutrinas³⁴. Porém, podemos descartar todas as referências feitas a Marcos 16:9-20 em todas as formulações doutrinárias de qualquer denominação cristã e ainda assim estas doutrinas permaneceriam sem quaisquer grandes mudanças. Ou, conforme destacado por Carl B. Bridges³⁵: “O que aconteceria se a igreja começasse a usar Marcos 16:9-20 como parte legítima do Evangelho de Marcos? Não muito”.

A CANONICIDADE DOS ÚLTIMOS 12 VERSOS

Se o chamado final longo de Marcos não veio das mãos do evangelista, podem estes versos ser considerados canônicos? A existência destes versos é conhecida desde um tempo relativamente próximo a era apostólica.

A primeira citação sem ambiguidade do ‘final longo’ ocorre em c. 180 d. C. no escrito de Irineu, onde o Evangelho é chamado pelo nome antes de uma citação de 16:19. Há também evidência de que o Diatessaron de Taciano, uma reorganização dos Quatro Evangelhos em uma [só] narrativa, ao redor de c. 172, faz uso da tradição encontrada em Mc 16:9-20. [...] Parece consistente com a evidência assinalar uma data



entre 115-130 d. C. para a composição de Mc 16:9-20.³⁶

Foram estes versos considerados canônicos ao longo do tempo? É difícil ter uma resposta definitiva, dado que, conforme aponta Bridges³⁷, “por séculos o status canônico do F[inal] L[ongo] permaneceu obscuro porque os concílios e sínodos que declararam livros como canônicos ou não dominavam sobre livros inteiros não sobre partes de livros”.

Uma primeira tentativa de reconhecer a canonicidade do final longo de Marcos seria identificar seu autor. Muitas propostas foram feitas ao longo dos anos. Uma das primeiras, discutidas J. Edgar Bruns³⁸, sugeria que, possivelmente, o autor deste versos fosse Aristarco, mencionado em Cl 4:10. Esta tese se baseia na inscrição encontrada em um manuscrito armeniano encontrado em 1891 por F. C. Conybeare, onde os versos 9-20 de Marcos 16 é atribuído a um “Ariston o Presbítero”. Outros atribuíram estes versos a pena de Paulo. Em 1886, H. H. Evans defendeu a tese de que o apóstolo dos gentios era o autor destes versos. O próprio Bruns chegou a dizer que estes versos “carregavam um sabor supostamente paulino”³⁹.

Bridges⁴⁰ tenta mostrar a canonicidade de Marcos 16:9-20 discutindo três critérios: conformidade com a “regra de fé”, conexão com o apostolado e uso difundido nas igrejas. Segundo ele, a apostolicidade dos escritos era, para a igreja primitiva, o mais flexível. O próprio evangelho de Marcos e o evangelho de Lucas e o livro de Atos se originaram de pessoas ligadas à apóstolos, não dos próprios apóstolos e a igreja reconheceu um livro supostamente sem autor declarado, o livro de Hebreus.⁴¹ Além disso, apesar de não ser conhecido universalmente, Marcos era conhecido por boa parte da cristandade, conforme a tradição manuscrita transparece. Thomas e Alexander⁴² também expõem três linhas de evidência pelas quais Marcos 16:9-20 deve ser reconhecido como canônico: a antiguidade e o uso da igreja, o exemplo análogo do episódio da mulher adúltera em João 8, e o fato de os manuscritos que excluem o final longo de Marcos possuírem a cópia de escritos não-canônicos.

Como visto anteriormente, o principal fator para canonicidade, desde uma perspectiva adventista, é o conceito de inspiração. A igreja, ao longo de sua história, reconheceu o final longo como



inspirado e, portanto, como canônico. O sumário de Bruce M. Metzger⁴³ quanto a essa questão ainda é o melhor:

Não deve ser negligenciado que a análise crítico-textual dos finais do Evangelho de Marcos tem um grande suporte da crítica histórica e da crítica da fonte literária dos Evangelhos. Uma vez que Marcos não foi responsável pela composição dos últimos doze versos da forma geralmente corrente de seu Evangelho e uma vez que eles indubitavelmente foram anexados ao Evangelho antes do reconhecimento da igreja dos Quatro Evangelhos como canônicos, segue que o Novo Testamento contém não quatro, mas cinco relatos evangélicos dos eventos subsequentes à Ressurreição de Cristo.

Parece ser bom senso, portanto, concluir que, apesar da evidência interna e externa ser conclusiva contra a autenticidade dos últimos doze versos [de Marcos] como vindo da mesma pena como o resto do Evangelho, a passagem deve ser aceita como parte do texto canônico de Marcos.⁴⁴

CRÍTICA TEXTUAL, CÂNON, DOCTRINA E A HERMENÊUTICA ADVENTISTA

Qual o impacto destas considerações sobre a hermenêutica adventista? Recentemente, alguns autores defenderam a autenticidade crítico-textual e, portanto, canonicidade de Mateus 28:18-20 como prova para o uso autorizado e bíblico da fórmula batismal e, por consequência, a legitimidade do ensino sobre a Trindade. Até aí, nada novo. O problema surge quando eles fazem declarações mais ou menos como as seguintes: “Ellen G. White nunca usou a chamada Vírgula Joanina (1 Jo 5:7-8) como texto comprobatório para defender a Trindade, pois ele não pode ser atestado pela crítica textual. Contudo, o texto de Mateus 28:18-20, autenticado pela crítica textual, foi usado extensamente pela autora”. Declarações assim fazem parecer que é Ellen G. White quem diz quais textos são inspirados e quais não são. Se ela usa um texto, ele é aprovado pela crítica textual e, portanto, canônico. Senão, por causa de sua inspiração profética, ela não utiliza textos ilegítimos.

A questão se complica quando, de acordo com o *Scriptural and Subject Index to the Writings of Mrs. Ellen G. White*⁴⁵ Ellen



White fez extenso uso dos versos compreendidos entre Marcos 16:9-20. Portanto, ou ela utilizou-se de versos não atestados pela crítica textual, e, portanto, o argumento acima apresentado perde completamente o seu valor, além de colocar em dúvida a autenticidade do dom profético manifestado por Ellen G. White, ou provemos outra solução para esta aparente discrepância.

Cremos que este impasse é facilmente resolvido quando levamos em conta não apenas os aportes oferecidos pela crítica textual, mas também o conceito de canonicidade. Talvez devêssemos dizer que Ellen White nunca utilizou-se de um texto não-canônico ou espúrio ao invés de dizer que ela nunca se utilizou de um texto não-autenticado pela crítica textual. Ellen G. White citou e se abeberou de tudo aquilo que, em termos de material bíblico, era inspirado por Deus, independentemente do que a ciência chamada crítica textual tenha a dizer sobre o assunto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao encerrarmos este artigo, nos voltamos para as citações feitas no início: Como podemos olhar para a aparente discrepância entre elas? Se elas forem vistas dentro de uma saudável tensão, elas se complementam. Realmente, como diz Bruce⁴⁶, o estudo crítico-textual nunca fará ruir a construção teológica das doutrinas bíblicas, pois elas estão espalhadas em muitos lugares através das Escrituras. Mas, as doutrinas podem ser afetadas pela crítica textual; afetadas, não destruídas.

Por outro lado, como declarado por Liefeld⁴⁷, temos de lidar com as questões de crítica textual que afetam textos usados para a construção da doutrina. Contudo, não podemos tomar suas palavras como um alarme que nos faça desconfiar dos ensinamentos longamente embasados, defendidos e confirmados pela Bíblia. O empreendimento crítico-textual, conforme as palavras de Brooks⁴⁸ já citadas, não é uma ciência exata, absoluta. Portanto, precisamos estudar o texto bíblico com todas as ferramentas disponíveis, não deslocando o peso único da prova sobre quaisquer delas, mas usando-as conforme sua aplicação e papel.



- ¹ DAVIDSON, Richard M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatui: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 79.
- ² OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 77.
- ³ Idem.
- ⁴ PAROSCHI, Wilson. **Crítica textual do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 149-156.
- ⁵ GEISLER, Norman L.; NIX, William E. **A general introduction to th Bible**. ed. rev. exp. Chicago: Moody Press, 1986.
- ⁶ BROOKS, James A. An introduction to textual criticism. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve; LOVEJOY, Grant. **Biblical hermeneutics: a comprehensive introduction to interpreting Scripture**. 2. ed. Nashville: Broadman and Holman, 2002, p. 228.
- ⁷ As traduções das citações de obras estrangeiras são traduções livres do autor.
- ⁸ GEISLER, Norman L.; NIX, William E. **A general introduction to th Bible**. ed. rev. exp. Chicago: Moody Press, 1986. Ver também: COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **A inspiração e inerrância das escrituras**. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.
- ⁹ HASEL, Gerhard F. A inspiração divina e o cânon da Bíblia. **Revista Teológica do SALT-IAENE**, Cachoeira, v. 4, n. 2, p. 48-76, 2000.
- ¹⁰ COSTA, Hermisten Maia Pereira da. **A inspiração e inerrância das escrituras**. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.
- ¹¹ GEISLER, Norman L.; NIX, William E. **A general introduction to th Bible**. ed. rev. exp. Chicago: Moody Press, 1986.
- ¹² KLINGBEIL, Gerald A. O texto e o cânon das Escrituras. In: REID, George W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007.
- ¹³ BRUCE, F. F. **The canon of Scripture**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.
- ¹⁴ HASEL, Gerhard F. A inspiração divina e o cânon da Bíblia. **Revista Teológica do SALT-IAENE**, Cachoeira, v. 4, n. 2, p. 48-76, 2000.
- ¹⁵ KLINGBEIL, Gerald A. O texto e o cânon das Escrituras. In: REID, George W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007, p. 103.
- ¹⁶ HASEL, Gerhard F. A inspiração divina e o cânon da Bíblia. **Revista Teológica do SALT-IAENE**, Cachoeira, v. 4, n. 2, p. 48-76, 2000.
- ¹⁷ Idem
- ¹⁸ KLINGBEIL, Gerald A. O texto e o cânon das Escrituras. In: REID, George W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007, p. 100-101.
- ¹⁹ TIMM, Alberto R. Antecedentes históricos da interpretação bíblica adventista. In: REID, George W. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. Tradução de Francisco Alves de Pontes. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007.
- ²⁰ HASEL, Gerhard F. Proposals for a canonical biblical theology. **Andrews University Seminary Studies**, Berrien Springs, v. 34, n. 1, p. 23-33, 1996.
- ²¹ MEYE, Robert P. Mark 16:8: the ending of Mark's Gospel. **Biblical Research**, San Antonio, v. 14, p. 33-43, 1969.
- ²² THOMAS, John Christopher. A reconsideration of the ending of Mark. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Louisville, v. 26, n. 4, p. 407-419, 1983.
- ²³ STEIN, Robert H. The ending of Mark. **Bulletin for Biblical Research**, Littleton, v. 18, n. 1, p. 79-98, 2008.
- ²⁴ UTLEY, Robert James. **The gospel according to Peter: Mark and I & II Peter**. Marshall: Bible Lessons International, 2000, p. 205.



²⁵ THOMAS, John Christopher. A reconsideration of the ending of Mark. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Louisville, v. 26, n. 4, p. 407-419, 1983. Ver também: STEIN, Robert H. The ending of Mark. **Bulletin for Biblical Research**, Littleton, v. 18, n. 1, p. 79-98, 2008.

²⁶ THOMAS, John Christopher; ALEXANDER, Kimberly Ervin. 'And the signs are following': Mark 16.9-20 - a journey into Pentecostal hermeneutics. **Journal of Pentecostal Theology**, Sheffield, v. 11, n. 2, p. 147-170, 2003.

²⁷ PAROSCHI, Wilson. **Crítica textual do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008a.

²⁸ Idem.

²⁹ MEYE, Robert P. Mark 16:8: the ending of Mark's Gospel. **Biblical Research**, San Antonio, v. 14, p. 33-43, 1969.

³⁰ THOMAS, John Christopher. A reconsideration of the ending of Mark. **Journal of the Evangelical Theological Society**, Louisville, v. 26, n. 4, p. 407-419, 1983.

³¹ PAROSCHI, Wilson. Marcos 16:9-20: original ou acréscimo? **Revista Adventista**, Tatuí, v. 103, n. 1202, jul. 2008.

³² BRUNT, John C. Ressurreição e glorificação. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 396-397.

³³ ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tradução de Hélio L. Grellmann. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

³⁴ Como a doutrina dos dons espirituais e a teologia da missão.

³⁵ BRIDGES, Carl B. The canonical status of the longer ending of Mark. **Stone-Campbell Journal**, Cincinnati, v. 9, n. 2, p. 231-242, 2006.

³⁶ THOMAS, John Christopher; ALEXANDER, Kimberly Ervin. 'And the signs are following': Mark 16.9-20 - a journey into Pentecostal hermeneutics. **Journal of Pentecostal Theology**, Sheffield, v. 11, n. 2, p. 147-170, 2003.

³⁷ BRIDGES, Carl B. The canonical status of the longer ending of Mark. **Stone-Campbell Journal**, Cincinnati, v. 9, n. 2, p. 231-242, 2006.

³⁸ BRUNS, J. Edgar. A note on Mark 16:9-20. **Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 9, n. 3, p. 358-359, 1947.

³⁹ BRUNS, J. Edgar. A note on Mark 16:9-20. **Catholic Biblical Quarterly**, Washington, v. 9, n. 3, p. 358-359, 1947.

⁴⁰ BRIDGES, Carl B. The canonical status of the longer ending of Mark. **Stone-Campbell Journal**, Cincinnati, v. 9, n. 2, p. 231-242, 2006.

⁴¹ Para uma discussão sobre a controvérsia sobre a autoria de Hebreus, cf. Silva et al. (2011).

⁴² THOMAS, John Christopher; ALEXANDER, Kimberly Ervin. 'And the signs are following': Mark 16.9-20 - a journey into Pentecostal hermeneutics. **Journal of Pentecostal Theology**, Sheffield, v. 11, n. 2, p. 147-170, 2003.

⁴³ METZGER, Bruce M. **The text of the New Testament: its transmission, corruption, and restoration**. 3. ed. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

⁴⁴ Idem, p. 270.

⁴⁵ ELLEN G. WHITE ESTATE. **Scriptural and subject index to the writings of Mrs. Ellen G. White**. Mountain View: Pacific Press, 1942.

⁴⁶ BRUCE, F. F. **The canon of Scripture**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988.

⁴⁷ OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

⁴⁸ BROOKS, James A. An introduction to textual criticism. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve; LOVEJOY, Grant. **Biblical hermeneutics: a comprehensive introduction to interpreting Scripture**. 2. ed. Nashville: Broadman and Holman, 2002.



Capítulo 5

*U*ma breve avaliação adventista sobre a hermenêutica gadameriana

Jônatas de Mattos Leal*

*Professor de Antigo Testamento no SALT/BA – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Mestre em Ciências das Religiões pela UNICAPE – Universidade Católica de Pernambuco e Presidente da Sociedade Teológica Adventista (ATS). Email: <leal.jonatas@gmail.com>.





medida que o tempo passa surgem novos desafios para a interpretação adventista das Escrituras. O método histórico-crítico marcou o alvorecer da exegese bíblica na modernidade. Enquanto se tornou um distanciamento dos ideais hermenêuticos da Reforma Protestante desenvolveu um sistema hermenêutico onde não havia lugar para o sobrenatural. E, conseqüentemente, da perspectiva adventista tornou-se inadequado, tendo em vista a natureza singular das Escrituras.

Contudo, os novos ares da pós-modernidade, principalmente no pós-guerra trouxeram consigo novos conceitos hermenêuticos que por meio da filosofia da linguagem impactaram irreversivelmente tanto as ciências literárias quanto as ciências humanas em geral. A hermenêutica bíblica não ficaria ílesa. Novos métodos de interpretação têm surgido como o estruturalismo, o desconstrutivismo, o reader-response, as hermenêuticas contextuais da libertação e do feminismo e todos têm sido aplicados às Escrituras.

Embora se tenha, através desses novos métodos, positivamente superado a ilusória realização do conhecimento totalmente objetivo prometido pelo método histórico de interpretação, passou-se ao





outro extremo, o da autonomia histórica do texto. A consequência inevitável disso foi o surgimento do indeterminismo do significado na interpretação de textos bíblicos e mesmo a um retorno a um tipo de *eixegese* como defendida, por exemplo, por Croatto.

Entre os principais filósofos da linguagem dessa nova corrente está o alemão H.G. Gadamer que, embora não tenha tratado especificamente de textos bíblicos, os princípios de sua hermenêutica filosófica são amplamente usados por exegetas bíblicos especialmente das novas hermenêuticas contextuais mesmo que isso se dê de forma inconsciente.

Diante desse panorama a teologia adventista não deve ficar sem oferecer uma resposta. Nesse breve artigo tem-se como objetivo avaliar alguns conceitos oriundos da hermenêutica filosófica de Gadamer apontando seus erros e acertos.

AS RAÍZES DO PENSAMENTO GADAMERIANO

As raízes do pensamento gadameriano estão no pensamento heideggeriano. Heidegger leva o problema hermenêutico à sua radicalidade. De fato, ele passa da “hermenêutica como epistemologia para uma hermenêutica como ontologia”¹. Sobre as implicações disso para a interpretação, Artola também comenta:

A interpretação a partir dessa perspectiva, não é a aquisição de informações sobre o que se conhece, mas antes o levar a cabo as possibilidades projetadas ao entender; não é tanto a aquisição de um novo conhecimento sobre algo quanto à explicação do próprio ser².

Para Heidegger, “hermenêutica da facticidade quer basicamente ser uma hermenêutica daquilo tudo que trabalha por trás da elocução”³. Portanto, um dos conceitos mais importantes para ele, como posteriormente para Gadamer é a pré-estrutura da compreensão, a qual é inerente ao ser humano e lhe é inescapável. Porém, Heidegger não afirma que tais pré-estruturas devam ser determinantes na compreensão, antes o objetivo da interpretação é esclarecê-las a fim de que o intérprete as considere criticamente.





A TEORIA HERMENÊUTICA DE HANS GEORGE GADAMER: PRÉ-CONCEITO, TRADIÇÃO E FUSÃO DE HORIZONTES

Gadamer, especialista nas disciplinas clássicas, filósofo e criador das “hermenêuticas filosóficas”, é um dos mais proeminentes hermeneutas da contemporaneidade. Embora até certo ponto desconhecido pela erudição bíblica latino-americana, Gadamer marcou o último século por meio de suas hermenêuticas filosóficas. É importante ressaltar desde o princípio, que mais que propor uma metodologia, Gadamer formula uma teoria hermenêutica. Para ele, “hermenêutica já não é somente um discurso sobre métodos para o entendimento (interpretação) objetivo”⁴. Antes, em vez de buscar a formulação de um conjunto de regras de interpretação, deveria buscar a soma das condições que possibilitam o entendimento em geral⁵.

Sua teoria hermenêutica é demarcada pelo existencialismo heideggeriano. Como Heidegger, Gadamer concorda que “há hermenêutica porque o ser humano é hermenêutico, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência no mundo”⁶. Em sua obra, Gadamer questiona os próprios alicerces da modernidade e suas verdades oriundas de métodos racionais “infalíveis”. Para ele, “a razão não é dona de si mesma, está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação”⁷. Ele afirma:

O certo não será, antes, que toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto, então, a ideia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica.

Todo sistema hermenêutico gadameriano parte da consciência de finitude inerente a cada ser humano. O intérprete não pode reivindicar o conhecimento definitivo porque enquanto ser no mundo é marcado pelo fato “de que nossa própria existência se encontra no tempo e perante a morte”⁸. O próprio Gadamer salienta:

Nós não filosofamos porque possuímos a verdade absoluta, mas porque ela nos falta. Como realidade da finitude, a filosofia precisa recordar-se de sua própria finitude. Se somos



possuidores de um saber definitivo, então, no máximo, é precisamente o saber dessa nossa finitude universal.

Tal finitude leva Gadamer a elaborar sua visão sobre o *pré-conceito* e a *tradição*. Ao intérprete lhe é impossível se livrar de seus *pré-conceitos*. Para ele, o intérprete totalmente neutro foi uma ilusão do Iluminismo. Contudo, isso de modo algum limita ou prejudica a interpretação, pelo contrário, é isso que a torna possível. O segundo conceito ligado a finitude é a *tradição*. De acordo com Gadamer, todo intérprete está arraigado a uma *tradição*. Esta também lhe é inescapável, e por isso, toda interpretação estará inserida numa *tradição*.

Em sua filosofia hermenêutica Gadamer resgata o papel do leitor num processo dialético com o texto, destacando a influência dos *pré-conceitos* e do que chama de *tradição*. Para Gadamer é no processo de projetar e reprojeter-se que a *fusão de horizontes* entre o passado (autor e texto) e o futuro (leitor) possibilita o entendimento. A noção de *pré-conceito* e *tradição* mais a *fusão de horizontes* constituem o núcleo do que será analisado a seguir, visto que do ponto de vista deste estudo são estas que proporcionam um melhor contato entre a hermenêutica filosófica gadameriana e a hermenêutica de textos sagrados.

Em primeiro lugar, quanto ao *pré-conceito* Gadamer afirma que “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser”⁹. Ele não os vê de forma negativa como o fazia o historicismo clássico. Pelo contrário, além de serem inescapáveis, eles tornam possível o entendimento. De fato, para ele “pré-conceito não se refere a algo que deve ser neutralizado ou deixado de lado, mas sim algo do qual não podemos nos abster e que, por sua vez, torna-se a própria condição de possibilidade de qualquer pretensão à ‘verdade’ em ciência”¹⁰.

É verdade que ele admite a existência de preconceitos legítimos e ilegítimos, como os preconceitos de precipitação ou de estima humana. Embora sua conceituação não pareça tão evidente, ele acrescenta que “são os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição”¹¹. Assim,:





A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia não forem arbitrárias. Por isso, faz sentido que o intérprete não se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto a sua legitimidade, ou seja, quanto à sua origem e validade.¹²

O segundo conceito a ser considerado é o da *tradição*. Por *tradição* Gadamer entende o que tem validade sem precisar de fundamentação. A relação entre *tradição* e costume é elucidada quando ele afirma que “os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento”¹³. Portanto, já que sua validade não necessita de fundamentos racionais, a *tradição* determina de modo espontâneo. De acordo com Gadamer “encontramo-nos sempre inseridos na *tradição*, e essa não é uma inserção objetiva, como se o que a *tradição* nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio”¹⁴. Sua crítica ao modernismo também se dá aqui pelo fato de a ciência da sua época reivindicar liberdade total não só dos preconceitos, mas também de estar presa a qualquer *tradição*.

Sobre *tradição* na teoria gadameriana, Oliveira assevera que ela não é apenas algo que restou do passado, *tradição* “quer dizer entrega transmissão. Algo que nos é transmitido, é dito a nós no mito, nos costumes, nos textos...”¹⁵. Aqui também a *tradição* não é vista negativamente por Gadamer, de novo pelo contrário, “compreender é participar num sentido, numa *tradição*, numa conversa”¹⁶. Para Gadamer, não há oposição entre razão e *tradição*. Além disso, a *tradição* nunca é uma prisão. Ele afirma que “a *tradição* sempre é um momento de liberdade e da própria história”¹⁷. Porém, como pano de fundo sempre é inescapável. Lawn assim acrescenta:

Gadamer considera a *tradição*, assim como o preconceito, parte de um plano de fundo para o nosso engajamento no mundo. Nunca pode se tornar um objeto de investigação, pois estamos sempre dentro dela e nunca podemos encontrar um ponto fora dela para testar sua validade.¹⁸

Por fim, destaca-se aqui o conceito de *fusão de horizontes*. Antes de Gadamer o termo foi utilizado por Nietzsche e Husserl ao se referirem a determinado ponto de vista ou perspectiva¹⁹. Lawn



salienta que em Gadamer “‘fusão de horizontes’, é basicamente uma inspiração; nunca pode ser totalmente obtida ou finalmente completada”²⁰. É incompleta porque ter um horizonte é ter uma perspectiva do mundo, e nesse caso pela própria natureza humana é incompleta e sempre em construção. Por outro lado, o horizonte do texto que está no passado não é fixo, está sempre aberto para novas possibilidades. A *fusão de horizontes* como uma interação entre o presente e o passado se dá a partir do jogo de perguntas e respostas. Jogo cujas possibilidades sempre estão abertas, pois nas palavras de Gadamer “a conversação autêntica jamais é aquela que queríamos levar (...) em geral, é mais correto dizer que desembocamos e até que nos enredamos numa conversação”²¹.

Para Gadamer, “horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”²². No sentido hermenêutico ter horizontes “significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso”²³; e ganhar um horizonte “quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele mas, precisamente para vê-lo melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos”²⁴. E segundo ele ainda, a *tradição* é o lugar que a *fusão de horizontes* sempre acontece, onde o passado e o presente se encontram.

Para Gadamer, o “entendimento é sempre a fusão dos horizontes”²⁵. Tal *fusão de horizontes* se dá quando o texto (passado) e o leitor (presente) entram em contato. Mais uma vez o comentário de Lawn é útil, “o pensamento aqui é um horizonte que pode ser colocado em contato com outro horizonte. Ao invés de um obliterar o outro, acontece um processo de fusão”²⁶. O resultado desta fusão é o entendimento de um texto.

CONTRIBUIÇÕES E LIMITAÇÕES DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

A breve análise a seguir levará em conta os três tópicos mencionados anteriormente na análise da teoria hermenêutica de Gadamer. É verdade que a obra de Gadamer leva em conta muitos outros conceitos tais como autoridade, jogo, vivência, linguagem





etc, porém a guisa de delimitação apenas as concepções de *pré-conceito*, *tradição* e *fusão de horizontes* serão consideradas como anteriormente.

Em primeiro lugar, Gadamer está correto quando afirma que “a própria história da hermenêutica como o questionamento de um texto está determinada por uma pré-compreensão muito concreta”²⁷. Isto fica claro em qualquer resumo da história do método na interpretação bíblica²⁸. De fato, com o conceito de “pré-compreensão” ou “preconceito” Gadamer buscou resgatar o papel do leitor no momento da compreensão. O intérprete nunca pode se auto anular; negar a existência de qualquer pressuposição na pesquisa já é uma pressuposição. Contudo, Gadamer vai mais além; ele entende por “pré-compreensão” “o terreno comum entre o intérprete e o mundo do texto, o estoque de conhecimento que permite que se agarrem as ideias no texto”²⁹. Vale ressaltar que neste estoque estão inclusas as preocupações e indagações do intérprete que de algum modo influenciam a forma como o mesmo abordará determinado texto.

Gadamer tem razão ao afirmar categoricamente a existência, influência e importância dos *pré-conceitos* para o entendimento de um texto. Principalmente quando vistos como “terreno comum” entre o intérprete e o mundo do texto. A noção do *pré-conceito* enfatiza o papel do leitor no processo hermenêutico, que o historicismo ou negava ou não valorizava. O texto bíblico se dirige a cada indivíduo exatamente onde ele está, em sua própria cultura, ambiente e época. Porém, cada indivíduo deve avaliar na medida do possível seus próprios preconceitos. Esses precisam ser analisados criticamente, precisam ser questionados pelo texto no fio condutor da distância temporal ou história efetual. Porém, os critérios para tal crítica não são fornecidos adequadamente por Gadamer. É verdade que a distância temporal é uma ótima ferramenta para avaliar a linha interpretativa, os acertos e os erros de quem interpretou o texto antes, mas ainda não serve como critério para separar falsos de legítimos *pré-conceitos*.

Geffré concorda com isso ao afirmar que “a hermenêutica de Gadamer fracassa ao fornecer critério para o discernimento das



consciências falsa e autêntica”³⁰. Mas, isso de modo algum rebaixa a obra do autor visto que até hoje na filosofia ocidental ninguém formulou tais critérios de forma definitiva. Neste sentido pode-se concordar com Grondin quando afirma que “se existisse algo como um critério, então todos os questionamentos da hermenêutica estariam resolvidos e não precisaríamos mais discutir em torno do problema da verdade”³¹.

Em segundo lugar, deve-se levar em conta a pertinência do conceito gadameriano de *tradição* em face principalmente da história da interpretação de textos bíblicos difíceis. Através deste conceito Gadamer alerta o pesquisador da “recepção ingênua” de que o mesmo pode se suspender acima do próprio mundo que está inserindo. Deste modo, o mito da neutralidade é desmascarado conscientizando o intérprete de sua finitude inerente como ser histórico. Somente essa consciência hermenêutica permitirá ao intérprete realizar um trabalho adequado em sua interpretação.

Porém, há perigo em exagerar a importância da *tradição* proposta na obra de Gadamer. De fato, todos estão inseridos numa *tradição* que exerce profunda influência na percepção que cada um tem do mundo. Contudo, é difícil conceber que a aceitação cega da *tradição* não acabe levando a um conservadorismo ou relativismo já que todas as tradições podem apreender o significado correto ao mesmo tempo. O melhor seria aceitar as influências desta sobre o pensamento do pesquisador, em vez de asseverar que o mesmo não tem condições ultrapassá-las ou rejeitá-las.

Tendo em vista isto, melhor seria afirmar que a tradição sempre será o ponto de partida, mas nem sempre o ponto de chegada. A estrada sempre poderá apresentar curvas novas e quando necessário o viajante sempre abrirá seu próprio caminho.

Em terceiro lugar, deve-se considerar o conceito de “fusão de horizontes” e sua pertinência para a prática hermenêutica em textos sagrados. A imagem da *fusão de horizontes* denota que a interação entre o passado (horizonte do texto) e o presente (horizonte do leitor) produz um novo significado que tem validade atual no ambiente em que a fusão ocorre, a saber, a *tradição*. Porém, tal ideia conduz inevitavelmente a um indeterminismo de significado.



Do ponto de vista desta pesquisa seria melhor restringir tal fusão à aplicação pessoal de um texto enquanto reflexão, e não ao seu significado. Em outras palavras, embora o significado de um texto permaneça o mesmo ao longo do tempo, a relevância e as aplicações devocionais, no caso de textos sagrados, podem mudar dependendo do horizonte individual do leitor. Neste sentido a fusão pode e deve acontecer. Usando a metáfora da margem, López salienta que o conceito de *fusão de horizontes* permite que se “leve a sério nossa margem”³², em vez de parar na margem inicial (o texto). Assim, a produtividade que emerge dessa fusão diz mais respeito a sua aplicação do que a seu significado propriamente dito. Não parece temerário afirmar que o próprio Gadamer reivindicaria quem quer que lesse sua obra entendesse o que de fato quis dizer, em outras palavras, o significado que ele pretendeu para as palavras que usou.

Em termos gerais, a teoria hermenêutica de Gadamer fornece ferramentas úteis para entender o processo interpretativo. O grande benefício da obra do autor foi ter destacado o papel do leitor na interpretação, que desde o historicismo iluminista vinha sendo negado; ele também salientou a influência da tradição que previne o pesquisador de uma recepção ingênua da própria interpretação; e com a ideia da *fusão de horizontes* trouxe a tona a importância da perspectiva pessoal no processo hermenêutico.

Contudo, há sérias limitações em sua teoria que precisam ser mencionadas aqui, ainda que brevemente. Uma das críticas mais equilibradas da obra do filósofo alemão é feita por Grant Osborne em sua obra monumental “A espiral hermenêutica”³³. Suas principais observações estão listadas a seguir. (a) Não é muito claro como Gadamer evita a interpretação subjetiva. Ele propõe alguns controles: a história efetual, a tradição e o horizonte do texto. Porém, “não há critérios claros para evitar o subjetivismo”³⁴. (b) Gadamer não desenvolve um método para distinguir verdadeira de falsa interpretação, ou seja, não há critérios para se perceber entendimentos inadequados. (c) Ele tem uma opinião não crítica da função do leitor na interpretação. Por isso, é difícil ver como evitar a polivalência de significados e conseqüentemente a anarquia hermenêutica. (d) Gadamer dá a tradição uma função não crítica



no ato de se chegar à compreensão. E (e) por fim e mais crucial, é que o resultado de seu trabalho leva inevitavelmente a uma mudança radical na definição de verdade já que ela seria diferente dependendo da tradição que a desenvolvesse.

Portanto, a discussão acima desenvolvida deve conscientizar o leitor da obra de Gadamer, que como qualquer outro autor, ele possui pontos fortes e fracos. Esse fato apenas acaba confirmando o que ele mesmo tanto enfatiza, a finitude inerente do ser humano. Por isso, sua teoria hermenêutica pode ser adotada nos seus acertos e deve ser analisada criticamente buscando se perceber suas contribuições e limitações na formulação de um conceito hermenêutico equilibrado para se aproximar tanto de textos sagrados como de seculares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das reflexões configuradas no presente artigo tornam-se necessárias três observações finais. Primeiramente, quando se trata de uma teoria ou método hermenêutico o equilíbrio e o bom senso são indispensáveis. Aqui pode se concordar com Silva quando afirma que dois extremos devem ser evitados: (a) legitimar todas as respostas do autor e (b) tentar suprimir os preconceitos do leitor. Pela pertinência de seu comentário cabe transcrevê-lo neste ponto:

O método histórico não estava necessariamente errado em distinguir o que a Bíblia originalmente quis dizer do que ela diz hoje. Na prática, ele acabou separando as duas. A nova abordagem ensina-nos, ou em vez disso, lembra-nos, que se nós não sabemos o que a Bíblia significa hoje, é duvidoso que saibamos o que ele quis dizer então.³⁵

Em segundo lugar, a discussão acima realizada deveria produzir no intérprete consciente uma maior disposição para o diálogo e abertura. Diante do senso de finitude e limitação, o sentimento de humildade seria adequado para o histórico ser chamado intérprete. Nas palavras de Smart, "pode ser esperado, portanto, de cada erudito bíblico um respeito e abertura para com os intérpretes anteriores, mesmo que seu método possa parecer a ele totalmente inadequado"³⁶. De fato, tal respeito e abertura



devem ser compartilhados com seus próprios contemporâneos cuja caminhada coincide na busca de uma compreensão mais adequada das Escrituras.

Smart também acrescenta que tais diferenças metodológicas entre as divergentes escolas de interpretação tem criado um abismo através do qual os homens não podem dialogar uns com os outros³⁷. Muitas vezes se fala de diálogo, porém geralmente ele apenas ocorre no momento que há concordância e sintonia. O intérprete realizará melhor sua tarefa enquanto estiver disposto a aprender com os demais companheiros de jornada. Vale ressaltar ainda nas palavras de Virkler que somente “um entendimento dos pressupostos de outros métodos proporciona uma perspectiva mais equilibrada e uma capacidade para um diálogo mais significativo com os que crêem de modo diferente”³⁸.

Tal abertura poderia estar fundamentada num conceito de objetividade menos absolutista. Campos propõe que

Deixar espaço para a objetividade dentro da hermenêutica não significa comprometer-se a uma perspectiva absolutista, mas somente reconhecer que algumas afirmações de conhecimento e interpretação são mais confiáveis do que outras. Nosso conhecimento pode afirmar objetividade, mas nunca infalibilidade. (...) A noção de objetividade deve conservar sua função crítica.³⁹

Em terceiro lugar, diferente do que se pensava na modernidade a hermenêutica bíblica sempre se revelará uma atividade inacabada. Quem sabe essa seja a razão desta tarefa ser tão fascinante. Conforme Smart, na modernidade se concebia que “a aplicação contínua do método gradualmente estabelecerá de uma vez por todas o significado das Escrituras”⁴⁰. Porém, no presente e no passado recente isso tem se mostrado totalmente equivocado. E pode-se até se inferir que o futuro servirá apenas para ratificar tal situação. Diante disso, a atitude de abertura a novas possibilidades deve marcar o hermenêuta que se empenha em entender e transmitir adequadamente a mensagem bíblica na contemporaneidade.

Como se vê, é verdade que Gadamer lida diretamente com



a hermenêutica filosófica e não com a hermenêutica de textos religiosos. Porém, suas concepções podem ser muito relevantes para se aproximar de escritos sagrados. Seu modelo hermenêutico pode explicitar o que está por trás da história da interpretação de diversos textos da tradição judaico-cristã que sofreram drásticas mudanças em sua interpretação ao longo da história.





¹ ARTOLA, Antonio M; CARO, Jose Manuel Sanchez. **A Bíblia e a palavra de Deus**. São Paulo: Ave Maria Edições, 1996, p. 264.

² Idem.

³ Grondin, 1999, p. 160.

⁴ CAMPOS R., Oscar A. Gadamer: subjetivismo y relativismo en la hermeneutica. **Vox Scripturae**, Vol./ No. 8/1, p. 73-93, 1998.

⁵ Idem, p. 76.

⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Reviravolta linguistico-pragmatica na filosofia contemporanea**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 225.

⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 367.

⁸ Gondrin, 1999, p.204

⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 368.

¹⁰ COSTA, Jean Carlo de Carvalho. Hans-George Gadamer: Notas introdutórias à hermenêutica filosófica contemporânea. **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, v.14, n.5, p. 897-912, 2004.

¹¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 359.

¹² Idem, p. 356.

¹³ Idem, p.372.

¹⁴ Idem, p. 374.

¹⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araujo de. **Reviravolta linguistico-pragmatica na filosofia contemporanea**. São Paulo: Loyola, 1996, p. 233.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem, p. 373.

¹⁸ LAWN, Chris. **Comprender Gadamer**. 2. ed. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 91.

¹⁹ Idem, p. 192.

²⁰ Idem, p. 92.

²¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 497.

²² Idem, p.399.

²³ Idem, p. 400.

²⁴ Idem, p. 403.

²⁵ Idem, p. 306.

²⁶ LAWN, Chris. **Comprender Gadamer**. 2. ed. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 92.

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. 8. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 436.

²⁸ Ver: LEAL, Jônatas de Mattos. Método: falácia ou eficácia – notas em H.G. Gadamer. **Revista Hermenêutica**, Cacheira, v. 10. p.77-96, 2010.

²⁹ OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. Trad. de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Suéli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 605.

³⁰ GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 34.

³¹ Gondrin, 1999, p.188.

³² LÓPEZ, Ediberto. Entre as duas margens: o processo hermenêutico. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis, n. 53, p. 9-121, 2006, p. 9.



Hermenêutica Adventista

³³ OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. Trad. de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

³⁴ Idem, p. 605.

³⁵ SILVA, Moisés; KAISER, Walter C. **Introdução à hermenêutica bíblica**. 2. ed. Cambuci: Cultura Cristã, 2009.

³⁶ SMART, James D. **The interpretation of Scripture**. Philadelphia: The Westminster Press, c1961, p. 62.

³⁷ Idem, p. 64.

³⁸ VIRKLER, Henry A. **Hermenêutica avançada**: princípios e processos de interpretação bíblica. Trad. de Luis aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 2007, p. 35.

³⁹ CAMPOS R., Oscar A. Gadamer: subjetivismo y relativismo en la hermeneutica. **Vox Scripturae**, Vol./ No. 8/1, p. 73-93, 1998, p. 92.

⁴⁰ SMART, James D. **The interpretation of Scripture**. Philadelphia: The Westminster Press, c1961, p. 54.







Capítulo 6

conceito adventista de expiação: notas sobre a hermenêutica da salvação

Jônatas de Mattos Leal^{*}
Everton Santos^{**}

^{*} Professor de Antigo Testamento no SALT/BA – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Mestre em Ciências das Religiões pela UNICAPE – Universidade Católica de Pernambuco e Presidente da Sociedade Teológica Adventista (ATS). Email: <leal.jonatas@gmail.com>.

^{**} Bacharelado em Teologia pelo SALT/BA - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Email: <evertonsantos100@hotmail.com>.





N

a metade do século XX, surgiram algumas dúvidas quanto ao conceito de expiação defendido pelos teólogos adventistas. Estes eram vistos por grande parte dos protestantes como uma seita, as acusações giravam em torno de conceitos muito particulares do movimento adventista, tais como a imortalidade da alma, a relação entre lei e graça, o sábado, as doutrinas distintivas dos adventistas, muito enfatizadas em debates, e nos sermões, folhetos e livros da IASD neste período. Um destes tópicos tratava-se do peculiar conceito adventista de expiação. Acreditava-se que os adventistas haviam transformado o sacrifício expiatório de Cristo em uma expiação inacabada ou parcial que precisa ser secundada pelo ministério sacerdotal de Cristo.

Tais acusações ficam evidentes na leitura do livro *Questões sobre Doutrina*¹, uma resposta da denominação a uma série de perguntas feitas à igreja por Walter Martin, um jovem erudito evangélico encarregado de realizar um estudo sobre as crenças adventistas. Dentre as perguntas feitas, estavam as questões concernentes ao ponto de vista adventista sobre expiação sacrificial, que não era bem claro para muitos teólogos e membros de outras denominações cristãs da época. De fato, por meio do livro ficou evidente que



os adventistas do sétimo dia se destacam teologicamente por sua concepção única e clara a respeito da doutrina do santuário e também o conceito de expiação sacrificial realizada por Cristo na cruz. Além disso, ficou claro que não havia lugar para uma dupla expiação na teologia adventista como se pensava.

Destemodo, pretende-se com este estudo esclarecer e apresentar de maneira breve o conceito adventista de expiação sacrificial como sendo “amplo e completo”², que inclui a morte sacrificial de Cristo no calvário (expiação provida), e Seu sacerdócio iniciado mais tarde no céu (expiação aplicada). O conceito adventista que será aqui apresentado é o de que:

A morte sacrificial de Jesus Cristo no calvário e Seu sacerdócio iniciado mais tarde no céu formam um todo indivisível. A morte de Cristo não tem significado expiatório para pecador à parte de Sua intercessão sacerdotal. Por outro lado, o sacerdócio intercessório de nosso Senhor ficaria sem sentido se faltassem os méritos de Sua morte expiatória.³

C. Meryvyn Maxwell em seu estudo sobre o santuário e a expiação na teologia adventista afirma que “a doutrina do santuário está relacionada a todo o restante das crenças adventistas do sétimo dia”.⁴ Ellen G. White também faz uma importante afirmativa concernente ao tema, em 1906 ela afirmou que “o santuário é o fundamento de nossa fé” (Ms, 20, 1906). Portanto se faz necessário um estudo acerca do tema que é um dos fundamentos da fé adventista.

E a compreensão da tipologia presente no santuário terrestre é essencial para a compreensão adventista de expiação. No antigo tabernáculo o pecador podia ter a certeza da salvação uma vez que todos aqueles rituais e sacrifícios apontavam unicamente para a realidade da morte do Messias como Cordeiro de Deus e Seu ministério Sumo Sacerdotal no santuário celestial.

Muitos cristãos hoje não conseguem discernir a importância destes dois eventos na história da redenção humana. Possuir uma clara ideia sobre este princípio é de suma importância para uma adequada compreensão da soteriologia, para isto, é necessário compreender a conexão existente entre a cruz e o Santuário



Celestial. A realidade do santuário terrestre apontava para estas duas realidades indivisíveis. À luz deste, é possível encontrar o real sentido da expiação.

CONCEITO BÍBLICO DE EXPIAÇÃO

No Antigo Testamento o uso da palavra “expiação” é visto com mais frequência, principalmente na expressão verbal “fazer expiação” (Lv 1:4; Êx 29:36), e ocasionalmente na forma de substantivo “expiação” (Lv 23:27).

O principal termo usado no Antigo Testamento é a forma verbal hebraica *kippēr*, piel de *kāpār*. Este termo é usado principalmente em relação ao sacrifício pelo pecado (Lv 4-6, 16), possuindo comumente os significados “anular” e “apagar” como os mais aceitos, e que expressavam a ideia de “purificar” e “expiar”. A raiz *kpr* ocorre 139 vezes no Antigo Testamento, principalmente na forma Piel. Alguns exemplos são encontrados em Nm 8:21; Dt 21:8; 2Sm 21:3; 1Cr 6:34; Is 47:11. O termo significa em alguns casos *purificar* coisas impuras por meio de um sacerdote (Lv 16:16,33). No ritual cultual, o termo *kippēr* é usado em sentido técnico, para indicar um ato de expiação, realizado através da aspersão de sangue da vítima (Lv 17:11; 16).

A ênfase do termo geralmente está sobre a expiação realizada por um sacrifício, que remove os pecados do transgressor e purifica-o de tal forma que o pecador pode manter uma relação de aliança com Deus. Também é possível reconhecer que pelo fato do pecado ser perdoado por um ministério sacerdotal, este pode ser considerado “coberto”. Um claro exemplo é o seguinte texto “Perdoaste a iniquidade de teu povo, encobriste (*kissâ*) os seus pecados todos” (Sl 85:2).

Pierre Winandy comenta que a noção é obliterar, remover por meio de um sacrifício. Tal expiação tem por resultado a destruição do que é contrário à santidade divina e o restabelecimento da união com o Deus da aliança⁵. Não obstante estes termos estão ligados ao conceito de “cobrir” o pecado, destaca-se o perdão divino. Um exemplo da família das palavras *hilaskomai* encontrado duas vezes nos escritos neotestamentários é *hilastērion* (sacrifício expiatório)



que aparece em (Rm 3:25; Hb 9:5), as quais foram traduzidas como “propiciação”. O teólogo Ivan T. Blazen afirma que “usar a palavra *hilastērion*, em relação a evidência bíblica e extrabíblica, é fazer uma referência sacrificial”⁶.

A palavra expiação ocorre apenas uma vez no Novo Testamento (Rm 5:11, atonement, em inglês na KJV – King James Version), e é a tradução de *katallagē*, que significa “reconciliação”, palavra esta que deriva do verbo *katallasō*, encontrado sete vezes no Novo Testamento e em todas as vezes traduzido como reconciliar (Rm 5:10; 1Co 7:11; 2Co 5:18-20)⁷. Este termo aparece quatro vezes na forma substantiva e três vezes na forma verbal. A ideia de expiação se encontra na família de palavras *hislaskomai* (Lc 18:13), cujo o significado conforme a Septuaginta é “propiciar”, que por sua vez é encontrada duas vezes no Novo Testamento.

“*Hilastērion* em grego clássico, “reconciliar ou tornar favorável”, “reconciliação”, “o meio de reconciliação”⁸. Em um sentido teológico pode-se afirmar que expiação é o processo pelo qual um pecador é reconciliado com Deus e trazido a um estado de aproximação com Ele, o que só é possível mediante o sacrifício de Cristo na cruz e Sua intercessão no Santuário Celestial. A expiação implica que, por meio de Sua morte, Jesus Cristo resolveu totalmente o problema originado pelo pecado.

E também “Paulo em seus escritos apresenta a Deus não como aquele que recebe o sacrifício, mas sim quem providenciou a oferta, o próprio Cristo como propiciação pelos pecados da humanidade”⁹. Cristo é visto ao mesmo tempo como propiciação pelos nossos pecados. E como agente de reconciliação. A ênfase encontrada no Novo Testamento é sobre a suprema revelação do amor de Deus, revelado ao homem através do sacrifício de Cristo no calvário, e Sua obra reconciliadora.

O aspecto expiatório da morte de Cristo é visto nas frequentes referências ao Seu sangue. Deus fez com que Cristo fosse a propiciação através de Seu sangue (Rm 3:25). As expressões neotestamentárias também significam estar em uma relação de harmonia. Estes termos expressam o processo pelo qual são retirados os obstáculos para a reconciliação.



A salvação não é um processo que se originou de uma atitude do homem em relação a Deus, mas sim de Deus em direção ao homem. Foi Cristo quem proveu o meio pelo qual Deus seria reconciliado com a humanidade. De acordo com Blazen “desde o princípio, quando o Senhor vestiu os culpados e envergonhados pais da raça humana [...] percebe-se que Deus está dinamicamente envolvido na libertação do gênero humano”.¹⁰

A expiação envolve não apenas o processo pelo qual a relação de Deus com o homem seria restaurada, como também o pagamento da dívida, que foi efetuado por Cristo na Cruz. Através deste evento Cristo fez adequada reparação do erro cometido: sofreu a punição em nosso lugar. Segundo Raoul Dederen “‘expiar’ um erro também significa adotar alguma ação que cancele os efeitos prejudiciais da alienação e promova relações harmoniosas”¹¹. Expição no conceito bíblico adventista envolve o restabelecimento do relacionamento. Tanto a provisão dos méritos quanto a aplicação dos mesmos na vida individual de cada crente estava prefigurada no ritual do santuário. Trataremos deste ponto a seguir.

SALVAÇÃO PREFIGURADA NO RITUAL DO SANTUÁRIO

Ao ser o povo de Israel organizado como nação a fim de ser o depositário dos santos oráculos e transmitir ao mundo a mensagem divina de graça, o Senhor deu algumas ordenanças a Moisés: Como esta “E me farão um santuário, e habitarei no meio deles” (Êx 25:8). Deus ordena a Moisés que construa um santuário no meio do deserto e, através deste santuário, inúmeras verdades seriam reveladas por Deus ao Seu povo. Era o desejo do Soberano Deus habitar no meio de Israel, estando desta forma mais próximo do povo. Conforme Rodríguez em síntese o santuário deveria cumprir com quatro funções principais: “a) lugar de encontro, b) centro da revelação divina, c) centro de adoração e d) lugar de acesso ao santuário celestial¹². O tabernáculo era uma expressão máxima da aliança sinaítica, este restabelecia a ponte de conexão entre Deus e o homem.



Este santuário não seria construído de qualquer maneira, mas sim conforme o “modelo” *tabnit* que fora mostrado no monte (Êx 25:8-9). A palavra hebraica é um substantivo feminino que deriva do verbo *bānâ* “construir” e ocorre 23 vezes na Bíblia hebraica. Segundo Elias Brasil de Souza o texto de “Êxodo 25:9, 40 contém uma alusão significativa ao santuário [...] Ele é classificado pela BDB (*The Brown Driver Briggs Hebrew and English Lexicon*) como construção, estrutura, padrão, figura e imagem.” (2005, p.165). O uso do termo também indica que o modelo apresentado a Moisés em visão não foi um modelo qualquer, mas sim um modelo que refletia de fato uma realidade superior: a habitação celestial de Deus. De acordo com o estudioso William G. Johsson:

Quando Deus ordenou que Moisés erigisse um santuário, Israel evidentemente reconheceu que a estrutura serviria também de símbolo da habitação celestial de Deus. Os querubins fundidos em ouro que repousavam sobre a Arca da Aliança e os querubins bordados no forro de linho do tabernáculo e do véu interior são evidência disso. Eles representavam as hostes angélicas que circundam o trono de Deus nas cortes celestiais.¹³

Outro texto que faz alusão ao *modelo* é o texto de Êxodo 25:40 que diz: “Vê que os faças conforme o modelo que te foi mostrado no monte.” Richard M. Davidson em sua tese doutoral sobre o uso da tipologia nas Escrituras comenta acerca deste texto que “em Hb 8:5 o autor de Hebreus cita Êxodo 25:40 (LXX) como prova de que santuário terrestre era cópia e apresentação do santuário celeste”.¹⁴ É possível notar uma estrutura vertical entre os santuários (terrestre-celestial).

O livro de Hebreus afirma que “era necessário, portanto, que as figuras [*hupodeigma*] das coisas que se acham nos céus se purificassem com tais sacrifícios a eles superiores. Porque Cristo não entrou em santuário feito por mãos humanas, figura [*antitypos*] do verdadeiro [*alēthinos*], porém mesmo no Céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus” (Hb 9:23 a 24). Este texto juntamente com outros do mesmo livro (Hb 8:2-5; 9:11, 12, 23, 24) contrastam duas realidades: o santuário terrestre e o santuário celestial. Ademais, apresentam uma “correspondência vertical (terra-céu)”¹⁵ de clara



relação entre os mesmos. Compreende-se que o terrestre é visto em conexão com o celestial.

Porém mais do que representar a morada de Deus, o tabernáculo erigido no deserto e posteriormente localizado em Jerusalém possuía um ritual que merece atenção, e que conduz a uma compreensão mais ampla da obra salvífica de Jesus. Andreasen aponta que “o Centro vital dos serviços do santuário era o sacrifício. Os holocaustos que diariamente ali se ofereciam, apontavam para o maior e perfeito sacrifício que no calvário se realizaria”¹⁶.

O ministério da mediação, que tinha em vista a reconciliação e que se efetuava dia após dia, culminando no extraordinário serviço anual do dia da Expição, era apenas sombra dos benefícios que estavam por vir. Através desta tipologia pode-se entender a essência da mensagem da salvação. O propósito do Senhor era demonstrar através dos rituais o plano que instituíra em favor do homem, antes mesmo que este reconhecesse sua real necessidade de um Salvador. O santuário proporcionava ao povo uma visão amplificada da atitude de um Deus Santo em relação ao pecado. E conforme Angél M. Rodriguez “o santuário é, de certo modo,” também “uma tentativa de restaurar o estado edênico de íntima comunhão com Deus”.¹⁷

Ao se estudar o sistema sacrificial do Antigo Testamento é possível encontrar uma série de lições, dentre elas a de que o pecado implica na morte do pecador. Em cada cerimônia ficava claro que o pecado implicava em morte, o que era um fato terrível para os israelitas. Estes poderiam compreender a gravidade do pecado ao contemplarem um animal inocente e indefeso padecer pelos seus (do povo) pecados. Através desta cena o pecador compreendia a gravidade das consequências do pecado e o alto preço que deveria ser pago pela transgressão.

Este conceito encontra-se não somente no Antigo Testamento, mas também no Novo ao afirmar este que “o salário do pecado é a morte” (Rm 6:23). Deus oferecia por meio daqueles sacrifícios um meio de escape para o transgressor arrependido, que por sua vez poderia ter a sua culpa simbolicamente expiada através da morte de um animal inocente, por meio da fé no Messias vindouro. Em



alguns casos o próprio pecador tinha que sacrificar o animal, como na *oferta pela culpa* (Lv 5:15, 17; Nm 6:12), participando ativamente na aplicação das consequências da transgressão. É certo, que este cerimonial trazia também esperança e certeza quanto ao futuro pois, de forma geral, ilustrava de maneira típica o sacrifício do Messias, incluindo o Juízo Final. No ritual do santuário era apresentada a solução de Deus para o pecado.

Os rituais que podem ser vistos no tabernáculo desempenhavam um papel tipológico, isto é, apontavam para uma realidade por vir: “Ora, visto que a lei [regulamentos rituais] tem *sombra [skya]* dos bens vindouros, não a imagem real das coisas...” (Hb 10:1). “Isso [regulamentos rituais] tem sido *sombra [skya]* das coisas que *haviam de vir*; porém o corpo é de Cristo” (Cl 2:17).

Os diversos sacrifícios ali apresentados preenchiam todas as necessidades espirituais do povo. E “para os espiritualmente esclarecidos, as cerimônias sacrificais dirigem nosso olhar para o futuro, anunciando nos ritos típicos as promessas do Messias Vindouro – Sua morte expiatória e ministério sacerdotal”.¹⁸ O santuário tinha como propósito primordial: ser um recurso pedagógico para ensinar a verdade da salvação através de símbolos e tipos. O sistema sacrificial israelita possuía uma vasta riqueza teológica e tipológica que apresentava o valor e eficácia infinita da morte sacrificial de Cristo. E foi no tabernáculo, “mediante o sistema cerimonial que Deus ensinou a Israel que” o perdão de seus pecados, só poderia ser obtido “pelo derramamento de sangue”.¹⁹

Deus não instituiu todo este sistema cerimonial à parte de um significado especial. Havia um propósito por trás de todos estes sacrifício pois:

Toda vítima moribunda era um símbolo de Cristo, lição que era gravada na mente e o coração na mais solene e sagrada cerimônia, e positivamente explicada pelos sacerdotes. Os sacrifícios foram explicitamente planejados pelo próprio Deus a fim de ensinar essa grande e importante verdade de que só pelo sangue de Cristo há perdão de pecados.²⁰

Ademais, o ofício do sacerdote prefigurava o Sumo Sacerdócio de Cristo no Santuário Celestial. A partir desta perspectiva já



estudada é possível encontrar uma conexão dos rituais do santuário com a expiação sacrificial provida mais tarde na cruz.

EXPIAÇÃO PROVIDA

Conforme já explicado, o conceito de expiação nas Escrituras não se limita a um único termo ou expressão, mas muitas metáforas foram usadas ao longo dos escritos inspirados. Encontra-se na Bíblia diferentes palavras e expressões que denotam o sentido compreendido como expiação, sendo que uma parte significativa está no Antigo Testamento. Evidentemente a expiação, conforme estudada no relato bíblico, inclui o conceito sacrificial efetuado na cruz.

É importante que se compreenda o que ocorreu no calvário: na cruz foi oferecido o todo-suficiente sacrifício de Cristo. Ellen G. White declarou que “quando Ele se ofereceu na cruz, foi feita uma perfeita expiação pelos pecados do povo” (*Signs of the Times*, 28 de junho de 1899). No Novo Testamento percebe-se que vários autores equiparam os sacrifícios de animais no serviço do santuário com a morte vicária de Jesus no calvário. No santuário terrestre e no templo eram oferecidos sacrifícios sobre o altar de holocaustos, objetivando-se prefigurar a morte antitípica de Cristo. E a “cada dia, realizavam-se duas categorias de sacrifícios: (1) as ofertas públicas, mais conhecidas como “sacrifícios da manhã e da tarde” (ou o “diário”); e (2) as ofertas individuais do povo”²¹. E se faz necessário que tais categorias de sacrifícios sejam estudadas de forma breve.

Na primeira categoria de sacrifícios estavam os sacrifícios diários da “manhã e tarde”. As horas em que estes sacrifícios iniciavam-se eram as mesmas em que o incensário no altar era renovado (Êx 30:7 e 8). Neste sacrifício um cordeiro era oferecido sobre o altar das ofertas queimadas a cada manhã (9:00 hs) e a cada tarde (15:00 hs), em conjunto com as ofertas de manjares e libações, oferecido ainda o incenso e proferida a benção sacerdotal. O contínuo sacrifício diário (*tamid*) era o principal dentre os demais e uma prova disso é o fato de que a primeira coisa realizada pelos judeus que retornaram do exílio babilônico (536 a. C.) foi erigir um altar de holocaustos e recomeçar os sacrifícios da manhã e da tarde.



Quando um israelita pecava, deveria levar ao templo uma oferta, e lá confessar o seu pecado (Lv4:27-30).

Contudo, isso nem sempre era possível. Apesar de ser o templo o centro da adoração, muitos judeus não poderiam ir diariamente até ele a fim de oferecer sacrifícios pelos seus pecados, quer por morarem longe de Jerusalém, quer por estarem impedidos por alguma enfermidade. Enfim, eram diversas as razões pelas quais nem todo o adorador poderia fazer expiação pelo seu pecado diariamente. Para tais casos se constituíam os sacrifícios da manhã e da tarde.

Conforme Lv 6:9-13, o sacrifício contínuo ou diário jamais poderia cessar. Este se realizava em favor de todo o Israel, provendo uma espécie de proteção até que o pecador pudesse se apresentar ao templo e oferecer o sacrifício individual por sua transgressão. Assim, ainda que distante o pecador poderia ter a certeza do perdão obtido mediante a obra redentora de Cristo (prefigurada em tais sacrifícios) e recordar da disponibilidade constante da graça de Deus. Significava ainda que o pecador aceitava um substituto, alguém que pagasse a pena do pecado em seu lugar. E “ocorre o mesmo com amorte expiatória de Cristo, prefigurada no sacrifício diário. Seus méritos se acham disponíveis a todos quanto o recebem”²². Cristo morreu por todos. Tanto penitentes quanto impenitentes, de igual modo partilham desta expiação sacrificial. O serviço da manhã expiava os pecados cometidos durante a noite anterior, e o da tarde os pecados cometidos durante o dia. “A morte do cordeiro, no altar judaico, era porto da a nação, mas unicamente os que se arrependiam e manifestavam sua fé trazendo um sacrifício pessoal, eram incluídos na reconciliação do dia da expiação”²³. Estes prefiguravam sacrifício de Cristo que é sempre *eficaz e acessível* (Hb 7:3, 24; 10:12).

Portanto, é perceptível em tais fatos que o sacrifício contínuo condiz com o conceito de *expiação provida*. Na cruz Deus *proveu* o meio pelo qual Ele seria reconciliado com a humanidade, uma vez que os rituais prefiguravam a providência divina, a saber, que o homem precisava de um Salvador e em Cristo esta necessidade é suprida completamente.

Atuando em conjunto com o sacrifício contínuo estavam os





sacrifícios individuais. Diversos sacrifícios eram oferecidos no santuário terrestre e cada um dos mesmos possuía um significado especial. Havia as “*ofertas queimadas*” [‘*olāh*] (Lv 1:9, 13 e 17; 6:13). Tal oferta simbolizava inteira consagração. Havia também as “*ofertas de manjares*” [*minhah*], que representavam “uma dádiva feita a outro”, de ordinário a um superior e também “dom, tributo” (Gn 32:13; 43:11; Nm 15:2-5; Lv 2:1-10). Esta por sua vez expressava a submissão e dependência do indivíduo. Existiam ainda as “*ofertas pacíficas*” [*shēlāmim*] que significavam “oferta de paz, bem estar”. Estas eram ofertas designadas para se expressar a gratidão (Lv 22:21,23; 3:1-17; 7:13-21). Outro tipo de oferta era a “*pelo pecado*” [*hattā’ t*]. Tais ofertas eram por pecados cometidos por ignorância (Lv 4:2,13,22 e 27). E finalmente, a “*oferta pela culpa*” (L 4:27 e 28; Lv 5:15,17; Nm 6:12).

Knight comenta que “os sacrifícios da manhã e da tarde eram oferecidos em seu (*do pecador*) favor, quer procurasse os seus benefícios, quer não”.²⁴ Mas, (conforme o estudo) estes sacrifícios individuais possuíam um procedimento distinto do sacrifício contínuo. Tais sacrifícios deveriam ser providenciados pelo pecador e o mesmo deveria levá-lo até o templo. O pecador reconhecia o animal como seu substituto (uma alusão à morte substitutiva do Messias), confessava sobre a cabeça do animal os seus pecados e, por fim, o oferecia em sacrifício. Os sacrifícios individuais eram secundários: era uma forma pela qual o pecador que aceitava os benefícios providos pelo sacrifício da manhã e da tarde tinha a oportunidade de expressar a sua fé e revelar que aceitava a provisão divina em favor de sua salvação. No ritual do tabernáculo “o sacrifício diário da “manhã e tarde” expressava a provisão de Deus ao homem, enquanto que os sacrifícios individuais se tratavam de uma espécie de complemento do primeiro, expressando a aceitação individual desta provisão”²⁵.

A provisão para a expiação foi completada na cruz (prefigurada nos sacrifícios) e o pecador penitente pode confiar plenamente na obra concluída do Senhor. Mas o ritual não se limitava unicamente a estes ritos diários. Havia também um dia especial, e o dia mais importante do calendário religioso judaico: o dia da expiação. Neste dia o sumo sacerdote tinha acesso ao lugar santíssimo e “Nesse dia, o ritual do santuário israelita alcançava seu ponto alto e objetivo



máximo (Lv 16)²⁶. Todos aqueles sacrifícios realizados durante o ano todo geravam um acúmulo de pecados no santuário, “assim fará expiação pelo Santíssimo Lugar por causa das impurezas dos filhos de Israel e das suas rebeldias, segundo todos os seus pecados.” (Lv 16:16). O ritual deste dia purificava todo o santuário (Lv 16:16 e 18; Êx 30:10) e tal limpeza se dava de forma definitiva. Gerhard F. Hasel comenta que além de ser o grande clímax do ritual anual israelita, este dia “envolvia a limpeza/purificação do santuário/templo”²⁷.

O Dia da Expiação ou “*Yom Kippur*” também era o momento quando Deus atuava na qualidade de Juiz sobre o Seu povo. (Sl 9:19; 7:7 e 8, 9; 17:2; 26:1, 2; 35:24; 43:1). “Este dia era uma santa convocação, um dia em que o povo deveria afligir a alma ou humilhar-se” (Lv 23:27). Nesse dia o povo expressava sua dependência de Deus e Este reivindicava o Seu santuário, demonstrando que o pecado ali acumulado era temporário (não podendo permanecer em Sua presença). Logo, Deus os restituía a sua fonte e originador: o segundo bode, Azazel que representava a Satanás. O comentário bíblico adventista enfatiza que “no antítipo, Cristo finalmente purificará o santuário celestial, removendo os pecados confessados e perdoados de Seu povo e colocando-os sobre Satanás”²⁸. Ellen G. White afirma que “os pecados daqueles que foram remidos pelo sangue de Cristo finalmente serão lançados sobre o originador do pecado, e ele receberá a punição final”²⁹. Cumprindo-se assim uma parte essencial da expiação, que é a erradicação final do pecado em definitivo.

No dia da expiação Deus avaliava o grau de compromisso individual de cada israelita, e aqueles que haviam depositado sua confiança no sangue do Cordeiro e que haviam confessado seus pecados eram salvos. Entretanto, aqueles que não haviam procedido desta forma seriam separados da comunidade da Aliança. A tradição judaica durante muito tempo tem retratado o “*Yom Kippur*” como dia de perdão, no qual o povo podia ter a certeza do perdão.

Mas o simbolismo não se limitava unicamente ao dia de perdão, mas também como dia de julgamento, um dia no qual Deus toma assento em Seu trono e julga o mundo. Logo, os livros de registro são abertos, todas as pessoas passam diante dEle, e os destinos são



selados.

No antigo santuário e no Dia da Expição, o sumo sacerdote entrava no lugar santíssimo, cessando desta forma seu ministério no primeiro compartimento. Portanto, as cerimônias diárias e anuais estavam entrelaçadas entre si na resolução do problema do pecado.³⁰ Com base na analogia delineada no livro de Hebreus entre o Santuário terrestre e o celestial, os ASD reconhecem, na fase final do ministério celeste de Cristo, um correlativo do serviço do Dia da Expição terrestre.

Tal interpretação é apresentada no livro *Nisto cremos* que afirma “vemos assim que o dia da expiação ilustra o processo de julgamento que lida com a erradicação do pecado.” E que “a expiação levada a efeito nesse dia prefigurava a aplicação final dos méritos de Cristo a fim de banir a presença do pecado por a eternidade”.³¹ A hermenêutica adventista interpreta essa fase conclusiva do ministério de reconciliação de Cristo como o grande dia antitípico de expiação e o Juízo Investigativo. E os eventos do *Yom Kippur* ilustram as três fases do juízo final divino. “São elas: (1) o ‘julgamento pré-milenial’ (ou ‘juízo investigativo’), que também é conhecido como ‘julgamento pré-advento’; (2) o ‘julgamento milenial’; e (3) o ‘julgamento executivo’, que ocorre ao final do milênio” (2008, p. 390). Tendo em vista esta compreensão pode-se partir para a segunda fase do ministério de Cristo, a expiação aplicada.

EXPIAÇÃO APLICADA

Até o momento apresentou-se a importância do sistema sacrificial israelita e a tipologia presente em tais rituais. Entende-se que estes sacrifícios possuíam um significado soteriológico profundo, visto que todos apontavam para Cristo, o Antítipo. Havia, entretanto, outra realidade no cerimonial do santuário terrestre e que é de suma importância para o conceito de expiação. Como já dito anteriormente, os adventistas compreendem que a cruz era a provisão de Deus para a salvação do homem, ou a *expição provida*. Não obstante, deve-se notar a existência de outro aspecto no simbolismo por trás do ofício do sacerdote em Israel, aspecto



este que será discutido brevemente nos parágrafos seguintes.

O sacerdócio realizado pelos levitas era inadequado porque não conseguia alcançar a perfeição (Hb 7:11), a resolução do problema do pecado. Vale ressaltar que “o sacerdócio levítico dramatizava o ministério sacerdotal de Cristo, cujo sacrifício e mediação podia de fato “aniquilar o pecado” (Hb9:26; 10:4)³². O termo hebraico para sacerdote é a palavra *kōhēn*, que segundo alguns estudiosos deriva do termo *kin*, “permanecer”. A ideia central da palavra é de alguém que permanece diante de Deus como Seu servo ou ministro.

Os sacerdotes foram instituídos por Deus a fim de serem seus representantes. A classe de sacerdotes era constituída pelos levitas (Nm 3:1-4; Êx 28:1). Unicamente aqueles nascidos na família poderiam atuar como sacerdotes servindo no templo e andando em seus compartimentos. Somente Arão e seus filhos podiam officiar no culto sacrificial (Êx 28 e 29).

E “embora o tabernáculo ou templo estivesse situado dentro da nação, circundado pelas tendas ou lares do povo, nem mesmo o israelita mais espiritual poderia ousar penetrar em quaisquer de seus compartimentos, sob pena de morte imediata”³³. Os israelitas podiam chegar até o pátio do santuário onde ofereciam seus sacrifícios, o que representava um acesso limitado a Deus conforme Hebreus 9:6-8. Ao sacerdote se permitia o acesso ao primeiro compartimento do santuário e não mais que isso. Por sua vez, somente ao sumo sacerdote se permitia o acesso ao segundo compartimento onde se encontrava a arca da aliança, local onde a *shekinah*, (a glória de Deus) se manifestava. Não obstante este privilégio, uma única vez ao ano ele (o sumo sacerdote) tinha acesso ao lugar santíssimo e, ainda, com a condição de trazer consigo o sangue do sacrifício.

Era então necessário que alguém devidamente instruído ministrasse nestes locais e atuasse como oficiante dos sacrifícios, a fim de comunicar-se com Deus. Quando decisões civis e particulares tinham que ser tomadas (Lv 13 e 14) esta responsabilidade estava a encargo do sacerdote. Alguns ainda podem se perguntar: se o sacrifício de Cristo na cruz expiou os pecados todos/de todos e foi tão completo, porque um sacerdote?



O ofício sacerdotal enfatizava a existência de sérias consequências do pecado e a alienação entre um Deus Santo e a humanidade pecaminosa. E “assim como cada sacrifício antecipava a morte de Cristo, assim cada sacerdote antecipava o ministério mediatório de Cristo como sumo sacerdote no santuário celestial”³⁴. O apóstolo Paulo em sua carta a Timóteo expressa este conceito de mediação nos seguintes termos “porquanto há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem” (1Tm 2:5). Não só a oferta sacrificial, mas também a obra desempenhada pelo sacerdote faziam alusão ao que Cristo faria pelo homem após Sua ascensão.

Walter F. Specht ao referir-se ao processo expiatório efetuado por meio do ministério de Cristo após sua ascensão, diz que:

uma característica importante do papel mediador de Cristo na história da salvação é o seu trabalho como nosso representante e sacerdote-rei no trono nos céus. A ascensão constituiu a transição da obra de Cristo na terra para seu trabalho no céu.³⁵

Havia, porém, outros aspectos importantes no serviço sacerdotal que devem ser considerados: “No serviço do sacerdócio três coisas se destacavam preeminentemente do resto: mediação, reconciliação e santificação”³⁶. Conforme já citado anteriormente o adorador tinha um acesso limitado ao santuário e mesmo que o israelita desejasse, não poderia oferecer a sua oferta pessoalmente no lugar santo. Apenas o sacerdote poderia fazê-lo, denotando a necessidade de um mediador entre o adorador e Deus.

O ritual do santuário se baseia na obra de mediação. O pecador poderia trazer o cordeiro, mas esta oferta só tinha valor se o sacerdote (que era o mediador) aspergisse o sangue e oferecesse o sacrifício. O segundo aspecto era a reconciliação, uma vez que o *pecado faz separação entre o homem e Deus* (Is 59:2). Logo, as ofertas e o altar de incenso tinham por objetivo ilustrar a restauração da comunhão e reconciliação. O terceiro aspecto era o da santificação. Através do santuário o israelita tinha um vislumbre da santidade de Deus e isso impressionava o seu coração de modo que aquele



que tivesse esta noção era transformado.

As funções do sacerdote ilustravam a obra de Cristo como Sumo Sacerdote. Nas palavra de Knight:

Mas a obra efetuada no calvário abrange também a aplicação do sacrifício expiatório de Cristo à alma anelante. Isso é providenciado no ministério sacerdotal de nosso bendito Senhor, nosso grande Sumo Sacerdote no santuário celestial.³⁷

A aplicação do sangue expiatório durante o ministério mediatório dos sacerdotes era também vista como uma forma de expiação (Lv 4:35; 14:7, 51; 16:19; Nm 8:7). Da mesma forma, o sacrifício de Cristo não teria valor se não houvesse aplicação de Seus méritos sobre o pecador no Santuário Celestial. Se bem que a morte de Cristo na cruz reconciliou o homem com Deus, é mediante Sua mediação no santuário celestial e aplicação dos méritos de Seu sacrifício expiatório que esta realidade se torna pessoal e eficaz para aqueles que O aceitam.

No tempo do tabernáculo antigo, em que os mistérios da redenção eram prefigurados por muitos sacrifícios e ordenanças, o sacerdote, depois da morte da vítima sacrificial, punha o sangue nas pontas do altar. E o relato afirma que, por meio desse ato, “o sacerdote fará expiação por ele [pelo pecador] no tocante ao seu pecado, e este lhe será perdoado” (Lv 4:26). Assim, o sacrifício expiatório provido era acompanhado pelos benefícios da aplicação do mesmo sacrifício expiatório.³⁸

No ritual do santuário estes dois conceitos estavam interligados na obra de expiação. O primeiro deles, a expiação provida por meio do sacrifício expiatório; o outro, a aplicação de seus benefícios por meio do ministério dos sacerdotes no santuário. O sacerdócio desempenhado pelos levitas ilustrava o sacerdócio de Cristo que está “à destra do trono da Majestade nos Céus” e trabalha “como ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem” (Hb. 8:1 e 2). É no santuário celestial que Ele intercede tal qual o sumo sacerdote israelita fazia entre Deus e o povo (Hb 4:14).



Assim como o ministério de Cristo consistiria de duas grandes divisões, ocupando cada uma delas um período de tempo e tendo um lugar distinto no santuário celeste, o ministério típico consistia em duas divisões – o serviço diário e o anual – sendo a cada uma deles dedicado um compartimento do tabernáculo.

Quando, no cerimonial típico, o sumo sacerdote deixava o lugar santo no dia da expiação, entrava perante Deus para apresentar o sangue da oferta pelo pecado, em favor de todos os israelitas que verdadeiramente se arrependiam de suas transgressões. Assim Cristo apenas completara uma parte de Sua obra como nosso intercessor para iniciar outra, e ainda pleiteia com Seu sangue, perante o Pai, em favor dos pecadores.³⁹

É de suma importância que os cristãos entendam estes aspectos, e a conexão vertical que havia entre o santuário terrestre e o santuário celestial. E assim, o sacerdócio de Cristo foi o antítipo do sacerdócio aarônico. Uma vez que o conceito tipológico também está presente no ofício sacerdotal, mas claramente superior em tudo, conforme Hebreus 5 e 8. White comenta que:

A intercessão de Cristo no Santuário Celestial, em prol do homem, é tão essencial ao plano da redenção, como o foi sua Morte sobre a cruz. Pela Sua morte iniciou essa obra, para cuja terminação ascendeu ao Céu, depois de ressurgir”.⁴⁰

O livro de Hebreus, contudo, este é a maior evidência da conexão entre estes dois sacerdócios. Por meio dele é possível discernir que “somente Jesus Cristo, o Deus-Homem que pertence a ambos os “mundos” (Céu e Terra), poderia desempenhar satisfatoriamente a tarefa sacerdotal mediatória exigida pelo plano da salvação”⁴¹. Com isso em mente é possível ter uma idéia mais clara do conceito bíblico adventista de expiação.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste estudo foram citadas algumas das acusações feitas por teólogos protestantes aos adventistas na metade do século XX. Dentre as principais estava a que a expiação na cruz como fora incompleta, e necessitava ser secundada pelo ministério sacerdotal de Cristo. Não é este o conceito bíblico e adventista de expiação. Como já observado, o ritual do santuário apontava para duas realidades diferentes: a morte sacrificial de Cristo e Seu ministério Sacerdotal.

Alguns dos teólogos adventistas do séc. XX já defendiam este conceito, destacando-se dentre eles Edward Heppenstall, como grande estudioso do tema, resgatou a importância do sacrifício expiatório na cruz, João Alves cita Heppenstall o qual afirmou que “a redenção realizada por Cristo na Cruz” tinha um “caráter definitivo” e que “seu sacrifício” é “a única solução ao pecado.” E em 1958 em seu “Syllabus for Doctrine of the Sanctuary”, procurou destacar sua compreensão de uma “expiação completada na cruz”. E em resposta a acusação de que os ADS defendiam uma posição relativa à obra de Cristo como uma dupla expiação, Heppenstall “estabeleceu uma distinção entre o preço da redenção” e a “completa erradicação do pecado.” vinculando então o segundo aspecto, a “erradicação do pecado” ao antítípico do juízo efetuado por Cristo no Céu. Referia-se a obra de expiação, como uma “obra contínua”⁴²

E:

Heppenstall resgatou a importância do sacrifício expiatório na cruz, e o vinculou ao ministério sacerdotal de Cristo. Assim a obra presente de Jesus é uma continuação de Sua obra passada. O presente não existiria sem o passado, e o passado não estaria completo sem o presente. Portanto, há uma relação complementar entre o ato na cruz e o ministério que se realiza no santuário celestial”.⁴³

Para Heppenstall, a cruz era o momento histórico da redenção, ao passo que o ministério Sumo Sacerdotal corresponde à aplicação destes méritos na vida daqueles que aceitam o Seu sacrifício. A base da obra de Cristo no céu, é o Seu sangue derramado no calvário, sangue este que permite a Cristo aplicar ao ser humano Seus



méritos no Santuário Celestial. Heppenstall afirmara que “limitar a expiação” unicamente à cruz “não dá lugar à realização do processo total de eliminação do pecado.” E que se a expiação fosse limitada “inteiramente à obra de Cristo na cruz, então se entenderia somente em parte o alcance da mensagem do santuário”⁴⁴.

Ellen G. White também defendeu tal ponto de vista, a saber de que a morte de Cristo e Seu ministério sacerdotal são dois elementos inseparáveis e que constituem a essência do conceito de expiação todo-abrangente do adventismo. Este fato fica claro ao se ler o que ela mesma escreveu em 1895 em carta dirigida a Ole Andres Olsen (1845 – 1915), então presidente da Associação Geral, onde ela afirmava o seguinte: “O Salvador crucificado deve aparecer em Sua eficaz obra como cordeiro sacrificado, sentado no trono, para dispensar as inestimáveis bênçãos do concerto, os benefícios que Sua morte concederia a cada alma que nele cresse”⁴⁵.

O conceito de expiação aqui defendido é o de que o sacrifício expiatório que se deu na cruz proveu a expiação provida para todos os homens, mas que no ministério sacerdotal de Cristo no Céu tal sacrifício é aplicado àqueles que O aceitam como Seu substituto e Salvador. Portanto, o conceito bíblico defendido pelos adventistas é de que “o todo suficiente sacrifício expiatório de nosso Senhor Jesus foi oferecido e completado na cruz do calvário”⁴⁶. A expiação ali provida foi perfeita e completa. Foi de “uma vez por todas”, no sentido de que jamais se repetiria.

Mas a morte de Cristo na cruz só é eficaz quando o pecador reconhece a necessidade de um salvador, confessa os seus pecados e aceita o sacrifício de Cristo. Somente então Jesus, O Sumo Sacerdote (Hb 4:14-16), no santuário celestial, como conhecedor de cada uma das fraquezas humanas, aplica os benefícios de Sua morte expiatória.

Segundo White, o sacrifício de Cristo, foi um sacrifício perfeito, completo e todo o *suficiente*. Ele [Cristo] fez a Deus uma oferta completa, eficaz (*Review and Herald*, 19 de Agosto de 1890). “Jesus [...] ouviu do próprio Deus a afirmação de que Sua expiação pelos pecados dos homens fora ampla, de que por meio de Seu sangue todos poderiam obter a vida eterna”⁴⁷. Quando se considera tal



aspecto é possível compreender que Sua morte (em realidade e no final) só será eficaz para os que aceitarem a salvação e usufruírem individualmente de Seus méritos.

É de suma importância que todo cristão compreenda esta realidade, visto que da mesma depende o seu próprio destino. Faz-se necessário que todos entendam que: a) Seu sacrifício expiatório na cruz como sacrifício e oferta a Deus é eficaz para todo o sempre; b) Sua obra como Sumo Sacerdote oficiante, ministrando os benefícios de Seu sacrifício. O que Cristo fez na cruz foi em favor de toda a humanidade (1Jo 2:2). O que Ele faz hoje no santuário celestial é em favor apenas dos que aceitam Sua graça.

Entende-se então que “um provê a oferta sacrificial, ao passo que outro provê a aplicação do sacrifício à pessoa arrependida. O primeiro é feito por Cristo como vítima; o segundo, por Cristo como Sacerdote”⁴⁸. Ambos os aspectos, formam o conceito bíblico e adventista de expiação e proporcionam o panorama completo do plano de Deus para redimir o homem. Cristo cumpre claramente os dois papéis, que eram prefigurados no santuário terrestre.



¹ O livro *Questões sobre doutrina* pode ser facilmente classificado como o livro que mais provocou divisão na história adventista do sétimo dia. Trata-se de um livro publicado para trazer paz entre o adventismo e o protestantismo conservador. Este livro é fruto de uma série de reuniões mantidas entre alguns porta-vozes adventistas e uns poucos líderes protestantes em 1955 e 1956. A edição anotada que é a citada neste estudo foi lançada em português em 2008 com notas de rodapé de George R. Knight.

² WHITE, Ellen G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1999, p. 29.

³ HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002, p. 1.

⁴ C. Meryvyn Maxwell, 1981, p. 516.

⁵ WINANDY, Pierre. O significado de *kipper* em Daniel 9:24. In: **Setenta semanas: Levítico e a natureza da profecia**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2010, v. 3, p. 89.

⁶ BLAZEN, Ivan T. Salvação. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p.320.

⁷ KNIGHT, George R. Editor. **Questões sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo**. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p.250.

⁸ MACKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

⁹ BLAZEN, Ivan T. Salvação. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 320.

¹⁰ Idem, p.305.

¹¹ DEDEREN, Raoul. Cristo: pessoa e obra. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 195.

¹² RODRÍGUEZ, Angél M. Santuário. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 428.

¹³ JOHNSON, William G. Contaminação/purificação e Hebreus 9:23. In: HOLBROOK, Frank B. **A luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no santuário celestial**. 2. ed. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009, v. 4, p. 21.

¹⁴ DAVIDSON, Richard M. **Typology in Scripture: a study of hermeneutical τύπος structures**. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. Berrien Springs: Andrews University Press, 1981, p. 367, 368.

¹⁵ Idem, p. 368.

¹⁶ ANDREASEN, M. L. **O ritual do santuário**. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1983, p. 10.

¹⁷ RODRÍGUEZ, Angél M. Santuário. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 428.

¹⁸ HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002, p. 23.

¹⁹ ANDREASEN, M. L. **O ritual do santuário**. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1983, p.19.

²⁰ WHITE, Ellen G. **Mensagens escolhidas**. 4ª ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1958, v. 1, p. 107.

²¹ HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002, p. 83.

²² Idem, p. 84.

²³ ANDREASEN, M. L. **O ritual do santuário**. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1983, p.117.

²⁴ KNIGHT, George R. Editor. **Questões sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo**. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 263.

²⁵ Idem.

²⁶ RODRÍGUEZ, Angél M. Santuário. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 433.

²⁷ HASEL, Gerhard F. Studies in biblical atonement II: the day of atonement. In: WALLENKAMPF, Arnold V; LESHNER, W Richard (Eds.). **The sanctuary and the atonement: biblical, historical and theological studies**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1981, p.115.



- ²⁸ NICHOL, Francis D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia: Gênesis a Deuteronômio**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 842.
- ²⁹ WHITE, Ellen G. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007, p. 178.
- ³⁰ WHITE, Ellen G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.
- ³¹ ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Nisto cremos: as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tradução de Hélio L. Grellmann. 8. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 391.
- ³² RODRÍGUEZ, Angél M. Santuário. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 435.
- ³³ HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002, p. 107.
- ³⁴ RODRÍGUEZ, Angél M. Santuário. In: DEDEREN, Raoul. **Tratado de teologia: adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 426.
- ³⁵ SPECHT, Walter F. Christ's sesión, enthronement, and mediatorial and intercessory ministry. In: WALLENKAMPF, Arnold V; LESHER, W Richard (Eds.). **The sanctuary and the atonement: biblical, historical and theological studies**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1981, p. 331.
- ³⁶ ANDREASEN, M. L. **O ritual do santuário**. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1983, p. 39.
- ³⁷ KNIGHT, George R. Editor. **Questões sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo**. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 253.
- ³⁸ Idem, p. 257.
- ³⁹ WHITE, Ellen G. **O grande conflito**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010, p. 428 e 429.
- ⁴⁰ Idem, p. 492.
- ⁴¹ HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002, p. 112.
- ⁴² ALVES, João A. R. **O juízo investigativo pré-advento: uma avaliação do seu desenvolvimento nos escritos de Uriah Smith, Edward Heppenstall e William H. Shea**. Cachoeira: CePLiB, 2008, p.113, 114.
- ⁴³ Idem, p. 115.
- ⁴⁴ Idem.
- ⁴⁵ WHITE, Ellen G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1999, p. 91-93.
- ⁴⁶ KNIGHT, George R. Editor. **Questões sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo**. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 256.
- ⁴⁷ WHITE, Ellen G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004, p. 790.
- ⁴⁸ KNIGHT, George R. Editor. **Questões sobre doutrina: o clássico mais polêmico da história do adventismo**. ed. anotada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 260.





Capítulo 7

As dimensões proféticas das cartas às sete igrejas e a hermenêutica adventista*

Adenilton Tavares de Aguiar**

Edivandro de Paula Castro***

* Este capítulo é uma adaptação do Trabalho de Conclusão de Curso de Edivandro de Paula Castro, apresentado ao SALT/IAENE sob orientação do Prof. Adenilton Tavares de Aguiar.

** Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP - Universidade Católica do Pernambuco. Mestrando e Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE - Seminário Adventista Latino-americano de Teologia e Licenciado em Letras/Português pela Universidade Estadual da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações (UNICAP); Editor da Revista Hermenêutica. Professor de Grego e Novo Testamento no SALT/IAENE. E-mail: adeniltonaguaiar@gmail.com

*** Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE - Seminário Adventista Latino-americano de Teologia e Pastor na MOPa - Missão Oeste do Pará. E-mail: <edivandro_white@hotmail.com>.





Segundo a explanação de Hoerber¹, podemos esboçar as quatro interpretações de profecias do Apocalipse da seguinte maneira: método preterista, método futurista, método idealista e método historicista.

Os preteristas entendem o livro do Apocalipse, e conseqüentemente, a maioria de suas profecias, como tendo se cumprido no primeiro século. O futurismo defende o cumprimento das profecias para um futuro em relação a nossos dias. O método idealista difere dos anteriores, pois não está preocupado com o significado detalhado dos símbolos. Este método entende as profecias apenas como imagens simbólicas de verdades atemporais que expressam a batalha e a vitória do bem sobre o mal. O método historicista coloca o cumprimento das profecias do Apocalipse como descrevendo uma cadeia de eventos desde Patmos, atravessando a história até o fim da humanidade. Segundo William Shea, “o método historicista vê essas profecias como sendo cumpridas através do curso da história humana começando no tempo dos profetas que as escreveram”²; assim, “as profecias são compreendidas como encontrando seus cumprimentos no tempo histórico entre os dias de João e o estabelecimento do reino eterno”³.



Tradicionalmente, teólogos protestantens adotaram o método historicista de interpretar as profecias de Daniel e Apocalipse⁴. A partir desse método, esses teólogos, e estudiosos posteriores, viram, nesses dois livros, o esboço profético da história da humanidade. Mesmo estudiosos não diretamente ligados à teologia concebiam essa visão, a exemplo do renomado cientista Isaac Newton, que acreditava que Deus havia revelado o futuro através das profecias apocalípticas.⁵ De fato, o historicismo foi o método de interpretação mais usado “através da maior parte da história da igreja”⁶.

Os adventistas do sétimo dia*, logo no início de sua história, adotaram o historicismo como sua forma de interpretação apocalíptica. “Hoje a Igreja Adventista do Sétimo Dia é a única grande denominação que usa oficialmente a abordagem historicista – a abordagem mais comum durante dois milênios de interpretação da apocalíptica bíblica”⁷. No entanto, Paulien⁸ afirma que “a abordagem historicista para a apocalíptica tem sido crescentemente marginalizada no mundo acadêmico”. A importância dessa compreensão para este trabalho diz respeito à interpretação das sete cartas de Apocalipse 2 e 3, vistas pelos ASDs como símbolo de sete períodos da igreja cristã através da história.

Nas palavras de Barton e Osborne⁹, o “dispensacionalismo clássico argumenta que essas cartas retratam diferentes períodos na história”. Uma oposição, porém, a essa compreensão é sustentada por outros autores¹⁰, a exemplo de Spence-Jones¹¹, que chega a afirmar: “podemos seguramente pôr de lado todos aqueles que fazem as sete cartas serem imagens de períodos na história da igreja. Bass¹², por sua vez, comenta que “a noção de que temos nessas sete cartas um esboço profético de sete períodos cronológicos da história da igreja determinável através dos séculos cristãos pode ser seguramente descartada como a ficção de extremistas”.

No entanto, mesmo entre os teólogos não adventistas, há aqueles que defendem que as sete “se aplicam profeticamente”¹³. Em outras palavras, elas possuem um valor local, o qual não elimina seu tom profético. Boring¹⁴ destacou que “cada conclusão da mensagem representa um lampejo em direção à glória escatológica

* A partir de agora, apenas ASD, no singular, e ASDs, no plural.



dos capítulos 20-22". Esse autor acrescenta que "as sete mensagens estão, portanto, integralmente ligadas com a escatologia apocalíptica do corpo do livro"¹⁵.

Desse modo, ao estudarmos a apocalíptica bíblica e buscarmos interpretar as sete cartas, buscaremos analisar as bases e conflitos que apoiam ou desfavorecem a interpretação historicista das sete cartas como representando sete períodos históricos.

Entre os que defendem uma posição historicista para a interpretação do Apocalipse, e especificamente das sete cartas, estão os ASDs. Desse modo, existe a noção de que "na sétima igreja [Laodiceia] encontramos a descrição direta do remanescente escatológico", tendo em vista que as sete igrejas simbolizam "a igreja em diferentes períodos da era cristã", sendo que "a última cobre o tempo do remanescente."¹⁶

Em suma, os "adventistas do sétimo dia crêem que, embora sua igreja tenha limitações e imperfeições, ela tem as características do remanescente de Ap. 12-14 e, portanto, representa a igreja do remanescente de Deus no tempo do fim"¹⁷. Tendo em vista essa relação das sete cartas com a compreensão adventista sobre o remanescente, é importante analisarmos suas bases para uma melhor e mais confiante visão da Igreja Adventista do Sétimo Dia* como denominação no tempo do fim.

NÍVEIS DE INTERPRETAÇÃO

Já dizia Ramsay¹⁸ que as cartas às sete igrejas do Apocalipse constituem "uma das partes mais notáveis deste estranho e difícil livro". Porém, como salientou McDowell¹⁹, elas são também a parte mais conhecida, por uma razão simples: "são a parte mais compreensível do livro". Qualquer leitor leigo do Apocalipse não teria muita dificuldade em encontrar um sentido para as sete mensagens, o que não aconteceria com o restante do livro.

Boring²⁰ comenta que "a unidade, da qual as cartas às sete igrejas são uma parte, começa no capítulo 1:1 e se estende até 3:22 [portanto] não deveria ser interpretada à parte da cristofania de 1:9-

** A partir de agora, apenas IASD.



20, com a qual elas estão integralmente relacionadas”. Esse autor está rejeitando a ideia segundo a qual “se as cartas não fizessem parte do livro, tal qual o recebemos, não haveria razão alguma para pensar que em tempo algum tivessem feito parte dele”²¹. Para Boring²², as cartas “foram projetadas como uma parte integral do Apocalipse”²³.

Neste capítulo, ao analisarmos as esferas de abrangência das mensagens das sete cartas e suas interpretações, utilizaremos o termo “nível”, conforme é usado por Naden²⁴. Aqui nos deteremos apenas nos três níveis mais abordados pelos estudiosos, isto é, o nível local, o nível pessoal e o nível profético.

NÍVEL LOCAL

Nesse primeiro nível, admitimos que as sete igrejas “foram sete igrejas históricas na Ásia Menor”²⁵. Elas existiram de fato, e cada uma recebeu a mensagem que lhe foi dirigida, a qual era apropriada às suas necessidades espirituais.²⁶ Nas palavras de Richards²⁷:

Cada carta é dirigida ao “anjo”, ou “mensageiro” [...] da igreja. Cada mensagem identifica Jesus de um modo especial, revela um conhecimento íntimo da igreja, aponta sua falha mais grave, e depois transmite uma ordem destinada a corrigir o problema ou adverti-la.

Portanto, o valor local dessas cartas para as comunidades às quais estavam endereçadas repousa sobre o fato de que, à semelhança das cartas de Paulo a Corinto, Galácia ou Tessalônica, seu conteúdo expressa conhecimento de problemas reais e específicos de cada congregação. Certamente “João teria provado ser um falso profeta se as mensagens que ele endereçou a suas igrejas não tivessem revelado a verdadeira situação daquelas congregações e não tivesse sido apropriada para suas necessidades espirituais”²⁸.

NÍVEL PESSOAL

Aune²⁹ menciona que, “de acordo com o Cânon Muratoriano (cerca de AD 180), embora João tenha escrito o Apocalipse a sete





igrejas, não obstante fala a todas elas”. Esse texto nos informa que, já no segundo século, as sete cartas eram vistas como possuindo uma mensagem de “alcance geral e perene, pois são dirigidas à totalidade (sete) das igrejas”³⁰. De fato, para Kistemaker³¹,

Estas sete são representantes da Igreja universal; as sete cartas são endereçadas a toda região onde o povo de Deus se congrega para o culto, comunhão e expansão do espírito. Portanto, o número sete não deve ser tomado em um sentido absoluto, mas, antes, como um símbolo que aponta para a completude.

Nesse segundo nível, entendemos que, apesar de as cartas possuírem conselhos para as congregações locais e específicas, suas mensagens possuem aplicação e alcance universal e atemporal, novamente podendo ser comparadas às cartas de Paulo. E, além disso, as cartas não apenas possuem mensagens para as igrejas futuras, mas representam as igrejas cristãs em geral, visto que as mensagens possuem um valor que se estende ao longo das eras³². A interpretação no nível pessoal das cartas é a mais difundida nas literaturas, em face de sua ênfase homilética e prática. Exemplos disso podem ser encontrados nas obras *O tropel do apocalipse*³³, *Tem mensagem para você*³⁴, *Patmos*³⁵, *Cartas de uma ilha solitária*³⁶ cuja ênfase é a aplicação das mensagens das cartas, bem como do resto do Apocalipse à vida cristã. A base ideológica para o segundo nível pode ser resumida da seguinte forma:

As cartas devem ser interpretadas historicamente, pastoralmente, e praticamente, com aplicação imediata instruindo as sete igrejas da Ásia real; com aplicação em curso para todas as igrejas locais em toda a história da igreja, dando discernimento a respeito de onde estão espiritualmente diante do Senhor, e com aplicação pessoal em curso, exortando o indivíduo a ser um vencedor.³⁷

É importante ter em mente que esses dois níveis de interpretação são defendidos por muitos autores em face das similaridades entre as sete cartas de João e as cartas de Paulo, visto que, coincidentemente ou não, este também escreveu a sete cidades: Roma, Corinto, Galácia, Éfeso, Filipos, Colosso e Tessalônica. Por essa razão, Yeatts³⁸, referindo-se à primeira epístola de Paulo aos



coríntios, diz que ela “tem aplicação universal à medida que os leitores experimentam problemas semelhantes na igreja de seus dias”. Porém, as sete cartas também são vistas além do aspecto histórico ou pastoral. São interpretadas como mensagens escritas por João sob a inspiração de Deus, com valor profético e dirigidas a sete congregações que um tom de representação da cristandade como um todo. Estamos falando do terceiro nível.

NÍVEL PROFÉTICO

Nesse terceiro nível, as cartas são vistas como um esboço profético, compreendendo sete períodos da igreja cristã. Seguindo essa posição, J. A. Seiss declara:

As sete igrejas representam sete fases ou períodos na história da igreja, estendendo-se desde o tempo dos Apóstolos até a vinda de Cristo pela segunda vez, história cujas características são parcialmente indicadas nos nomes dessas igrejas, porém mais plenamente nas cartas a elas dirigidas.³⁹

Essa divisão das cartas em períodos pode ser esboçada, segundo Nichol⁴⁰, Maxwell⁴¹ e Doukhan⁴² da seguinte maneira:

QUADRO 1: ESBOÇO HISTÓRICO DAS SETE IGREJAS

IGREJA	CARACTERÍSTICAS HISTÓRICAS	PERÍODO
Éfeso	A igreja do primeiro século foi geralmente digna de louvor, mas perdeu seu primeiro amor. Tempo de grande expansão do evangelho e combate aos falsos mestres.	31-100
Esmirna	Do primeiro ao quarto século, a igreja sofreu intensas perseguições sob os imperadores romanos.	100-313 ou 323





Pérgamo	Durante o quarto e quinto séculos, o cristianismo foi reconhecido como uma religião oficial através do apoio de Constantino, o que causou uma institucionalização e afastamento da primitiva ortodoxia, e deu entrada a ensinos errôneos.	313 ou 323-538
Tiatira	Do sexto ao décimo quinto século, a Igreja Católica Romana dominou a cristandade até ser abalada pela Reforma. A Inquisição Católica persegue os acusados e os acusa de oposição ao seu poder.	538-1517 ou 1560
Sardes	Foi o período Pós-Reforma, mas a luz da Reforma logo se tornou opaca.	1517 ou 1560 - 1755, 1790 ou 1833
Filadélfia	Durante o décimo oitavo e nono séculos, houve poderosos reavivamentos referentes à volta de Jesus e grandes movimentos missionários.	1755, 1790 ou 1833 -1840 ou 1844
Laodiceia	A igreja dos últimos dias é descrita como morna e afastada de Deus. É a igreja do liberalismo e ecumenismo.	1840 ou 1844- hoje

Fonte: elaboração dos autores

A respeito das datas que marcam o início e o fim de cada período, é importante compreendermos que, da mesma forma que ninguém foi dormir vivendo na Idade Média e acordou, no outro dia, na idade Moderna, a igreja cristã não dormiu, por exemplo, no período de Pérgamo e acordou no período de Tiatira. Anderson⁴³ adverte que

Alguns têm procurado estabelecer a data precisa em que um período termina e outro começa, mas, como numa viagem por uma estrada, passamos de uma cidade para outra, e a população vai-se tornando mais densa ou mais esparsa, ficando difícil às vezes saber onde uma cidade termina e a outra começa, assim, nesta via da Era Cristã, é difícil determinar as datas exatas do início e fim de qualquer período da igreja. Todavia cada período é marcado por definidos contrastes, permitindo-nos saber quando estamos no meio de um novo período.



A interpretação do nível profético para as cartas não procura impor datas específicas e inegociáveis para os períodos históricos, mas admite que “as datas sugeridas para as sete eras da igreja cristã são, em geral, apenas aproximadas. Na experiência e pensamento humanos, as eras usualmente não começam nem terminam exatamente em um momento específico”⁴⁴. Em suma, “as profecias dos caps. 2 e 3 não são, estritamente falando, profecias de tempo, e as datas são sugeridas simplesmente para facilitar uma correlação aproximada da profecia com a história”⁴⁵. E, ainda que um autor sugira datas diferentes de outro, como realmente acontece, “essas variações nas datas e nomes não afetam materialmente a mensagem geral encontrada nas cartas às sete igrejas”⁴⁶. Portanto, as datas possuem uma função didática e não constituem uma condição *sine qua non* para a divisão e delimitação dos períodos.

BASES PARA A DIVISÃO EM SETE PERÍODOS

As evidências usadas para a interpretação de sete períodos, conforme defendidas por Maxwell⁴⁷, podem ser elencadas da seguinte forma: a simbologia do número sete, paralelos com Daniel, elementos preditivos, analogia histórica, paralelo com Mateus, especificidade das perseguições e progressão do retorno de Cristo. Cada uma dessas evidências será vista a seguir. A fim de facilitar a compreensão, apresentaremos a evidência, uma objeção frequentemente suscitada contra ela e uma resposta à objeção.

A SIMBOLOGIA DO NÚMERO SETE

O primeiro ponto a analisarmos é referente ao número sete. Por que apenas sete igrejas e não oito, ou cinco, foram escolhidas? Por que exatamente essas igrejas e não outras? Vários autores⁴⁸ defendem a ideia de que o número sete representa integralidade, universalidade, perfeição “ou plenitude, por isso, muitos comentaristas pensam numa plenitude eclesial e universalizam estas mensagens como mensagens abstratas dirigidas a toda a Igreja de todos os tempos”⁴⁹. Assim, “se João escolhe 7 igrejas e não 10 ou mais, que certamente existiam nessa região, é para dar plenitude



e caráter universal a uma realidade concreta.⁵⁰ Comentando sobre essa questão, Aune⁵¹ declara:

Não há nenhuma razão óbvia para João ter se dirigido a estas sete igrejas particulares, embora tenha havido uma grande dose de especulação. A escolha de apenas estas sete congregações cristãs é problemática em vista do fato de que havia muitas outras congregações cristãs importantes na Ásia Menor, por exemplo, Colossos (Cl 1:2), Hierápolis (Cl 4:13), Trôade (Atos 20: 5; 2 Cor 2:12), e, talvez, Magnésia e Tralles, a que Inácio de Antioquia enviou cartas, em aproximadamente 115 d.C. Na igreja antiga, sete igrejas dirigidas por João foram amplamente consideradas como um símbolo da igreja universal. De acordo com o Cânon Muratoriano (cerca de AD 180), “João também, embora tenha escrito o Apocalipse a sete igrejas, não obstante, fala a todas elas”.

Podemos concluir que João escreveu cartas reais a igrejas reais. No entanto, essas cartas falam não apenas àquelas comunidades, mas aos cristãos de todas as eras, bem como representam determinadas características da igreja cristã ao longo dos séculos. Conforme afirmou Anderson⁵², “o número ‘sete’ como encontrado nas Escrituras denota integralidade, universalidade, ou perfeição”. Assim, as sete igrejas representam a igreja cristã em sua totalidade temporal.

OBJEÇÃO

De que maneira podemos dizer que o sete simboliza completude e integralidade, e, ainda assim, pretendermos dividir a interpretação das mensagens em sete partes? Se as mensagens simbolizam o estado encontrado em todas as igrejas em todos os tempos, como podemos limitar a um tempo específico?

RESPOSTA

Associando o significado de completude e totalidade do número sete com o fato de que as sete igrejas são apresentadas separadas e com características distintas, podemos concluir que as sete igrejas representam a história cristã completa, porém



dividida em partes, ou seja, sete períodos que apresentam o estado completo da igreja através das eras. A divisão em sete partes não descaracteriza a simbologia do número sete como representando completude, assim como a divisão de uma laranja em gomos não descaracteriza uma laranja.

PARALELOS COM DANIEL

Em Daniel 2, 7 e 8 são apresentadas visões paralelas que apontam para as mesmas entidades: uma estátua formada por 4 metais (capítulo 2), 4 animais saindo do Mar Grande (capítulo sete) e dois animais e um chifre (capítulo oito). Essas três visões são interpretadas como a sucessão de reinos e poderes, desde os dias do profeta até o fim do mundo, porém vistos a partir de perspectivas diferentes: Babilônia, Medo-Pérsia, Grécia e Roma. Em Apocalipse, temos 7 igrejas, 7 selos e 7 trombetas; portanto, é razoável admitir que, assim como ocorre em Daniel, também temos diferentes perspectivas do mesmo assunto, isto é, a história da igreja através das eras até a volta de Jesus.⁵³

OBJEÇÃO

Existem diferenças entre as narrativas proféticas de Daniel e as de Apocalipse. Em Daniel 2, quando Daniel está explicando o significado do sonho a Nabucodonosor, ele afirma:

[...] tu és a cabeça de ouro. Depois de ti, se levantará outro reino, inferior ao teu; e um terceiro reino, de bronze, o qual terá domínio sobre toda a terra. O quarto reino será forte como ferro; pois o ferro a tudo quebra e esmiúça; como o ferro quebra todas as coisas, assim ele fará em pedaços e esmiuçará [...] (vv. 38-40).

Para facilitar nossa compreensão, vejamos na tabela a seguir a organização do sonho e sua significação:





QUADRO 2: MARCADORES DE SEQUÊNCIA EM DANIEL 2

METAL	REINO HISTÓRICO
“tu és a cabeça de ouro” v. 38	Babilônia
“Depois de ti, se levantará outro reino, inferior ao teu” v. 39	Medo-Pérsia
“e um terceiro reino, de bronze, o qual terá domínio sobre toda a terra.” V. 39	Grécia
“O quarto reino será forte como ferro” v. 40	Roma

Fonte: os autores

Um elemento nítido aqui é a presença de marcadores temporais, denotando sucessão, consecução: “depois de ti”, “e um terceiro”, “o quarto”. Esses elementos são importantes, pois tornam explícita a noção de que os reinos sucederão um ao outro no cenário histórico. Entretanto, quando analisamos as sete cartas, não encontramos marcadores de sequência. Na verdade, o primeiro marcador claro de sequência que temos no livro é *meta tauta* (depois destas coisas - 4:1); por essa razão, Ramsey⁵⁴ diz que “o apocalipse estaria completo sem as sete cartas: o capítulo 4 segue o capítulo 1 naturalmente”. Desse modo, originalmente, a visão cristofânica de João, em Apocalipse 1, continuaria no capítulo 4, independentemente dos capítulos 2 e 3. Ao se fazer essa análise da presença de marcadores temporais em Daniel 7 (que trata dos 4 animais, que também são interpretados como Babilônia, Medo-Pérsia, Grécia e Roma) chegamos aos seguintes termos:

QUADRO 3: MARCADORES DE SEQUÊNCIA EM DANIEL 7

METAL	REINO HISTÓRICO
“O primeiro era como leão e tinha asas de águia” v. 4	Babilônia
“Continuai olhando, e eis aqui o segundo animal” v. 5	Medo-Pérsia



“Depois disto, continuei olhando, e eis aqui outro, semelhante a um leopardo” v. 6	Grécia
“Depois disto, eu continuava olhando nas visões da noite, e eis aqui o quarto animal, terrível, espantoso e sobremodo forte” v. 7	Roma

Fonte: os autores

Aqui os elementos que marcam sucessão são mais numerosos que no capítulo 2: “O primeiro” (7:4); “Continuei olhando, e eis aqui o segundo” (7:5); “Depois disto, continuei olhando e eis aqui outro” (7:6); “Depois disto eu continuava olhando [...] e eis aqui o quarto” (7:7). Tais elementos estão ausentes nas cartas. Ademais, outro fato importante é que em Daniel 2 encontramos a explicação sobre a sucessão de reinos. Em Daniel 7:17, 23, é dito que “estes grandes animais, que são quatro, são quatro reis que se levantarão da terra” e que “o quarto animal será um quarto reino na terra, o qual será diferente de todos os reinos; e devorará toda a terra, e a pisará aos pés, e a fará em pedaços.” A noção de sucessão aqui é evidente por causa da explicação que o próprio texto dá. Esse tipo de explicação também não aparece em Apocalipse 2 e 3.

RESPOSTA

É importante ter em mente que “o gênero do Apocalipse como um todo parece mesclado”, há nele “características de profecia geral, apocalíptica mística, apocalíptica histórica. Podem-se também encontrar características de epístola, e talvez até mesmo narrativa”, portanto ele “não é [...] uma repetição das visões de Daniel”⁵⁵. Isso significa que, embora ambos os livros sejam similares, façam parte da mesma categoria e compartilhem profecias, eles são diferentes. Portanto, não podemos descartar a noção de sequência nas cartas, por causa da ausência dos marcadores.

Conforme foi mencionado, encontramos, em Apocalipse 4:1, o marcador de sequência mais próximo das cartas, i.e., *meta tauta* (depois destas coisas). Sabuin⁵⁶ enfatiza que este é um importante marcado de sequência em Apocalipse, o qual “funciona como uma



expressão que conduz de uma seção/visão para a próxima seção/visão do livro”.

Esse conceito acima é importante, pois ele lança luz sobre a estrutura de Apocalipse, principalmente no que tange às sete cartas. Admitir que *meta tauta* “conduz de uma seção/visão para a próxima seção/visão do livro” pode significar que, em vez de ser uma evidência contra o lugar original das cartas no Apocalipse, como Ramsey sugeriu, a expressão informe algo mais específico sobre a natureza das cartas. Dessa maneira, compreendendo que *meta tauta* aparece antes e depois das sete cartas (Ap 1:19; 4:1), podemos obter outra conclusão:

Em 1:19, o conteúdo do livro é reenfocado: *καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* “e as que são, e as que hão de acontecer depois destas.” Os leitores originais teriam entendido que o que se segue após 1:19 seriam visões sobre (1) coisas que estavam acontecendo em seu tempo (local) e (2) coisas que aconteceriam no futuro (histórico e escatológico). Portanto, Ap 2 e 3 descreve a situação da igreja cristã no primeiro século A.D, e ao mesmo tempo projeta o que aconteceria com a igreja, do primeiro século em diante.⁵⁷

Primeiro, é dito a João que lhe seriam mostradas as coisas que aconteceriam (1:19), e, logo depois, ele recebe as mensagens às igrejas. Desse modo, é viável admitirmos que o conteúdo das cartas relaciona-se com as coisas que haveriam de acontecer. Nesse caso, o elemento profético se faz presente. Assim, podemos sustentar que as cartas são de natureza profética não apenas pelas previsões de 2:10 e 3:10. No entanto, o que fazer com a ausência de *meta tauta* dentro das cartas para indicar sequência histórica? Primeiramente, precisamos admitir que a ausência de *meta tauta* nas cartas realmente dificulta a noção de sequência histórica, mas não a invalida. A respeito dessa questão, Müller⁵⁸ faz a seguinte consideração:

Uma leitura cuidadosa do Apocalipse sugere que as sete igrejas têm um significado além da aplicação local às congregações que há muito findaram. Em Apocalipse 1:19, Jesus ordena a João que escreva o que viu [...], bem como “as que são, e as que hão de acontecer depois destas”. Ostensivamente, isso sugere que essas cartas lidam com a condição das igrejas tanto no tempo de João quanto no futuro. A confirmação disso pode ser vista da indicação explícita de sequência no capítulo 4.



Jesus, tendo acabado de ditar as cartas para as igrejas, leva João em visão da terra ao céu e começa a lhe revelar “o que deve acontecer depois destas coisas” (Ap. 4:1). Nesse ponto do livro, a atenção muda do presente e futuro para um foco mais exclusivo no futuro apenas.

Enfim, embora não haja divisores de sequência dentro das cartas, podemos concordar que sua ausência não é prova definitiva de que as cartas não devam ser vistas como períodos históricos. Visto que João recebeu a incumbência de registrar “as coisas que hão de acontecer”, tais “coisas” são inicialmente relatadas no conteúdo das cartas. Assim, o que João faz é relatar a história da igreja cristã com o simbolismo das cartas, e posteriormente com outros símbolos (caps. 6, 8-9, 12, etc.), por isso elas não podem receber um significado meramente local e específico.

ELEMENTOS PREDITIVOS

Na carta à Esmirna, existe a predição de uma tribulação de dez dias (2:10); a Filadélfia é feita a promessa: “te guardarei da tribulação que há de vir sobre o mundo inteiro” e “eis que os farei vir [os falsos judeus] e prostrar-se aos teus pés”. Tal presença de elementos preditivos torna as cartas mais do que epístolas de cunho pastoral, mas enunciados proféticos.

OBJEÇÃO

A presença de uma profecia torna uma carta um “enunciado profético”? E, se for, o quanto isso ajuda na divisão em períodos? Primeiramente, a predição de Ap. 2:10 é de curto prazo. Mesmo que usemos o princípio dia-ano⁵⁹ para interpretar a “tribulação de dez dias”, ainda temos uma profecia que pode ser limitada a uma região geográfica específica, visto que teríamos um período de dez anos, o que se apresenta relativamente curto.

Segundo, o fato de uma narrativa conter uma profecia não significa que devemos interpretar a narrativa como um todo em sentido profético, a exemplo de 2 Tessalonicenses 2:2-10, onde





encontramos uma profecia a respeito do “homem da iniquidade”, mas nem por isto diríamos que essa carta de Paulo é um enunciado profético. Terceiro, apesar de a expressão “te guardarei da tribulação que há de vir sobre o mundo inteiro” (3:10) sugerir um alcance mundial ou até mesmo escatológico, não existe claro ou óbvio conceito sobre a natureza dessa tribulação - se uma tribulação antes da volta de Jesus ou apenas uma perseguição secular, comum aos cristãos. Sendo que a própria igreja de Esmirna estava passando por tribulação e ainda passaria por outra, não podemos concluir explicitamente que a tribulação que Filadéfiã passaria pudesse ser de categoria diferente, isto é, que seria uma tribulação específica.

RESPOSTA

Quanto à objeção acima podemos questionar: qual deve ser o padrão para se determinar quão amplo deve ser um tempo profético para que o enunciado seja classificado como profético? E por que depreciar um enunciado pelo fato de ele ser indefinido, visto que claramente é dito que ele envolverá “o mundo inteiro”? Portanto, temos uma profecia que cobre um período não tão amplo de tempo, mas que é definida. Ademais, a perseguição promovida por Diocleciano, de 303-313, entendida como sendo o cumprimento dos 10 dias de Apocalipse 2:10, atingiu a igreja em vários lugares, não apenas Esmirna; então, ficaríamos intrigados pelo fato de apenas essa cidade ser alertada. No entanto, se ela, bem como as demais, simboliza um período de tempo que engloba várias igrejas em vários lugares, então a predição faz sentido.

ANALOGIA HISTÓRICA

Para os defensores dessa interpretação, existe uma clara, embora nem sempre detalhada, semelhança entre as mensagens das sete cartas com os acontecimentos dos períodos propostos, sendo isso, portanto, um apoio à veracidade dessa divisão: “um estudo da história revela que essas mensagens são, verdadeiramente, aplicáveis de um modo especial aos sete períodos que cobrem toda história





da igreja”⁶⁰. Isto relembra a frase de Jesus: “Disse-vos agora, antes que aconteça, para que, quando acontecer, vós creiais” (Jo. 14:29). Desse modo, a analogia histórica age principalmente na percepção do estudante que vê na história o cumprimento de algo anunciado anteriormente. Uma vez que é possível encontrar correspondência entre as cartas e a história, temos um apoio à legitimidade de tal divisão.

OBJEÇÃO

Quanta consistência existe entre essas cartas e os relatos históricos propostos? Segundo Jay Adams, “não há nem mesmo uma evidência de que as sete igrejas simbolizam o futuro da história da igreja, como alguns reivindicam. Para começar, sua ordem é estritamente geográfica e não determinada pelo conteúdo”⁶¹. Ou seja, seguindo esse pensamento, como João não tinha em mente períodos históricos, mas apenas a ordem geográfica das cidades, se Laodiceia viesse antes de Sardes, ou Esmirna viesse depois de Pérgamo, a mensagem a cada igreja seria a mesma.

Nas palavras de Milton Terry “a noção de que temos nessas sete epístolas um esboço profético de sete períodos cronológicos da história da igreja cristã através dos séculos pode ser seguramente descartada como ficção de extremistas”⁶². A premissa básica para a rejeição é que “não há períodos da história da Igreja que sejam identificados exclusivamente com uma igreja”⁶³. Yeatts⁶⁴ chega a dizer que

em cada era as características de todas as igrejas estão em evidência. [...] os atos históricos nas cartas tornam claro que a referência primária é para as igrejas da Ásia Menor do primeiro século. Por que João mencionou as igrejas pelo nome [...] se ele não quisesse primariamente que a mensagem se aplicasse a elas? Consequentemente, a evidência é contra tomar as igrejas para se referir simbolicamente a eras da história da igreja.

Assim, visto que as mensagens para as sete igrejas podem ser aplicáveis a qualquer igreja em qualquer século, e como não há como dizer que João tinha algo mais do que geográfico ao ordenar



as cartas, e visto que as relações com os eventos históricos não são tão específicos, a interpretação de sete períodos fica seriamente comprometida. Outro fator importante é que a analogia acaba parecendo estar à mercê da opinião do intérprete que vê na história elementos que podem ser conciliados com os símbolos das cartas.

RESPOSTA

Primeiro, “deve-se lembrar de que todos os tipos de igrejas estão presentes em todos os períodos, mas um tipo é predominante e caracteriza cada período”⁶⁵. Isso significa que não é correto afirmar que “não há períodos da história da Igreja que sejam identificados exclusivamente com uma igreja”, como afirmou Bass⁶⁶. Explicando essa relação existente entre o conteúdo das cartas e os períodos históricos, Boyer afirma:

A era apostólica, que começou com o zelo do “primeiro amor”, mostrou uma diminuição desse ardor (como na carta à igreja em Éfeso). O segundo período claramente discernível foi de perseguição e martírio, quando o Império Romano tentou destruir a fé cristã (como na carta à igreja em Esmirna). A “porta aberta” da carta à igreja de Filadélfia corresponde estreitamente com os movimentos evangelísticos e missionários do século XIX. E a mornidão e autossuficiência materialista da Igreja em Laodiceia descreve bem a situação atual.⁶⁷

Desse modo, podemos admitir que o conteúdo das cartas, mesmo não descrevendo os momentos históricos em seus mínimos detalhes, reflete o traço principal e as características dos crentes daquele período, seja de zelo e amor, ou perseguição ou de mornidão. Ainda que as cartas tratem de temas semelhantes - amor, serviço, perseverança, arrependimento -, ninguém pode dizer que Esmirna era igual a Pérgamo ou que Sardes era igual a Éfeso. Assim, a analogia histórica pode ser sustentada, mesmo que não em pormenores, pelos traços particulares das cartas.

A questão da Analogia Histórica será retomada mais adiante, na seção *Progressão Temática das Cartas*.



PARALELOS COM MATEUS

Em Mateus 24, Cristo esboçou a história do mundo desde a destruição de Jerusalém até o fim dos tempos. Daniel também faz isto em seu livro. Desse modo, afirma Maxwell⁶⁸, “Se Daniel e Jesus o fizeram, é razoável concluir que João também o tenha feito”.

OBJEÇÃO

É uma proposição baseada em conjectura defender que, como em Mateus 24, Cristo esboçou a história do mundo desde a destruição de Jerusalém até o fim dos tempos, e Daniel também o faz em seu livro, é “razoável concluir que João também o tenha feito”.

RESPOSTA

Embora essa proposição seja baseada em uma conjectura, ela é válida. Pode-se dizer que a correspondência entre Apocalipse e Daniel é ponto pacífico nas discussões teológicas. Diversos estudiosos também perceberam profundas similaridades entre a visão dos selos em Apocalipse (4:1 – 8:1) e o discurso do Olivete (Mateus 24 e 25). Uma vez que as igrejas e os selos, bem como as trombetas, cobrem o mesmo período histórico⁶⁹, e esse período tem a ver com a história da igreja cristã, é natural que isto se aplique às igrejas.

PROGRESSÃO DO RETORNO DE CRISTO

A segunda vinda de Cristo é um tema abrangente em Apocalipse. Logo no início é dito que ele “vem com as nuvens e todo olho o verá” (1:7). Nas sete cartas, encontramos avisos da vinda de Cristo, bem como ameaças a ela relacionada, no entanto com dois sentidos principais: promessas condicionais, que se relacionam com as ameaças de visitação divina para corrigir algum pecado e as promessas incondicionais que, de fato, evidenciam a volta de Jesus.



Ao analisar a vinda de Cristo nas cartas, é importante ter em mente os seguintes fatores: as visitasões de juízo, isto é, as promessas condicionais, dirigidas a Éfeso (2:5), Pérgamo (2:6) e Sardes (3:3); os anúncios de sua vinda propriamente dita, uma promessa incondicional; a recomendação à igreja de Tiatira para conservar “o que tens” (2:5); e a promessa “venho sem demora” (3:11), dirigida a Filadelfia.

A partir da recomendação encontrada nas cartas a Tiatira e a Filadelfia, pode-se concluir que 1) o conselho de “conservar” mostra que a vinda de Jesus para esses períodos ainda iria demorar um pouco; 2) no entanto em Filadelfia, ao mesmo tempo em que se ordena aos cristãos conservarem o que têm, é dito que Cristo vem sem demora. Assim, conforme afirma Maxwell (2008, p. 146), “é digno de nota que a única referência à breve (“sem demora”, em grego *tachy*) volta de Cristo é feita na carta à sexta igreja, quase no fim do tempo”, o que significa que Jesus estaria mais perto de voltar nesse período do que nos períodos ou igrejas anteriores. Portanto, esses elementos considerados juntamente explicam e fundamentam a interpretação das sete igrejas como representando sete períodos da história.

OBJEÇÃO

Ter como base para a “demora” da volta de Jesus a ordem: “conserva o que tens” não passa de inferência. Se em Tiatira um sinal de que Cristo demoraria a voltar é a ordem para “conservar o que tens”, como entender “conservar” e “venho sem demora” em Filadelfia? Afinal, Cristo ainda iria demorar ou viria sem demora? Além disso, na carta a Pérgamo, a terceira das sete, é dito “Portanto, arrepende-te; e, se não, venho a ti sem demora [*tachy*] e contra eles pelejarei com a espada da minha boca” (2:16). Embora seja dito que se trata de uma visitação de juízo condicional ao arrependimento, encontramos o termo grego *tachy*, o que nos mostra que ele não pode ser limitado à iminência da volta de Jesus.



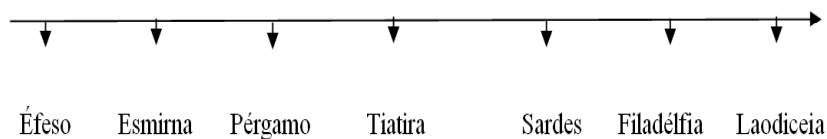
RESPOSTA

Embora o termo *grego tachy* não possa ser limitado à iminência da volta de Jesus, o seu uso em Tiatira difere do uso na carta a Pérgamo. Na carta a Tiatira, encontrarmos uma menção clara à volta de Jesus: “conserva o que tendes, até que *eu venha*”, percebemos que não há qualquer elemento de condição. Como sabemos, a volta de Jesus é um evento que não depende da resposta humana, porém as promessas de juízo às igrejas anteriores, sim. Em relação a Filadelfia, as expressões “conversa o que tens” e “venho sem demora” não devem ser vistas como excludentes entre si. Ao contrário, a advertência para conservar só faz sentido em face da volta de Jesus, e daí a promessa “venho sem demora”. Ademais, a advertência “conserva o que tens” é completada por um claro “para que ninguém tome a tua coroa”, ao que parece, uma referência à volta de Jesus.

PROGRESSÃO TEMÁTICA DAS CARTAS

A progressão temática tem relação com a analogia histórica, mas em vez de procurar uma lógica paralela à história, ela busca uma lógica dentro das próprias cartas, e que, por sua vez, terá relação com a história. Primeiramente, vejamos um esboço de como funciona a lógica da analogia histórica:

GRÁFICO 1: VISÃO LINEAR HISTÓRICA DAS SETE IGREJAS





Nessa noção linear, encontramos uma sucessão de Igreja vitoriosa para Igreja perseguida, depois Igreja em apostasia inicial, e Igreja em apostasia profunda, seguida de Igreja morta, e, por fim, a Igreja trabalhadora e a Igreja morna. Agora notemos as características que as igrejas apresentam e também as que elas não apresentam:

Na carta a Éfeso temos apóstolos impostores que enfrentam a resistência da igreja (2:2); os membros suportam provas por Jesus - referência à perseguição de morte comum aos cristãos fiéis -, abandonam seu primeiro amor (2:4) e rejeitam os ensinamentos heréticos dos nicolaítas (2:6). Na carta à Esmirna, Cristo se apresenta como aquele que morreu, mas que voltou a viver (um modo de se identificar com o sofrimento e perigo de morte desses crentes) (2:8), eles são pobres materialmente, mas ricos de espírito (2:9); sofrem maldicência de falsos judeus (2:9) e perseguição de morte (2:10). Em Pérgamo é dito existir o trono de Satanás (2:13), há perseguição de morte (2:13), falsos ensinamentos (2:14, 15) e Cristo ameaça pelejar contra ela com a espada de sua boca (2:16). Se considerarmos essa espada como a Palavra de Deus (Ap. 1:16; Hb. 4:16), então, como estava havendo uma forte proliferação de falsos ensinamentos, Cristo ameaçava vir pelejar com sua Palavra.

A igreja de Tiatira recebe graves acusações. Primeiro, Cristo se apresenta como “o filho de Deus” (2:18), seu maior título nas cartas, provavelmente pela gravidade do estado ali encontrado. Afirma-se que uma mulher, Jezabel (2:20), conduz os cristãos à prostituição e a comer “coisas sacrificadas aos ídolos” (2:20). No Apocalipse, prostituição relaciona-se com apostasia, idolatria e falsa religião (14:8; 17 e 18), daí o desenvolvimento da figura de uma prostituta chamada “Babilônia, a Grande, a mãe das meretrizes e das abominações da terra” (17:6). Também os termos “Jezabel” e “prostituição” aludem à perseguição de morte aos fiéis (I Rs. 18:4; Ap. 17:6). A carta de Sardes possui quase unicamente críticas. É considerada uma igreja com “nome de que vives e estás morto” (3:1). Por essa razão, é exortada a se arrepender. No entanto, menciona-se que existem “umas poucas pessoas que não contaminaram as suas vestiduras e andarão de branco junto comigo” (3:4), uma espécie de remanescente⁷⁰. É relevante mencionar que branco é símbolo



de pureza e justiça (Is. 1:18; Ap. 19:8) e que não há menção de perseguição de morte na carta.

Filadelfia, junto com Esmirna, é uma igreja que não recebe nenhuma repreensão de Cristo. É uma igreja que tem pouca força, entretanto guardou a palavra (3:8). Também existe a afronta por parte dos que “são da sinagoga de Satanás, desses que a si mesmos se declaram judeus e não são” (3:9). Não há menção de perseguição de morte. Por fim, é anunciada a chegada de uma “provação que há de vir sobre o mundo inteiro” (3:10); por isso, eles deveriam conservar o que tinham “para que ninguém tomasse sua coroa” (3:11).

Diferente das demais, a igreja de Laodiceia recebe unicamente repreensões e exortações. Seu estado espiritual não é “frio nem quente. Eles são ricos materialmente, mas pobres espiritualmente (3:17). A igreja é descrita detalhada e abertamente como “infeliz, sim, miserável, pobre, cego e nu” (3:17). Cristo, como um tipo de vendedor, oferece “ouro refinado pelo fogo para te enriqueceres” e “colírio para ungires os olhos, a fim de que vejas”, revelando assim a fonte da verdadeira riqueza. Também são mencionadas “vestiduras brancas para te vestires, a fim de que não seja manifesta a vergonha da tua nudez” (3:18). Este é um símbolo de pureza e justiça. Após dar garantia do amor pela igreja (3:19), Cristo diz: “Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele, comigo” (3:20). Este é o mais profundo e íntimo chamado ao arrependimento nas cartas. Novamente não há menção à perseguição de morte.

Observemos o esquema abaixo:

Éfeso - heresias, perseguição, abandono do amor

Esmirna - pobreza material, riqueza espiritual, perseguição de morte

Pérgamo - heresia, perseguição, conflito entre Palavra x Falso ensino





Tiatira - predomínio da heresia, falsa religião, perseguição de morte

Sardes - estagnação e morte espirituais, ausência de heresias e perseguição, vestes de justiça

Filadélfia - fervor missionário, ausência de heresias e perseguição

Laodiceia - riqueza material, mornidão espiritual, ausência de heresias e perseguição, vestes de justiça; íntimo chamado ao arrependimento

Antes de nos aprofundarmos na análise da progressão temática, é importante clarear o seguinte ponto: a informação “ausência de heresias e perseguição” significa que esses dois elementos não eram um problema geral ou constante, pois o conflito é outro; isto é, não negamos que eles possam existir, mas apenas como algo subjacente, não como central. Agora, nos dirigimos às questões: por que as três últimas cartas (Sardes, Filadélfia e Laodiceia) não enfrentam problema de perseguição e heresia? Que impactos para a exegese pode ter o fato de que Esmirna é pobre materialmente, enquanto Laodiceia é rica? Que relações existem entre Éfeso e Laodiceia? Que razão há para que Tiatira seja a carta central - além do fato de ser a maior? E, também, o que podemos extrair da batalha “Palavra x Falso ensino” em Pérgamo? Certamente é relevante a posição de Beale⁷¹ a respeito das cartas quando ele divide as sete igrejas em três grupos. No primeiro grupo estão Éfeso e Laodiceia, pois “estão em perigo de perder sua própria identidade como uma igreja cristã”, o amor; no segundo grupo, encontramos Pérgamo, Tiatira e Sardes - essas igrejas “têm em graus variados alguns que permaneceram fiéis e outros que estão se comprometendo com a cultura pagã. Entre estes, Pérgamo está na melhor condição e Sardes está na pior”, pois, como foi visto, Sardes recebe quase exclusivamente repreensões. O terceiro grupo - Esmirna e Filadélfia - que são as duas únicas cartas que não recebem censuras, “se provaram fiéis e leais ao “nome” de Cristo”, e “mesmo que elas sejam “pobres” e “tenham pouca força”, são encorajadas a continuar perseverantes”, ao mesmo tempo que



são avisadas de “que mais testes irão confrontá-las”. Ao final, “elas herdarão as promessas de salvação eterna”. Assim, nós temos a seguinte estrutura quiástica⁷²:

- A Éfeso: abandono do primeiro amor
- B Esmirna: fiel e perseverante
- C Pérgamo: declínio espiritual inicial
- C Tiatira: declínio espiritual profundo
- C Sardes: declínio espiritual grave
- B' Filadélfia: fiel e perseverante
- A' Laodiceia: vazia de amor

Yeatts⁷³, seguindo o mesmo raciocínio de Beale, sugere que há uma consistência nessa tríplice divisão das cartas. Ele afirma que “pode haver um ordenação quiástica das cartas: a primeira e a última se dirigem às mais apáticas das igrejas; a segunda e a sexta cartas se dirigem às mais excelentes das igrejas, e as três cartas do meio abordam aquelas igrejas menos extremas. Partindo dessa ideia, inferimos que a última carta constitui a culminância da primeira, isto é, em Éfeso o amor começa a esfriar, e alcança o auge em Laodiceia. Após o início de uma crise espiritual, vem a perseguição de Esmirna, o que ajuda na manutenção do amor e fervor dos cristãos. A seguir, temos, em Pérgamo, uma espécie de acomodação espiritual que permite a entrada de heresias, ao mesmo tempo em que os fieis são perseguidos; conseqüentemente Deus anuncia combater os falsos ensinamentos com sua palavra. A brecha feita no seio cristão cresce, o poder antagônico à verdade muda sua forma de falsos ensinadores para uma prostituta idólatra chamada Jezabel, conforme a encontramos em Tiatira, a qual consegue seduzir o povo de Deus.

Nesse ponto, é bom ressaltarmos que, em Éfeso, aparece o esforço para rejeitar os falsos mestres, mas em Pérgamo, encontramos a observação: “Tenho, todavia, contra ti algumas coisas, pois que tens aí os que sustentam a doutrina de Balaão (2:14)”, indicando a presença da tolerância ao erro; e, sobre Tiatira, afirma-se: “Tenho, porém, contra ti o tolerares que essa mulher, Jezabel [...] não somente



ensine, mas ainda seduza os meus servos a praticarem a prostituição e a comerem coisas sacrificadas aos ídolos”. Novamente o elemento tolerância à heresia está presente, o que é incomum a Éfeso.

Quando analisamos a carta de Sardes, não encontramos mais uma igreja infestada de falsos ensinamentos ou com perseguições extremas aos fiéis; pelo contrário, parece que os cristãos fiéis atenderam ao apelo divino (2:25) e buscaram uma mudança, mas logo a mudança estagnou, por isso são considerados mortos, embora pareçam vivos (3:1). É feito outro apelo (3:2,3), o qual é atendido, e aquelas poucas pessoas que não contaminaram as suas vestiduras” (3:4) conseguem crescer, embora com pouca força (3:8), mas são leais a Cristo e iniciam um trabalho muito grande para Deus – já estamos na igreja de Filadélfia. Por fim, temos uma queda espiritual. Laodiceia figura como a última igreja, em um estado de falta de amor (culminância do problema iniciado em Éfeso), riqueza material e orgulho espiritual (diferente de Esmirna); sem perseguições de morte (diferente de Esmirna, Pérgamo e Tiatira); num comodismo e autossuficiência espirituais: “Estou rico e abastado e não preciso de coisa alguma” (3:17), mais graves que em Sardes. Diferentemente de Filadélfia, Laodiceia necessita urgentemente da presença de Cristo em seu meio (3:20).

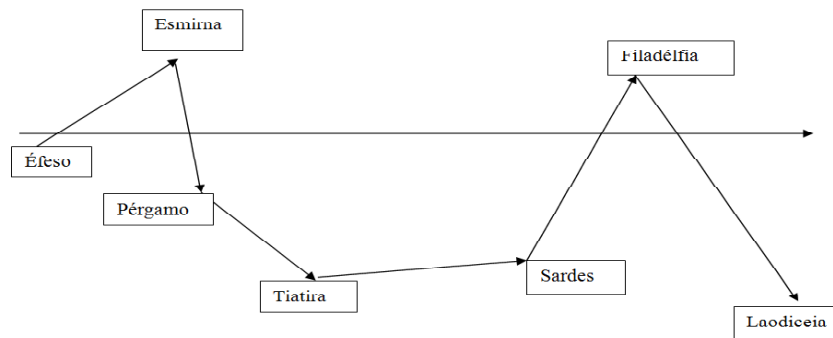
Após essa exposição, perguntamos: é visível uma progressão temática nas cartas que possa ser relacionada com a analogia histórica? É possível termos nessa abordagem um esquema ou esboço do estado espiritual do povo de Deus ao longo das eras?

Nessa progressão temática, percebe-se uma inconstância espiritual que pode ser ilustrada pelo seguinte gráfico:





GRÁFICO 1: INCONSTÂNCIA ESPIRITUAL NAS SETE IGREJAS



Fonte: os autores

Na história de Israel no Antigo Testamento e o modo como o povo se relacionava com Deus, temos um exemplo da inconstância espiritual que marca a história do povo de Deus:

Contudo, não obedeceram aos seus juízes; antes, se prostituíram após outros deuses e os adoraram. Depressa se desviaram do caminho por onde andaram seus pais na obediência dos mandamentos do SENHOR; e não fizeram como eles. Quando o SENHOR lhes suscitava juízes, o SENHOR era com o juiz e os livrava da mão dos seus inimigos, todos os dias daquele juiz; porquanto o SENHOR se compadecia deles ante os seus gemidos, por causa dos que os apertavam e oprimiam. *Sucedia, porém, que, falecendo o juiz, reincidiam e se tornavam piores do que seus pais, seguindo após outros deuses, servindo-os e adorando-os eles; nada deixavam das suas obras, nem da obstinação dos seus caminhos.* (Jz 2:17-19 - grifo nosso).

Mesmo após uma reforma espiritual, o povo não estava imune à apostasia e ao esfriamento da fé. Ao que parece, as sete cartas possuem uma progressão temática que descreve os altos e baixos da igreja de Deus na terra, enquanto caminha rumo ao Céu. Também podemos perguntar: como é possível que a última fase





da igreja seja a pior em questão espiritual, se é ela que receberá a vinda do Senhor? Para entendermos essa questão, é importante que nos lembremos de duas coisas: 1) a pergunta feita por Jesus: “[...] quando vier o Filho do Homem, achará, porventura, fé na terra?” (Lc. 18:8) e 2) o aviso de Paulo de que “nos últimos dias, sobrevirão tempos difíceis” (II Tm. 3:1). Ou seja, a própria Bíblia afirma que os dias que precederiam a volta de Jesus não seriam os melhores em questões espirituais, mas ela também fala de pessoas que receberiam na frente o selo de Deus, pois seguiriam a Jesus; e seriam puras, por terem lavado suas vestes no sangue do Cordeiro, e se vestirem da justiça de Cristo (Ap. 6:3; 14:4, 5; 19:8). Elas são o remanescente fiel. Conforme comenta Veloso⁷⁴, “Na sétima igreja encontramos a descrição direta do remanescente escatológico; porque as sete igrejas simbolizam “a igreja em diferentes períodos da era cristã” e a última cobre o tempo do remanescente.” Assim, as sete cartas descrevem o estado espiritual da igreja ao longo dos séculos, ao mesmo tempo em que apresenta o esforço divino em restaurar os crentes à Sua vontade.

A VISÃO HISTORICISTA E A IGREJA ADVENTISTA

Nas palavras de Fortin⁷⁵ “[...] os adventistas do sétimo dia sustentam uma interpretação historicista das profecias bíblicas apocalípticas como encontradas nos livros de Daniel e Apocalipse”. Em sua própria história, desde o movimento milerita no século XIX, eles têm seguido o modo historicista para a interpretação de profecias, como as visões de Daniel 2, 7, 8 e 9, bem como dos 7 selos, a mulher e o dragão e das bestas (Apocalipse 6, 12 e 13), o que causou, conseqüentemente, a colocação dos livros de Daniel e Apocalipse como as fontes distintivas das doutrinas adventistas.⁷⁶

As razões para o destaque desses dois livros são: 1) eles fornecem o conteúdo que torna as doutrinas adventistas sem paralelo no mundo cristão; 2) Eles proveem o núcleo da identidade e missão da IASD, principalmente no que se refere à mensagem de preparo para a volta de Jesus; 3) O senso da soberania de controle divino sobre a história humana, conforme apreendido a partir de Daniel e Apocalipse, gerou confiança à igreja, quando ela ainda era



pequena e 4) a noção de proximidade da volta de Jesus incentivou os pioneiros a se apressarem na pregação do evangelho.⁷⁷

Outro fator importante para a IASD a respeito da interpretação historicista são as declarações de Ellen White. Os adventistas do sétimo dia creem que Deus dotou uma moça chamada Ellen Harmon (posteriormente Ellen White) com o dom de profecia.⁷⁸ Além de ser cofundadora da IASD, ela também escreveu mais de 100 mil páginas que se tornaram livros para a orientação doutrinária, missiológica e eclesiológica da igreja. Embora seus escritos não sejam a fonte das doutrinas adventistas, eles as confirmam e apontam para a Bíblia como a única base segura e infalível de qualquer ensino.⁷⁹

Em se tratando de interpretação apocalíptica, “Ellen White acreditava em uma interpretação historicista do livro de Apocalipse e das mensagens às sete igrejas. Ela via as mensagens àquelas igrejas como descrições proféticas das lutas espirituais que os cristãos enfrentariam através dos séculos”.⁸⁰ Nesse ponto, é importante saber se há uma declaração clara e evidente sobre em qual dos três níveis Ellen White punha as cartas. Em uma de suas declarações, ela diz:

As mensagens dadas às igrejas da Ásia retratam o estado das coisas existentes nas igrejas do mundo religioso hoje. Os nomes das igrejas são símbolo da igreja cristã em *diferentes períodos da era cristã*; o número das igrejas - sete - indica completude e é símbolo do fato de que as mensagens se estendem até o fim dos tempos.⁸¹

Em seu livro, *Atos dos Apóstolos*, Ellen White faz outra declaração semelhante à declaração acima:

Os nomes das sete igrejas são símbolos da igreja em *diferentes períodos da era cristã*. O número sete indica plenitude, e simboliza o fato de que as mensagens se estendem até o fim do tempo, enquanto os símbolos usados revelam o estado da igreja nos diversos períodos da história do mundo.⁸²

Comentando sobre nossa posição historicista das sete cartas, Fortin explica que “historicamente, temos tido a interpretação protestante tradicional de que as sete cartas de Apocalipse 2 e 3 são períodos de tempo históricos que descrevem a história da igreja



[...]. Isso é confirmado pelas palavras de Paulien ao falar sobre “um consenso sobre como aplicar várias partes do livro do Apocalipse à história da Era cristã”; nesse consenso estava a compreensão de “o significado dessas cartas se estendia também (pela representação simbólica) aos sete grandes períodos da história cristã”.⁸³

L. E. Froom, o grande historiador adventista, apresenta em seu livro as interpretações adventistas comuns entre os pioneiros do século XIX a respeito dos livros de Daniel e Apocalipse, bem como a compreensão dos teólogos daquela época a respeito das sete cartas. Entre eles, estão os que ensinavam que (1) as sete igrejas representavam a igreja verdadeira e cobriam toda a era cristã. Entre os defensores estavam William Miller, Josiah Litch, Charles Fitch, Joshua V. Himes, Charles Dealthy e Lewis Hersey; (2) as sete igrejas representavam sete estados espirituais da igreja, cujo defensor era Henry Jones; (3) as sete igrejas representavam sete épocas, cujo expoente era Sylvester Bliss. Froom conclui com a seguinte declaração: “Apenas uma meia dúzia [das interpretações] se relacionam com as sete igrejas, mas todas essas indicam que elas se referem à igreja verdadeira através da Era cristã, com Laodiceia como a última fase”.⁸⁴

Ou seja, em se tratando de abrangência, a interpretação pioneira sobre o Apocalipse era deficiente em comparação com Daniel, mas, embora houvesse poucas referências às sete igrejas, elas apontavam para a interpretação de sete períodos históricos.⁸⁵ Assim, de acordo com o modo de interpretação herdado do movimento milerita e baseados nas duas declarações de Ellen White, os adventistas aceitam “a perspectiva historicista da interpretação que vê [nas sete cartas] uma cronologia histórica na sucessão das igrejas do início da era cristã até o fim desse mundo”.⁸⁶ Mesmo com as tendências de teólogos atuais em rejeitar a aplicação histórica às cartas, essa continua sendo a mais aceita e coerente com a interpretação geral do Apocalipse.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente, falamos sobre os níveis de interpretação das cartas às sete igrejas. Vimos que elas têm uma aplicabilidade local, pessoal e profética. Em seguida, entramos nas questões relacionadas às bases para uma interpretação das sete igrejas como eras da igreja cristã. Observamos que o número sete carrega em seu significado completude e totalidade. Esta característica associada ao fato de que as sete igrejas são apresentadas separadas, e com diferentes atributos, permite a conclusão de que as sete cartas são cartas proféticas, que descrevem a história cristã completa, mas dividida em partes, ou seja, sete períodos da igreja através das eras.

A natureza profética das cartas é anunciada no capítulo 1:11, 19, ao João receber a ordem de escrever “as coisas que viste, e as que são, e as que hão de acontecer depois destas” e enviar as cartas “às sete igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia.” Dessa forma, assume-se que o que seguirá ao capítulo 1 é de natureza preditiva. Conforme expressou Veloso⁸⁷, “aplicar estas sete mensagens apenas às igrejas locais seria inconsistente com o tema do livro”. Portanto, as cartas precisam ter um valor que vá além de seu próprio tempo para ser coerente com a intenção do livro, daí, concluímos que o conteúdo das cartas inicia o cumprimento da ordem de Ap. 1:11, 19. Além disso, acompanhando o gênero profético do livro, as cartas possuem predições específicas, como os dez dias-anos (Ap. 2:10) de perseguição sobre Esmirna e predições gerais menos específicas, como a tribulação que provaria “o mundo inteiro” (3:10).

Também a respeito do significado do número sete, precisamos lembrar que ele “não representa todas as igrejas ou todos os tipos de igrejas, mas todos os períodos no desenvolvimento progressivo histórico da igreja nessa era”⁸⁸, significando, portanto, a história completa da igreja dividida em sete partes. Vimos que existe a presença de marcadores sequenciais em Daniel 2 e 7 (depois deste, o segundo, o quarto, continuei olhando, etc.), e que são ausentes em Apocalipse 2 e 3. No entanto, embora não haja marcadores de sequência semelhantes aos das profecias de Daniel 2 e 7, ainda é possível perceber uma progressividade em seu conteúdo, o que



chamamos de progressão temática.

Essa progressão temática se apresenta nos seguintes elementos: Éfeso: abandono do primeiro amor; Esmirna: fiel, pobre e perseguida, porém perseverante; Pérgamo: acomodação e declínio espiritual inicial; Tiatura: acomodação e declínio espiritual profundo; Sardes: estagnação e declínio espiritual grave; Filadélfia: fraca, porém fiel e perseverante; Laodiceia: rica, porém vazia de amor. Assim notamos uma inconstância espiritual que foi comum ao povo do Deus no Antigo Testamento (Ex. 19:8; 32; Dt. 5:28, 29; Jz. 2:17-19; Os. 12, 13) e que se repete na igreja cristã.

Essa progressão temática encontra seu paralelo através da analogia histórica feita entre as cartas e os eventos que se entrelaçaram com a igreja ao longo dos séculos. Tal analogia não é minuciosamente detalhada, pois as cartas refletem a tendência principal e as ênfases espirituais existentes entre os crentes daquele período. Sobre as datas, admitimos que elas “são sugeridas simplesmente para facilitar uma correlação aproximada da profecia com a história”⁸⁹. Trata-se apenas de datas aproximadas. Conforme salientou Maxwell⁹⁰, “Na experiência e pensamento humanos, as eras usualmente não começam nem terminam exatamente em um momento específico”.

Na interpretação historicista dos sete períodos, numa perspectiva adventista, “na sétima igreja encontramos a descrição direta do remanescente escatológico”⁹¹, o que é importante para nossa compreensão do tempo do fim. Isto lança luz sobre o trato de Deus com seu povo ao longo do tempo, e como Deus trata os inimigos da igreja. Desse modo, um fator interessante nas cartas se relaciona com os problemas espirituais dos crentes, ali é mostrado que “a presença do pecado no seio das igrejas nunca é matéria a ser tratada com leviandade, não obstante o fato de que as igrejas nunca foram e nunca poderão ser moralmente perfeitas”⁹². Tal fato deve servir de alerta tanto para os membros quanto para os líderes cristãos.

Admitindo que “a correspondência entre os períodos da história da igreja e essas sete cartas não pode ser apenas acidental”⁹³ é viável admitir que a analogia histórica não seja arbitrária ou movida



por simples opinião do estudioso. Além do mais, “as condições morais são tão variadas que não podem simplesmente descrever a igreja dos dias de João, a atmosfera profética se estende para além do primeiro século”⁹⁴. Logo, a analogia histórica constitui um ponto a favor da interpretação historicista dos sete períodos.

Chegando ao fim dessa pesquisa, ainda nos deparamos com questões que certamente exigiriam outro estudo: Como entender, por exemplo, que a última igreja é exatamente a que mais precisa de mudança, a ponto de não receber nenhum louvor por parte de Cristo, ao mesmo tempo em que é ela que verá Jesus voltar? Nesse ponto, é bom sabermos que “a igreja de Laodiceia não é a igreja teologicamente liberal da rua de baixo, nem a igreja apóstata do fim dos tempos. É a igreja evangélica que crê na Bíblia, que possui e defende a luz do evangelho”, embora seja inegável que ela, espiritualmente, “está se conformando com os valores do mundo e se recusando a ficar mais intensamente envolvida na obra do Senhor”⁹⁵.

Embora a situação da igreja que aguarda o fim do mundo não seja animadora, Cristo garante seu amor e que ainda está querendo agir nela (3:19, 20); por esta razão, não podemos ver Laodiceia como uma igreja sem solução ou rejeitada. É válida a declaração de Ellen White⁹⁶ a esse respeito:

Não tem Deus uma igreja viva? Ele tem uma igreja, mas esta é a igreja militante, e não a igreja triunfante. Entristecemos-nos de que haja membros defeituosos, de que haja joio no meio do trigo. [...] Embora existam males na igreja, e tenham de existir até ao fim do mundo, a igreja destes últimos dias há de ser a luz do mundo poluído e desmoralizado pelo pecado. A igreja, débil e defeituosa, precisando ser repreendida, advertida e aconselhada, é o único objeto na Terra ao qual Cristo confere Sua suprema consideração.

Temos, assim, a garantia de que, apesar do estado lamentável de Laodiceia, existe a esperança de que Deus agirá na igreja nesse último período também. Por fim, a interpretação historicista, que defende que “as cartas para as sete igrejas em Apocalipse 2-3 esboçam o curso da história da igreja desde o primeiro advento de Cristo até sua segunda vinda”⁹⁷ continua sendo uma posição exegeticamente aceitável.



¹ HOEBER, Robert G.: **Concordia self-studyBible**. electronic ed. St. Louis : Concordia Pub. House, 1997.

² VETNE, Reimar. A definition and short history of historicism as a method for interpreting Daniel and Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol.14, n.2, p. 1-14, 2003. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=vetne&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year> Acesso em: 17 out. 2011, p. 2.

³ Idem.

⁴ PAULIEN, Jon. Seals and trumpets: some currente discussions. In: HOLBROOK, Frank B. **Symposium on Revelation: introductory and exegetical studies**. Vol. 6. Hagerstown: Review And Herald Publishing Association, 1992, p. 2.

⁵ NEWTON, Isaac. **Observations on Daniel and The Apocalypse of St. John**. Disponível em: <http://www.preteristarchive.com/Books/1733_newton_observations.html>. Acesso em: 15 nov. 2011.

⁶ VETNE, Reimar. A definition and short history of historicism as a method for interpreting Daniel and Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 14, n.2, p. 1-14, 2003. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=vetne&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year> Acesso em: 17 out. 2011, p. 1.

⁷ Idem, p. 14.

⁸ PAULIEN, Jon. The end of historicism?: reflections on the adventist approach to biblical apocalyptic—Part One. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol.14, n.2, p. 15-43, 2003. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=paulien&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year> Acesso em: 29/ set. 11, p. 2.

⁹ BARTON, Bruce B.; OSBORNE, Grant R.: **Revelation**. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 2000, p. 17.

¹⁰ RADMACHER, Earl D. ; ALLEN, Ronald Barclay ; HOUSE, H. Wayne: the Nelson study bible - new King James Version. Nashville : T. Nelson Publishers, 1997.

¹¹ SPENCE-JONES, H. D. M. (Hrsg.). **The pulpit commentary: Revelation**. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004, p.56.

¹² BASS, Ralph E. **Back to the future: a study in the book of Revelation**. Greenville, SC: Living Hope Press, 2004, p. 98.

¹³ COURSON, Jon. **Jon Courson's application commentary**. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2003, p. 1670.

¹⁴ BORING, M. Eugene: **Revelation**. Louisville: John Knox Press, 1989, p. 85.

¹⁵ Idem.

¹⁶ VELOSO, Mario. **Apocalipse yel fin del mundo: fe para enfrentar la crisis final**. Buenos Aires - Argentina: Casa Editora Sudamericana, 1999, p. 44.

¹⁷ MUELLER, Ekkehardt. Challenges to the adventist interpretation of apocalyptic literature. **Journal of Asia Adventista Seminary**, vol. 13, n.1, 2010.

¹⁸ RAMSAY, W. M. **The letters to the seven churches**. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994, p. 25.

¹⁹ MCDOWELL, Edward A. **O Apocalipse**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960, p. 53.

²⁰ BORING, M. Eugene: **Revelation**. Louisville: John Knox Press, 1989, p. 85.

²¹ MCDOWELL, Edward A. **O Apocalipse**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960, p. 53.

²² BORING, M. Eugene. **Revelation**. Louisville: John Knox Press, 1989, p. 85.

²³ Também compartilham o mesmo pensamento: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **The Jerome biblical commentary**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1996.

²⁴ NADEN, Roy C. **The lamb among the beasts: a christological commentary on the revelation of John that unlocks the meaning of its many numbers**. Hagerstown: Review and Herald, 1996.

²⁵ JAMIESON, Robert; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. **A commentary, critical and explanatory, on**



the Old and New Testaments. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

²⁶ BOYER, Orlando. **A visão de Patmos**: comentário sobre o livro de apocalipse. 4. ed. Rio de Janeiro: Empreendimentos Evangélicos, 1968, p. 30.

²⁷ RICHARDS, Lawrence O. **The Bible readers companion**. electronic ed. Wheaton: Victor Books, 1991; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996, p. 908.

²⁸ NICHOL, Francis D. **The seventh-day adventist bible commentary**. Vol. 7. Hagerstown, MD: Review and e Herald Publishing Association, 1980, p. 737.

²⁹ AUNE, David E. **Word biblical commentary**: Revelation 1-5:14. Dallas: Word, Incorporated, 2002, p. 117.

³⁰ VANNI, Hugo; CABRA, Pier L. **Apocalipse**: uma assembleia litúrgica interpreta a história. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 42.

³¹ KISTEMAKER, Simon; MARTINS, Valter. **Apocalipse**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 146-147.

³² JAMIESON, Robert; FAUSSET, A. R.; BROWN, David: **A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments**. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

³³ GRAHAM, Billy; SANS, Jose. **O tropel do Apocalipse**. São Paulo: Editora Record, 1983.

³⁴ AZEVEDO, Israel Belo de. **Tem mensagem para você**. São Paulo: Vida, 2003.

³⁵ SCHLINK, Basilea. **Patmos**: quando os céus se abriram. 3. ed. Venda Nova: Editora Betânia, 1989.

³⁶ FINLEY, Mark A.; MOSLEY, Steven; COSTA, Sonete (Adapt.). **Cartas de uma ilha solitária**. Tradução de Sandra Vieira. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

³⁷ **SPIRIT FILLED LIFE STUDY BIBLE**. electronic ed. Nashville : Thomas Nelson, 1997.

³⁸ YEATTS, John R.: **Revelation**. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 2003, p. 53.

³⁹ SEISS, J. A. The Apocalipse. apud: ANDERSON, Roy Allan. **Revelações do Apocalipse**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988, p. 17.

⁴⁰ NICHOL, Francis D. **The seventh-day adventist bible commentary**. Vol. 7. Hagerstown, MD: Review and e Herald Publishing Association, 1980, p. 753, 754.

⁴¹ MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 100.

⁴² DOUKHAN, Jacques B. **Secrets of Revelation**: the apocalypse through hebrew eyes. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

⁴³ ANDERSON, Roy Allan. **Revelações do Apocalipse**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988, p. 18.

⁴⁴ MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 123.

⁴⁵ NICHOL, Francis D. **The seventh-day adventist bible commentary**. Vol. 7. Hagerstown, MD: Review and e Herald Publishing Association, 1980, p. 746.

⁴⁶ Idem, p. 753.

⁴⁷ MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 145-146)

⁴⁸ Ver: RICHARD, Pablo; BRUNETTA, Attilio. **Apocalipse**: reconstrução da esperança. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. VANNI, Hugo; CABRA, Pier L. **Apocalipse**: uma assembleia litúrgica interpreta a história. São Paulo: Paulinas, 1984.

⁴⁹ RICHARD, Pablo; BRUNETTA, Attilio. **Apocalipse**: reconstrução da esperança. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 95.

⁵⁰ Idem, p. 95,96.

⁵¹ AUNE, David E. **Word biblical commentary**: Revelation 1-5:14. Dallas: Word, Incorporated, 2002, p. 117.

⁵² ANDERSON, Roy Allan. **Revelações do Apocalipse**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988, p. 17.

⁵³ MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 94, 96.

⁵⁴ RAMSEY, W. M. **The letters to the seven churches**. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1994,



p. 27.

55 PAULIEN, Jon. The end of historicism?: reflections on the adventist approach to biblical apocalyptic—part one. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 14, n. 2, p. 15-43, 2003. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=paulien&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year= > Acesso em: 29/ set. 11, p. 20, 21.

56 SABUIN, Richard A. Meta Tayta in Revelation: an examination of sequential pattern en the book of Revelation. **Journal of Asia Adventista Seminary**, vol.13, n.1, p. 29-47, 2010.

57 Idem.

58 MUELLER, Ekkehardt. Challenges to the adventist interpretation of apocalyptic literature. **Journal of Asia Adventista Seminary**, vol. 13, n. 1, p. 49-50, 2010.

59 Com base no princípio dia/ano, os adventistas interpretam a tribulação de dez dias como representando o período de dez anos da perseguição levantada por Diocleciano, que durou de 303-313. Ver: ANDERSON, Roy Allan. **Revelações do Apocalipse**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988, p. 33. MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 123.

60 NICHOL, Francis D. **the seventh-day adventist bible commentary**. Vol. 7. Hagerstown, MD: Review and e Herald Publishing Association, 1980, p. 737.

61 BASS, Ralph E. **Back to the future: a study in the book of revelation**. Greenville, SC: Living Hope Press, 2004, p. 98.

62 Idem.

63 Idem.

64 YEATTS, John R. **Revelation**. Scottdale, Pa.: Herald Press, 2003, p. 53.

65 BOYER, James L. Are the seven letters of revelation 2-3 prophetic? **Grace Theological Journal**, vol. 6, n. 2, p. 267-273, 1985. Disponível em: < http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted_Hildebrandt/NTeSources/NTArticles/GTJ-NT/Boyer-Rev2-3-GTJ.pdf >. Acesso em: 28 out. 2010, p. 5.

66 BASS, Ralph E. **Back to the future: a study in the book of Revelation**. Greenville, SC: Living Hope Press, 2004, p. 98.

67 BOYER, James L. Are the seven letters of revelation 2-3 prophetic? **Grace Theological Journal**, vol. 6, n. 2, p. 267-273, 1985. Disponível em: < http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted_Hildebrandt/NTeSources/NTArticles/GTJ-NT/Boyer-Rev2-3-GTJ.pdf >. Acesso em: 28 out. 2010, p. 5.

68 MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 145.

69 VELOSO, Mario. **Apocalipse yel fin del mundo: fe para enfrentar la crisis final**. Buenos Aires - Argentina: Casa Editora Sudamericana, 1999.

70 MUELLER, Ekkehardt. The end time remnant in Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 11, n.1-2, p. 188-204, 2000. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=muellet&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year=> Acesso em 08 de Nov. 2011, p. 1.

71 BEALE, G. K. **The book of Revelation: a commentary on the greek text**. Grand Rapids, Mich.; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999, p. 23.

72 Idem.

73 YEATTS, John R.: **Revelation**. Scottdale, Pa.: Herald Press, 2003, p. 53.

74 VELOSO, Mario. **Apocalipse yel fin del mundo: fe para enfrentar la crisis final**. Buenos Aires - Argentina: Casa Editora Sudamericana, 1999, p. 44.

75 FORTIN, Denis. Ellen White's interpretation and use of the seven letters of Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 18, n. 2, p. 202-222, 2007. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=fortin&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year= > Acesso em: 29 set. 2011, p. 1.

76 Ver: KNIGHT, George R. **Uma igreja mundial**. Tradução de José Barbosa da Silva.Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000. FROOM, Le Roy Edwin. **Movement of destiny**. Washington, DC:



Review and e Herald Publishing Association, 1971. FROOM, Le Roy Edwin. **The prophetic faith of our fathers: the historical development of prophetic interpretation.** Vol. 4. Washington: Review and Herald, 1950-1954. NICHOL, Francis D. **The Seventh-Day Adventist Bible Commentary.** Vol. 7. Hagerstown, MD: Review and e Herald Publishing Association, 1980.

⁷⁷ REID, George W. ed. **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista.** Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2007, p. 245.

⁷⁸ Ver: ASSOCIACAO MINISTERIAL DA ASSOCIACAO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SETIMO DIA (Org.). **Nisto cremos: As 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia.** Tradução de Helio L Grellmann. 8.ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008. KNIGHT, George R. **Uma igreja mundial.** Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000. SCHWARZ, Richard W; GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz: história da igreja adventista do sétimo dia.** 1. ed. Engenheiro Coelho: UNAPRESS, 2009. DOUGLASS, Herbert E. **Mensagem do Senhor: o ministério profético de Ellen White.** 3ª. ed. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

⁷⁹ DOUGLASS, Herbert E. **Mensagem do Senhor: o ministério profético de Ellen White.** 3ª. ed. Tradução de José Barbosa da Silva. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

⁸⁰ FORTIN, Denis. Ellen White's interpretation and use of the seven letters of Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 18, n. 2, p. 202-222, 2007. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=fortin&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year= > Acesso em: 29 set. 2011.

⁸¹ Idem.

⁸² WHITE, Ellen G. **Atos dos apóstolos.** 7. ed. Tradução de Carlos A. Trezza. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1994, p. 585.

⁸³ PAULIEN, Jon. Seals and Trumpets: some current discussions. In: HOLBROOK, Frank B.. **Symposium on Revelation: introductory and exegetical studies.** Vol. 6. Hagerstown: Review And Herald Publishing Association, 1992, p. 184.

⁸⁴ FROOM, Le Roy Edwin. **The prophetic faith of our fathers: the historical development of prophetic interpretation.** Vol. 4. Washington: Review and Herald, 1950-1954, p. 848.

⁸⁵ Atualmente, esse consenso, bem como a visão historicista para se interpretar o Apocalipse, tem sido colocado em xeque pela teologia moderna. Ver: VETNE, Reimar. A definition and short history of historicism as a method for interpreting Daniel and Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 14, n. 2, p. 1-14, 2003. Disponível em: <http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=vetne&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year=> Acesso em: 17 out. 2011. PAULIEN, Jon. Seals and Trumpets: Some current discussions. In: HOLBROOK, Frank B.. **Symposium on Revelation: Introductory and exegetical studies.** Vol. 6. Hagerstown: Review And Herald Publishing Association, 1992.

Essa tendência, consequentemente, envolve o modo de se interpretar as sete cartas. Nas palavras de Paulien (1992, p. 185), "nos anos recentes muitos adventistas do sétimo dia tem explorado a possibilidade de que as perspectivas do fim do tempo no Apocalipse poderiam ser muito mais amplas do que os adventistas têm considerado". O que Paulien quer dizer é que, em sua opinião, a interpretação para as sete cartas deve seguir o método Preterista principalmente, pois aplicar o Historicismo a elas significa colocá-las "onde certamente não pertencem". Em outras palavras, Paulien, como outros autores atuais, tem "visto as sete cartas como mensagens proféticas para as igrejas do primeiro século [...] similares aos escritos de profetas clássicos como Isaías e Amós, que escreveram para o seu povo contemporâneo, e não como um período de tempo apocalíptico". Junto a isso, destaca-se o fato de encontrarmos em Ellen White apenas duas referências que apoiam a interpretação tradicional, uma vez que a maioria dos usos que ela faz das cartas é de cunho homilético e espiritual, e não exegético. Ver: FORTIN, Denis. **Ellen White e as sete cartas do Apocalipse.** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por: <Edivandro de Paula Castro>. em: 31 out. 2011.

⁸⁶ DIOP, Ganoune. Jesus Christ in the midst of his people: a study of Revelation 1:9-22. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 8, n. 1-2, p. 40-58, 1997. Disponível em: < http://www.atsjats.org/publication.php?other_through=1&first_through=&nr_records=&journal=1&pref_disp_num=&status_search=diop&field=All&action=Search&author=&volume=&number=&season=&year= > Acesso em: 29 set. 2011, p. 11.

⁸⁷ VELOSO, Mario. **Apocalipse yel fin del mundo: fe para enfrentar la crisis final.** Buenos Aires - Argentina: Casa Editora Sudamericana, 1999, p. 44.



⁸⁸ BOYER, James L. Are the seven letters of revelation 2-3 prophetic? **Grace Theological Journal**, vol. 6, n. 2, p. 267-273, 1985. Disponível em: < http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted_Hildebrandt/NTeSources/NTArticles/GTJ-NT/Boyer-Rev2-3-GTJ.pdf>. Acesso em: 28 out. 2010, p. 4.

⁸⁹ NICHOL, Francis D. **The seventh-day adventist bible commentary**. Vol. 7. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1980, p. 746.

⁹⁰ MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tradução de Helio Luis Grellmann. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 123.

⁹¹ VELOSO, Mario. **Apocalipse yel fin del mundo**: fe para enfrentar la crisis final. Buenos Aires - Argentina: Casa Editora Sudamericana, 1999, p. 44.

⁹² MCDOWELL, Edward A. **O apocalipse**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1960, p. 58.

⁹³ OSBORNE, Grant R.: **Revelation**. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2002, p. 104.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ BOYER, James L. Are the seven letters of revelation 2-3 prophetic? **Grace Theological Journal**, vol. 6, n. 2, p. 267-273, 1985. Disponível em: < http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted_Hildebrandt/NTeSources/NTArticles/GTJ-NT/Boyer-Rev2-3-GTJ.pdf>. Acesso em: 28 out. 2010, p. 7.

⁹⁶ WHITE, Ellen G. **Testemunhos para ministros e obreiros evangélicos**. Tradução de Renato Bivar. 4.ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 45 e 49.

⁹⁷ BOYER, James L. Are the seven letters of revelation 2-3 prophetic? **Grace Theological Journal**, vol. 6, n. 2, p. 267-273, 1985. Disponível em: < http://faculty.gordon.edu/hu/bi/Ted_Hildebrandt/NTeSources/NTArticles/GTJ-NT/Boyer-Rev2-3-GTJ.pdf>. Acesso em: 28 out. 2010, p. 1.





Capítulo 8

“Alma que pecar, esta morrerá”: o estado do homem na morte e a hermenêutica adventista

Adenilton Tavares de Aguiar*
Diego Rafael da Silva Barros**

*Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP - Universidade Católica do Pernambuco. Mestrando e Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE - Seminário Adventista Latino-americano de Teologia e Licenciado em Letras/Português pela Universidade Estadual da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações (UNICAP); Editor da Revista Hermenêutica. Professor de Grego e Novo Testamento no SALT/IAENE. E-mail: <adeniltonaguiar@gmail.com.>

** Graduando em Teologia pelo SALT/IAENE - Seminário Adventista Latino-americano de Teologia. E-mail: <diego.rafael.barros@gmail.com>





Ao tratar-se do assunto do destino eterno, a posição tradicional da imortalidade da alma tem sido gradativamente desafiada por um grupo minoritário de teólogos que tem recebido a influência de aniquilacionistas. Embora os proponentes dessa teoria apresentem ligeiras diferenças entre si¹, todos afirmam que os ímpios não sofrerão eternamente no *eschaton*². Para os teólogos do aniquilacionismo, o castigo eterno dos perdidos seria a destruição e não o tormento eterno.

É digno de nota que, nas últimas décadas, o debate entre os aniquilacionistas e os imortalistas tem se intensificado, sobretudo a partir do início da década de 1990, quando a discussão atingiu seu ponto de ebulição. Durante esses anos, os periódicos teológicos da América do Norte publicaram extensivamente material sobre o assunto. Robert Peterson estava na vanguarda de defensores da posição imortalista tradicional, escrevendo diversos artigos e livros sobre a doutrina da punição eterna³. Os teólogos adventistas, por sua vez, concordantemente aniquilacionistas, ganharam reforços de teólogos de renome, pertencentes a outras denominações, como John Wenham, Michael Green, Clark Pinnok, Oscar Cullman e John



Stott.

Entretanto esta não é uma teoria recente. Desde o século II, já se tem registros de uma hermenêutica contrária à hermenêutica tradicional, nas obras de Justino Mártir, chamado por Peterson⁴ de proto-condicionalista. Ademais, o livro *Questões sobre doutrina* traz uma lista ampla de teólogos que desafiaram o imortalismo, desde o século XVI até a atualidade.⁵

Em face desse debate, este artigo tem como objetivo prover subsídios que favoreçam o ponto de vista aniquilacionista e advogar a relevância desta posição em favor de uma teologia bíblica.

O MONISMO JUDAICO-CRISTÃO

Para que a questão da (i)mortalidade da alma seja compreendida corretamente, algumas considerações devem ser feitas sobre o assunto da integralidade humana. Para Cairus,⁶ “está ficando cada vez mais claro para teólogos de diversas denominações cristãs que a Bíblia concebe os seres humanos como monísticos”. Ele conclui seu pensamento, citando o *Interpreter’s Dictionary of the Bible**:

Ao comunicar Yahweh o fôlego vitalizante ao homem que Ele moldara a partir de argila, não devemos concluir que o homem seja composto de duas entidades separadas, corpo e alma, ponto de vista típico do orfismo e platonismo. Para usar agora a clássica expressão, o hebraico concebia o homem como um corpo animado, e não como alma encarnada.⁷

Se desejarmos atingir uma melhor compreensão do assunto, devemos levar em consideração algumas peculiaridades do próprio idioma hebraico. Tresmontant⁸ ressalta que em hebraico não há um vocábulo para “corpo”. Wheeler Robinson⁹ reconhece que a ausência de uma palavra específica para “corpo” se deve ao fato de que “nunca se precisou dela, já que o corpo era o homem”. Portanto, em hebraico, “carne” e “alma” são palavras sinônimas¹⁰. Assim, em concordância com o líder metodista Arthur S. Peake¹¹, fica claro que os hebreus jamais cogitaram a possibilidade de uma alma separada do corpo.

* O Dicionário do Intérprete da Bíblia





Surge a questão: “de onde, então, emerge o conceito dualístico do ser humano”? Quando os compositores da septuaginta tiveram de traduzir o termo *nefesh* (alma, em hebraico), ele foi identificado com a *psychē* platônica¹². Ademais, como afirma a própria Enciclopédia Judaica¹³, “o conceito de alma desencarnada adentrou no judaísmo somente pelo contato com os persas e com o pensamento grego”. O teólogo católico Valerio¹⁴ reforça esta argumentação. Para ele, o dualismo chegou a nós através da influência de Platão sobre alguns Pais da Igreja, a exemplo de Agostinho.

Ao abordar esse tema, deve-se ter em mente que a base da antropologia judaica encontra-se em Gênesis 2: 7, independentemente se o texto é interpretado literal ou simbolicamente. É neste relato que se encontram as primeiras referências à palavra alma (*nefesh*) empregadas para seres humanos^{**}. Analisando esses versos, é perceptível que o termo tem conotações diferentes daquelas que lhe são tradicionalmente atribuídas. A partir desse texto, fica clara a concepção do pensamento hebraico: “o ser humano não *tem nefesh*, mas *é nefesh*”¹⁵, e, portanto, “*nefesh* não pode ser ‘imaterializado’, ‘descorporificado’, como quer o pensamento grego”¹⁶. Já no tocante ao capítulo 3 de Gênesis, o hebraísta Jacques Doukhan enfatiza que “nesta passagem, a intenção do autor é ensinar-nos que a vida não é inerente a nossa natureza”.

Assim, confundir a posição bíblica com o dualismo platônico pode trazer, por exemplo, o risco de “atribuir ao ‘corpo’ tudo o que João e Paulo escreveram sobre ‘carne’”¹⁷. Outro exemplo clássico desse risco ocorre na confusão entre a concepção de morte judaica e helênica. “Para o hebreu, a vida era boa e a morte, um inimigo. Para o grego, a morte era uma ilusão e uma libertação”¹⁸. Sumarizando, o fato de que no pensamento semita o termo alma (*nefesh*) é corporal, “a linguagem dualística que empregamos cria um imaginário social incorreto, se comparado com a tradição bíblica”¹⁹.

^{**} É curioso o fato de que a primeira vez que a palavra *nefesh* alma, aparece na Bíblia é referente aos répteis. Isto pode ser visto claramente na versão Almeida Revista e Corrigida.



A QUESTÃO DA (I)MORTALIDADE DA ALMA NOS DOIS TESTAMENTOS

A doutrina da imortalidade da alma está enraizada nas mais diversas filosofias humanas. Sua busca está presente, por exemplo, tanto no dualismo platônico quanto no materialismo. Conforme expressou Doukhan,²⁰

Na abordagem dualista, o corpo e a alma são separados para garantir que pelo menos um sobreviva. Na abordagem materialista, as substâncias estão todas relacionadas, tornando uma obrigação a imortalização da substância. Assim, o homem luta com o conceito de imortalidade.

Quer seja através do materialismo, quer do dualismo, para Jacques Doukhan²¹ a obsessão pela imortalidade da alma tem como fonte nossa própria angústia. Esse teólogo judaico-cristão ainda argumenta que a eternização do homem, por meio dessa doutrina, consiste na “negação da existência de Deus”.

A começar pelas Escrituras hebraicas, o Primeiro Testamento, a Bíblia contraria o senso de imortalidade da alma. Alguns podem achar que tal ponto de vista é tendencioso, mas não o é. A própria Enciclopédia Judaica²² tratando deste assunto da imortalidade da alma atesta que “a crença na imortalidade da alma chegou aos judeus a partir do contato com o pensamento grego e principalmente através da filosofia de Platão”.

O exemplo clássico disto encontra-se em Eclesiastes 3: 19-22 e 12:7. Nesses relatos, afirma-se claramente que o espírito (*ruah*) encontrado nos homens possui a mesma natureza daquele que o que é encontrado nos animais (3:19). Em hebraico, a palavra *ruah*, significa primariamente “sopro” ou “ar”. “Não há espaço aqui para a popular ideia da imortalidade da alma”, afirma Doukhan²³ referindo-se à afirmação do Pregador a respeito do destino compartilhado entre o *ruah* dos homens e dos animais. Nenhum teólogo imortalista, judeu ou cristão, em sã consciência, defenderia a ideia de um “espírito superior” habitando numa fera selvagem. Mas esta é exatamente a implicação final da doutrina da alma imortal. Admitindo o ponto de vista imortalista, as conclusões são aterradoras. Se, de acordo



com Eclesiastes 3, ambos os espíritos (*ruah*) – quer do homem, quer do animal – não têm diferença (v. 19) e vão para o mesmo lugar (v. 20), então (1) ou o homem tem um espírito bestial, ou (2) animais participam da imortalidade.

Caso sejam atribuídas ao espírito as propriedades imortalistas, também deveria ser assim com os animais, uma vez que, admitindo que ambos voltam para o mesmo lugar (3:20), o lugar revelado em Ec 12:7 é “para Deus”. Falando de Eclesiastes 12:7, Ceronetti²⁴ afirma que o *ruah* que volta para Deus “é o respiro anônimo exalado das gargantas agonizantes, que voltam à terra com todo o seu corpo de terra”. Um curioso fato, digno de atenção, é que algumas versões da Bíblia (a ARA^{***}, por exemplo) traduzem *ruah* como “fôlego” no capítulo 3 e como “espírito” no capítulo 12, demonstrando até onde as pressuposições dogmáticas influenciam um tradutor. Apesar de os dois capítulos estarem intimamente ligados, os tradutores parecem ignorar este fato. Entretanto, uma vez que o texto faz clara referência a Gênesis 2:7²⁵, o *ruah* em questão é o mesmo *ruah* primitivo comunicado por Deus ao homem em sua formação. Em outras palavras, se o *ruah* que retorna para Deus, em Eclesiastes 12:7, é o mesmo que fora soprado por Deus nas narinas do homem no Gênesis, então não podemos argumentar que este *ruah* tem qualquer característica que reivindique substância espiritual.

Assim, como o judaísmo apossou-se da visão dualística através de um contato exagerado com o helenismo, como já citado, o mesmo ocorreu ao cristianismo. Em relação à influência que o judaísmo do primeiro século sofreu da cultura helênica, as afirmações de Boring²⁶ são esclarecedoras:

Politicamente, a Judeia estava se tornando cada vez mais parecida com um típico território helenista, com a fé judaica se adaptando aos modos helenísticos de pensamento e práticas.

Desejando explicar sua religião ancestral aos leitores helenísticos a partir de uma perspectiva positiva, Josefo apresenta as várias correntes do judaísmo contemporâneo como se fossem “escolas filosóficas de pensamento” correspondendo a escolas filosóficas gregas

*** Almeida Revista e Atualizada



Em certo sentido, a maioria dos judeus do primeiro século AD, quer na diáspora ou na Palestina, poderiam ser descritos como judeus helenísticos, i.e., participavam em certa medida do que havia se tornado a cultura internacional do Mediterrâneo. Assim como a “americanização” se tornou uma influência global depois da Segunda Guerra Mundial, afetando mesmo os que se opuseram, advogando lealdade aos seus antigos estilos de vida, assim também a Palestina estava, em certa medida, helenizada, e a antiga e rígida distinção entre o judaísmo “palestino” e o judaísmo “helenístico” não mais podia ser mantida.

Segundo esse teólogo, mesmo a expressão máxima da cultura de um povo, a sua língua, foi afetada por um voraz processo antropofágico: “Durante o período helenístico, a maioria dos judeus, tanto na Diáspora quanto na Palestina, não mais falava ou compreendia hebraico”²⁷.

Outrossim, Cullman²⁸ adverte que a concepção helênica de imortalidade da alma é, de fato, incompatível com o ensino do Novo Testamento. Destarte, para utilizar uma clássica expressão, podemos afirmar que o cristianismo bíblico fora afetado, mas não infectado por este contato. Não obstante, faz-se necessário deixar claro que essa afetação não está no nível da crença, mas, por assim dizer, do convívio social. Um exemplo disso pode ser encontrado em Atos 6:1; 9:29. Em outras palavras, o helenismo gerou dificuldades ao cristianismo, as quais não teriam existido caso sua influência não fosse tão forte não apenas na Palestina, mas em todo o mundo ocidental.

Considerando que a grande maioria dos autores neotestamentários era de origem semita, um estudo do Novo Testamento deve levar em consideração que sua antropologia não é a grega, mas a judaica.²⁹ Por esse viés, observa-se que a concepção antropológica judaica, conforme recrudescer no Novo Testamento, é de que o homem em hipótese alguma é imortal, e a “imortalidade inata só é atribuída a Divindade”.³⁰



Em Mateus 10:28, o próprio Jesus declarou que a alma estava sujeita à morte e à destruição: “Não temais os que *matam* (gr. *apokteino*) o corpo e não podem *matar* (*apokteino*) a alma; temei, antes, Aquele que pode *fazer perecer* (gr. *apollymi*) no *inferno* (gr. *geena*) tanto a *alma* (*psychē*) quanto o corpo” (grifos acrescentados).

Uma análise mais profunda dos verbos utilizados por Cristo faz-se necessária. Algumas preposições adicionadas aos verbos gregos, em seu processo de composição, têm a função de “intensificar o sentido do verbo”³¹, e uma destas preposições é *apo*. A preposição *apo* é prefixada nos verbos *kteino* (i.e. matar) e *ollymi* (i. e. destruir) a fim de formar as formas compostas *apokteino* e *apollymi*, atribuindo-lhes uma dose extra de violência. O verbo composto *apokteino* (matar) tem um sentido de “fim violento à vida” (COENEN, 2000, p. 1313). Já o verbo *apollymi* é empregado em Homero com o sentido não somente de matar ou destruir, mas num sentido amplo de *aniquilar* (HAHN, 2000, p. 540).

No tocante à mortalidade da alma, o texto é claro: assim como homens podem matar violentamente indivíduos, Deus pode aniquilar tanto o corpo quanto a alma (*psyché*). Isto confronta radicalmente a tradição imortalista, já que, segundo essa linha de pensamento, “a alma humana não morre” e, “uma vez que ela existe, não pode desaparecer.”³² Todavia, o verso em questão nos diz justamente o contrário. Além do mais, o texto nos transporta ao *eschaton*, já que *apollymi* (destruir) segue *apokteino* (matar). Em outras palavras, a mais violenta forma de matar uma pessoa (*apokteino*), não é nada, se comparada à obliteração (*apollymi*) da alma. Isto pode ser compreendido se o pano de fundo do Novo Testamento é levado em consideração. Para a morte provocada por mãos humanas, a ressurreição é a solução (I Ts 4:13-18). Entretanto, não há solução para a destruição da alma, uma vez que este estado é o de total inexistência. Se o corpo e a alma são destruídos, o que resta do ser humano?

Na Septuaginta, textos como Provérbios 15:11 e 27:20, onde conceitos como morte (gr. *thanatos*) e inferno (gr. *hades*) são vinculados a *apollymi*, “dão à destruição um significado [...] que se relaciona com o estado depois da morte”³³. Portanto se considerarmos que *apollymi*



tem um significado de “destruição definitiva” depois da morte, não há dúvidas de uma posição condicionalista e aniquilacionista por parte dos autores do Novo Testamento. A fala de Nosso Senhor demonstra que homens matam (*apokteino*), mas Deus aniquila (*apollymi*). Ele não tortura, nem imortaliza; ele destrói, aniquila, oblitera.

Os termos “corpo” e “alma” nesse texto têm sido utilizados pelos imortalistas como prova da ideia que postula o estabelecimento por parte de Cristo de uma dicotomia entre corpo e alma, realçando, assim, a existência de uma alma que sobrevive à morte do corpo. Contudo, Andreasen³⁴ nos chama a atenção para o fato de que “a fórmula para a vida humana, claramente expressa ao longo da Bíblia, leva a uma concepção holística da natureza humana”. Esse autor acrescenta que

as expressões contemporâneas ‘doença psicossomática’ e ‘cuidado integral da pessoa’ representam o reconhecimento dessa concepção de natureza humana, de que o ser humano é um todo único e assim deve ser tratado. [...] as palavras gregas sôma “corpo” [...] e [...] psychê “alma” ou “vida” referem-se à existência de uma pessoa, que termina com a morte, de modo que a alma não tem nenhuma existência sem vida física.³⁵

Discorrendo a respeito da maneira como Paulo utiliza os termos “carne”, “corpo”, “alma” e “espírito”, Brunt³⁶ comenta que

Paulo nunca utiliza esses termos para se referir a uma parte do ser humano distinta do restante. Ao contrário, em cada caso o apóstolo tem em vista diversas expressões da pessoa inteira. Esses termos são usados para realçar diferentes aspectos da existência humana.

Essa é a forma como Jesus também utiliza tal terminologia. Portanto, a dicotomia de que falam os imortalistas é apenas aparente.

Outro ponto ainda a considerar sobre esse texto diz respeito ao fato de que o tema central da perícopa onde ele está inserido não está lidando com a questão do estado do homem na morte. Conforme apontou Boice³⁷, a passagem está tratando de duas questões inter-relacionadas: 1) os discípulos deveriam estar seguros





de que enfrentariam oposição em sua tarefa evangelística; 2) Eles não deveriam temer a perseguição nem os perseguidores. Segundo Boice (op. cit., p. 180), esta é a parte mais enfatizada das instruções de Jesus. Portanto, através desse verso, Jesus não estava defendendo o que chamamos de imortalidade inerente da alma, mas encorajando seus discípulos a seguirem adiante em sua tarefa missionária.

Outros textos como João 12:25 confirmam a visão aniquilacionista: “Quem ama a sua *vida* (*psychē*) perde-a (*apollymi*); mas aquele que odeia a sua *vida* (*psychē*) preserva-la-á para a vida (*zoe*) eterna” (ênfase suprida). Novamente a aniquilação da alma é referida no Novo Testamento. Não é sábio argumentar que *psychē* aqui tenha o significado de vida, uma vez que, ao falar da vida eterna, Nosso Senhor a chama de *zoén aionion* e não de *psychē aionion*. Em uma tradução livre de pressuposições, fica claro que a alma só é preservada na vida eterna, e este fato reitera o ponto de vista da imortalidade condicional.

Em suma, a antropologia bíblica reconhece que “todos os aspectos da vida [...] o corpo, a alma, o intelecto, tudo morre [...] a morte é total”.³⁸

A QUESTÃO DO INFERNO

Talvez aqui esteja o maior desafio para a doutrina aniquilacionista. Para muitos, tal doutrina nega a existência do inferno. Contudo, o inferno é uma realidade inquestionável, apesar de mal compreendida. A posição defendida pelo aniquilacionismo não tem a ver com a existência ou não do inferno ou do lago de fogo, mas sim com a sua natureza. A partir de agora, este capítulo se dedicará à explicação deste ponto controverso.

A palavra utilizada na Bíblia Hebraica para inferno é *sheol*. Apesar de ter uma etimologia incerta, a palavra significa “sepultura”, tanto no material bíblico como em sua referência extrabíblica, nos papiros de Elefantina.³⁹ Esta palavra não poderia designar inferno do imaginário imortalista, uma vez que tanto homens bons (Jacó, Gn 37:35), quanto maus (Coré, Nm 16:30) vão para lá. Na tentativa de atribuir a esta palavra o significado de “lugar de retribuição e



punição”, a igreja primitiva cometeu a barbaridade teológica de dividir o *sheol* em dois níveis, um para comportar os santos e outro para comportar os ímpios.⁴⁰ Em uma exegese mais séria do termo, Bacchiocchi⁴¹ ratifica o ponto de vista do *Interpreter's Dictionary of the Bible* [Dicionário do Intérprete da Bíblia] de que não há passagem alguma no Primeiro Testamento em que a habitação dos mortos seja considerada um lugar de tormento ou retribuição.

Assim, *sheol*, traduzido por inferno, claramente indica apenas sepultura, o que pode ser percebido no imaginário empregado nos textos em hebraico que descrevem um típico túmulo palestino.⁴² Ultrapassar esse limite implica comprometimento de alguns ensinamentos bíblicos, à semelhança da crença na ressurreição. A nota de Cairus⁴³ parece elucidativa a esse ponto: “Como ressaltou há séculos William Tyndale, mártir e tradutor da Bíblia inglesa, aqueles que instalam almas desencarnadas no Céu, no inferno ou no purgatório ‘destroem os argumentos pelos quais Cristo e Paulo confirmam a ressurreição”.

Já no tocante ao tormento eterno, os imortalistas, recorrendo à Escritura Hebraica, tentam encontrar subsídios para justificar sua posição em Isaías 66:24: “Eles sairão e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra mim; porque o seu verme nunca morrerá nem o seu fogo se apagará; eles serão um horror para toda a carne”. Todavia, o texto tem um teor totalmente diferente do pretendido pelos proponentes do imortalismo. Tanto os vermes quanto o fogo estão sendo claramente aplicados a *corpos*. A humanidade desconhece qualquer espécie de verme que tenha a capacidade de devorar almas, inviabilizando, assim, o argumento dos imortalistas que propõem eterno sofrimento *espiritual*⁴⁴. Em relação aos que propõem o consciente sofrimento eterno da alma e do corpo⁴⁵, restam as perguntas: Qual o elemento presente no texto capaz de atormentar a alma? Como o corpo pode resistir a um fogo inextinguível? Se há essa possibilidade, deve ser criada uma doutrina que apoie não apenas a imortalidade da alma, mas também a do corpo.

Um fato importante sobre a inextinguibilidade do fogo que consome os *corpos* é explicado muito satisfatoriamente pelo Dr.



Bacchiocchi.⁴⁶

Para entender o sentido da frase “o fogo nunca se apagará” é importante lembrar que manter um fogo aceso a fim de queimar cadáveres requeria considerável esforço na Palestina. Os cadáveres não queimam prontamente e a lenha necessária para a sua combustão era escassa. Em minhas viagens pelo Oriente Médio e pela África muitas vezes vi cadáveres parcialmente queimados por que o fogo se extinguiu antes de consumir os restos de um animal.

Assim, fica claro que a imagem de um fogo que arde sem ser apagado, quer meramente transmitir a ideia de incineração total, como comprovado em Malaquias 4:3, onde os perversos tornam-se cinzas debaixo dos pés do povo de Deus. Outro ponto que merece atenção é que a palavra “nunca” em Isaías 66:24 é fruto de tradução tendenciosa, uma vez que a palavra hebraica *lo* deveria ser traduzida como “não”, tendo uma ideia mais sutil.^{****}

No Novo Testamento, a vanguarda tradicionalista procura demonstrar que Jesus ensinou sobre um local de punição eterna. Sua argumentação baseia-se principalmente sobre (1) a interpretação do termo *Geena*, (2) expressões como “fogo eterno” e “castigo eterno”, e (3) a fumaça que sobe “pelos séculos dos séculos” em Apocalipse. Portanto, cabe uma breve análise de cada um desses tópicos.

Começando pela interpretação do termo *Geena*, trata-se de um aramaismo que se relaciona com o vale de Hinom, localizado ao sul de Jerusalém, onde, nos tempos antigos, indivíduos sacrificavam crianças ao deus cananeu Moloque (II Rs 16:23; 21:6; 23:10). A palavra aparece oito vezes no Novo Testamento, e, em sete desses casos, é pronunciada pelos lábios de Jesus. Para muitos, *Geena* ganhou o significado de tormento eterno dos ímpios, na literatura intertestamentária.

Entretanto, esse ponto de vista é controverso. Edward Fudge⁴⁷ afirma que poucas passagens nos deuterocanônicos tratam de tormento consciente dos corpos e/ou almas dos ímpios. Ele reconheceu, em muitas passagens, o fogo consumidor inapagável do

^{****} Apesar de *lo* ter um significado mais definitivo que *al* – o outro termo hebraico para negação –, a tradução “nunca” parece intentar causar mais impacto nesta passagem que o pretendido. Nas traduções de *lo* no Decálogo, por exemplo, *lo* é traduzido simplesmente como não, ainda que a passagem queira indicar algo terminantemente proibido.



Primeiro Testamento, que destrói inteiramente, “deixando somente fumaça como lembrança”⁴⁸. Ele conclui afirmando que o imaginário da audiência primária de Jesus reconhecia, no termo *Geena*, horror e repugnância; algo que ultrapasse isto deve ser tratado com extremo cuidado⁴⁹. Se as pesquisas de Fudger estiverem corretas, é provável também que o termo *Geena* estivesse associado ao fogo consumidor da Bíblia Hebraica. Para Pinnock⁵⁰ a noção de *Geena* como fogo que queima eternamente é resultante da concepção errônea da imortalidade da alma.

O texto de Mateus 18:8 e 9, acrescenta a informação de que o fogo do *Geena* é eterno. Interpretando esse texto, os teólogos tradicionalistas enxergam mais uma vez base para a sua crença no tormento consciente do corpo e da alma. Todavia, deve ser levado em consideração o pano de fundo do fogo que não se apaga de Isaías 66:24, onde “a imagem [...] tem simplesmente o objetivo de transmitir o pensamento de ser completamente queimado ou consumido”⁵¹. Neste caso, o texto neotestamentário de Judas 7 é também de extrema importância: “como Sodoma e Gomorra e as cidades circunvizinhas, que havendo-se entregado à prostituição como aqueles, seguindo após outra carne, são postas para exemplo do fogo eterno, sofrendo punição”. O texto é claro: Sodoma, Gomorra e outras cidades foram colocadas como exemplo demonstrativo (gr. *deigma*) da ação do fogo eterno. Estas cidades foram consumidas até tornarem-se cinzas, e os que receberem a punição do fogo do *Geena* terão o mesmo destino. Assim como o fogo eterno de Sodoma e Gomorra se extinguiu quando seu comburento foi consumido, o fogo eterno cessará ao consumir os ímpios (Ap 20: 9); não existirá um incêndio eterno.

Outro detalhe importante com relação ao fogo eterno é a concepção semítica de eterno. A palavra hebraica *'olam*, traduzida como “eterno” ou “para sempre” no Primeiro Testamento, está intimamente ligada com a ocorrência de eventos e a duração dos mesmos⁵². Assim, para Jonas, “para sempre” dura apenas três dias (Jn 2:6). O termo *'olam* foi traduzido na LXX por *aion*, que significa “época”, “duração da vida”, “longo tempo” ou “eternidade” e por *aionios*, que, por sua vez significa “eterno”. Esta é também a palavra utilizada para “eterno”, no Novo Testamento. Paulo, por





exemplo, recomendou que Filemon (Fm 15) recebesse Onésimo *para sempre* (*aionios*). Assim, percebemos que eterno tem um significado temporal relativo à duração de seu objeto. No império romano, por exemplo, o termo se tornou um título de honra ao imperador⁵³, algo como vitalício. Por esse viés, o imperador era considerado “eterno” enquanto vivesse. Uma expressão que poderia resumir bem o sentido de *aionios* quando aplicado a um ser ou objeto perecível é a estrofe do famoso soneto de Fidelidade, de Vinícius de Moraes, onde se lê, nos dois últimos versos, a descrição que o poeta faz do amor:

Que não seja imortal, posto que é chama
Mas que seja infinito enquanto dura.⁵⁴

No caso do fogo, como em Sodoma e Gomorra, ele dura até a total incineração. De fato, não é que o fogo seja eterno, as consequências é que o são. Para usar as palavras de Vinícius de Moraes, o fogo é eterno enquanto dura.

No tocante ao lago de fogo, presente em Apocalipse 19:20; 20:10, 14 e 15; e 21:8, nada é dito sobre sua duração. Ademais, como muito bem observado por Bacchiocchi,⁵⁵ a Besta e o Falso Profeta, são figuras simbólicas representantes de poderes políticos e/ou religiosos⁵⁶, e como tais não podem sofrer tormento consciente eterno^{****}. A morte e o inferno (gr. *hades*, i.e. sepultura), que são realidades abstratas, também são atirados no lago e, por serem realidades abstratas, são impassíveis de um sofrimento eterno. Por fim, a explicação dada pelo próprio autor do Apocalipse já seria suficiente para encerrar o assunto: “Esta é a segunda morte, o lago de fogo” (Ap 20:14). A expressão segunda morte por si só claramente endossa o ponto de vista aniquilacionista.

Quanto ao castigo eterno, este não deve ser entendido como “eterno castigar”, uma vez que a palavra *kolasis* (castigo) era empregada no sentido de “cortar fora” os ramos de uma árvore, evocando a eliminação permanente.⁵⁷

Por fim, cabe a análise de Apocalipse 14:11 e 19:3. Ambos os textos falam de uma fumaça que sobe “pelos séculos dos séculos”

**** Mas podem muito bem ser aniquiladas.



(gr. *aionas aionon*). Pinnock⁵⁸ afirma que o texto refere-se ao momento exato de seu julgamento e não de sua condição eterna. O fato de os verbos gregos estarem no tempo presente, reforça esta interpretação. Ademais, é válido salientar que assim como o livro de Daniel tem seguidos exemplos de visões que são repetidas e ampliadas – a visão do capítulo 2 é ampliada no 7, que é ampliada no 8, e etc... – assim também ocorre no Apocalipse. Portanto, o tema dos capítulos 13-14 é ampliado em 17-19⁵⁹. Para Stefanovic⁶⁰, o texto de 19:3 evoca Isaías 34:8-10, onde a ruína de Edom é descrita em termos similares. Nas notas da *Andrews Study Bible* (2009, p. 1683) é dito que em 14:11 os indivíduos ligados a Babilônia estão em evidência; já em 19:3 é “Babilônia como “entidade corporativa” que é julgada”.

Se, de fato os textos estão conectados, um detalhe importante não pode sair de evidência. Em Apocalipse 17:16 descobrimos o verdadeiro responsável pelo incêndio de Babilônia, quem de fato é o originador do fogo que a queima: “Os dez chifres que viste e a besta, esses odiarão a meretriz [(Babilônia, segundo 17:5)], e a farão devastada e despojada, e lhe comerão as carnes, e a consumirão no fogo”. Independente de como se interpretem os dez chifres e a Besta, sabe-se que estes não tem ligação com Deus. E, se a fumaça que sobe de Babilônia é produzida por fogo que tem origem não divina, tal fogo não pode ser um *fogo eterno*. Assim, a fumaça que sobe deve ser entendida dentro dos limites do imaginário simbólico do livro de Apocalipse, não sendo, portanto, associada ao lago de fogo. Sua presença no texto, evocando Isaías 34: 8-10, visa apenas enriquecer o texto com uma imagem de destruição total.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de J. J Packer, enxergar o aniquilacionismo como uma doutrina motivada pelo sentimentalismo secular⁶¹, podemos afirmar que se uma doutrina está carregada de secularismo é a do imortalismo. Foi apenas “sob a influência da filosofia grega, particularmente a de Platão, que a religião judaico-cristã e os filósofos modernos adotaram e reforçaram a dissociação entre corpo e alma”⁶².



Os autores deste trabalho reiteram a posição de John Stott⁶³, quando este sugeriu que o aniquilacionismo pode solucionar algumas dificuldades teológicas e exegéticas, e assim o faz de forma amplamente satisfatória. Embora devamos admitir certas dificuldades com relação a alguns poucos textos, nos apoiamos nas sábias palavras do Cardeal Newton: “da mesma forma que dez mil pôneis não formam um cavalo, assim também dez mil dificuldades não fazem uma dúvida”⁶⁴. As dificuldades de agora são fruto de dois milênios de hermenêutica imortalista reforçada pela cultura popular; contudo, hoje, mais dificuldades restam para os imortalistas que para nós, aniquilacionistas.

A Escritura é clara em afirmar a destruição da alma: “a alma que pecar, esta morrerá” (Ez 18:4), e, novamente, “Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória do seu poder” (II Ts 1:9). A doutrina da imortalidade inerente da alma é a pura negação da existência de Deus, como supracitado, e macula seu caráter, ao afirmar que Ele imortaliza o perverso. Cristãos sinceros não podem compactuar com este atentado à divindade. Ademais, como disse Florovsky, “você pode ser um cristão e não acreditar na imortalidade da alma, mas você não pode ser um cristão e não acreditar na ressurreição do corpo”.⁶⁵



¹ John Stott, em sua resposta a um artigo do Dr. Robert Reymond, por exemplo, adota uma abordagem mais tímida sobre essa questão, apelando “aos cristãos bíblicos que não dogmatizam o assunto, mas permitam certa flexibilidade na interpretação”. Já Clark Pinnock, embora defensor do aniquilacionismo, critica John Wenham, que também se declara partidário desta teoria. Para Pinnock, Wenham sucumbiu diante de influências liberais em sua teologia, para chegar à conclusão aniquilacionista. Ver: STOTT, John R. W. A response to professor Robert L. Reymond. *Presbyterion*, v. 16, n. 2, p. 127-128, 1990, p. 128. REYMOND, R. L. Dr. John Stott on hell. *Presbyterion*, v. 16, n. 1, p. 41-59, 1990. PINNOCK, Clark H. The destruction of the finally impenitent. *Criswell Theological Review*, v.4, Spr 1990, p. 243-259, 1990.

² PEOPLES, Glenn. Fallacies in the annihilationism debate: a critique of Robert Peterson and other traditionalist scholarship. *Journal of Evangelical Theological Society*, v. 50, n. 2, p. 329-347, 2007, p. 343.

³ Ver: PETERSON, Robert A. A traditionalist response to John Stott’s arguments for annihilationism. *Journal of Evangelical Theological Society*, v. 37, n. 4., p. 553-558. PETERSON, Robert A. Does the Bible teach the annihilationism? *Bibliotheca Sacra*, v. 156, n. 621, p. 13-27, 1999. PETERSON, Robert A. The hermeneutics of annihilationism: the theological method of Edward Fudge. *Presbyterion*, v. 21, n. 1, p. 13-18, 1995. PETERSON, Robert A. Undying Worm unquenchable fire. *Cristianity Today*, v. 44, n. 12, p. 30-37, 2000. FUDGE, E. W.; PETERSON, R. A. *Two views of hell: a Biblical & Theological dialogue*. Downers Grove: Intervarsity, 2000.

⁴ PETERSON, Robert A. Undying Worm unquenchable fire. *Cristianity Today*, v. 44, n. 12, p. 30-37, 2000.

⁵ KNIGHT, George R. *Questões sobre doutrina: o classic mais polêmico da história do adventismo/ edição anotada: notas e introdução histórica e teológica por George R. Knight*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 383-416.

⁶ CAIRUS, Aecio E. A doutrina do homem. In: DEDEREN, Raoul. (Ed.) *Tratado de teologia: adventista do sétimo-dia*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 239.

⁷ Idem.

⁸ TRESMONTANT, Claude. *A study of Hebrew thought*. New York: Desclee Company, 1959, p. 90.

⁹ KIVITZ, Ed René. *O livro mais mal-humorado da Bíblia: a acidez da via e a sabedoria de Eclesiastes*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009, p. 64.

¹⁰ TRESMONTANT, Claude. *A study of Hebrew thought*. New York: Desclee Company, 1959, p. 90, p. 109.

¹¹ KNIGHT, George R. *Questões sobre doutrina: o classic mais polêmico da história do adventismo/ edição anotada: notas e introdução histórica e teológica por George R. Knight*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 383-416, p. 354.

¹² VALERIO, Hanzel J. Z. Una antropología bíblica: el Rostro presente en los rostros. In: UNIVERSIDAD CATOLICA DE COSTA RICA. Escola de Ciência Teológica . *Persona: Ensayos y Conferencias*. San Jose, C.R.: EDITORAMA, 2011, p. 61.

¹³ JEWISH ENCYCLOPEDIA. SOUL (late Hebrew, “hasharat ha-nefesh”; “hayye ‘olam”). Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13933-soul>>. Acesso em 27 de maio de 2013b.

¹⁴ VALERIO, Hanzel J. Z. Una antropología bíblica: el Rostro presente en los rostros. In: UNIVERSIDAD CATOLICA DE COSTA RICA. Escola de Ciência Teológica . *Persona: Ensayos y Conferencias*. San Jose, C.R.: EDITORAMA, 2011, p. 61.

¹⁵ WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007, p. 34.

¹⁶ WACHHOLZ, Wilhelm; DARIUS, Fábio A. Sobre a integradlidade humana e a mortalidade da alma a partir dos escritos de Ellen White. *Revista Hermenêutica*, v. 12, n.2, p. 11-24, 2012.

¹⁷ TRESMONTANT, Claude. *A study of Hebrew thought*. New York: Desclee Company, 1959, p. 87.

¹⁸ Para maiores detalhes sobre a diferença do conceito de morte no judaísmo e no helenismo, ver Cullman, em sua comparação entre a morte de Sócrates e a de Jesus. Ver: CULLMAN, Oscar. *Immortalité de l’âme ou résurrection des morts? le témoignage du Nouveau Testament*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1956. JOHNSTON, R. M. Hope beyond death? *Shabbat Shalom*, v. 44, n. 2, p. 18-22, 1997, p. 19.

¹⁹ VALERIO, Hanzel J. Z. Una antropología bíblica: el Rostro presente en los rostros. In: UNIVERSIDAD



CATOLICA DE COSTA RICA. Escola de Ciência Teológica . **Persona:** Ensayos y Conferencias. San Jose, C.R.: EDITORAMA, 2011, p. 61.

²⁰ DOUKHAN, Jacques B. To live, to death, and then? **Shabbat Shalom**, v. 44, n. 2, p. 13-17, 1997.

²¹ Idem.

²² JEWISH ENCYCLOPEDIA. **IMMORTALITY OF THE SOUL** (late Hebrew, "hasharat ha-nefesh"; "hayye 'olam"). Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8092-immortality-of-the-soul>>. Acesso em 27 de maio de 2013a.

²³ DOUKHAN, Jacques B. **Ecclesiastes:** all is vanity. Idaho: Pacific Press, 2006, p. 45.

²⁴ CAMPOS, H. **QOHELET: o-que-sabe:** Ecclesiastes: poema sapiencial. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 21.

²⁵ Não podemos condenar, todavia, tais tradutores, uma vez que, como sabiamente afirmado por Jean-Yves Leloup, traduzir é "trair". Ademais, é claro que estes tradutores imprimiram suas concepções teológicas em uma "tradução-exética". Entretanto a questão retórica de Bultmann deve ser tomada em consideração: Será possível a exegese livre de premissas? Ver: LELOUP, Jean-Yves. **O Evangelho de João**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 159. BULTMANN, Rudolf. Será a exegese livre de premissas? In: SCHLUPP, W. O.; ALTMANN, W. (ed.) **Rudolf Bultmann: Crer e Compreender:** Artigos Seleccionados. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987, p. 223.

²⁶ BORING, Eugene. **An Introduction to the New Testament:** History, Literature, Theology. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.

²⁷ Idem.

²⁸ CULLMAN, Oscar. **Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?** le témoignage du Nouveau Testament. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1956, p. 83.

²⁹ Idem, p. 167-181.

³⁰ Exemplos disto são os textos de I Timóteo 1:17 e os contundentes versos de I Timóteo 6:13-16. KNIGHT, George R. **Questões sobre doutrina:** o classic mais polêmico da história do adventismo/ edição anotada: notas e introdução histórica e teológica por George R. Knight. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 355.

³¹ AGUIAR, Adenilton T. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo:** discurso, persuasão e subjetividade. Santo André, SP: Academia Cristã, 2012, p. 48.

³² MARITAIN, J. **The range of reason.** London: Geoffrey Bles, 1953, p. 60.

³³ HAHN, H. C. Destruir, Perecer, Ruína. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (Orgs.) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.** v.1 A-M. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 540.

³⁴ ANDREASEN, Niels-Erik. Morte: origem, natureza e erradicação. In: DEDEREN, Raoul. (Ed.) **Tratado de teologia:** adventista do sétimo-dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 356.

³⁵ Idem.

³⁶ Brunt, 2011, p. 406.

³⁷ BOICE, J. M. **The Gospel of Matthew** (180). Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2001, p. 180.

³⁸ DOUKHAN, Jacques B. To live, to death, and then? **Shabbat Shalom**, v. 44, n. 2, p. 13-17, 1997, p. 15.

³⁹ HARRIS, R. L. sh'ôl. Sepultura, inferno, sheol, cova. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L. WALTKE, B. K. (Orgs.) **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova: 1998, p.1502.

⁴⁰ Idem, p. 1503.

⁴¹ BACHIOCCHI, Samuele. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007, p. 149.

⁴² HARRIS, R. L. sh'ôl. Sepultura, inferno, sheol, cova. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L. WALTKE, B. K. (Orgs.) **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova: 1998, p.1505.

⁴³ CAIRUS, Aecio E. A doutrina do homem. In: DEDEREN, Raoul. (Ed.) **Tratado de teologia:** adventista do sétimo-dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011, p. 241.

⁴⁴ Murray Harris, Anthony Hoekema e Peter Toon, por exemplo.

⁴⁵ Donald Carson, J. J. Packer e Robert Peterson, por exemplo.

⁴⁶ BACHIOCCHI, Samuele. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza



humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007, p. 191.

⁴⁷ Idem, p. 196.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ PINNOCK, Clark H. The destruction of the finally impenitent. **Criswell Theological Review**, v.4, Spr 1990, p. 243-259, 1990, p. 253.

⁵¹ BACHIOCCHI, Samuele. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007, p. 191.

⁵² VOGEL, Winfried. Does forever mean everlasting punishment? In: PFANDL, G. (Ed.). **Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers. Biblical Research Institute Studies** v. 2, p. 220-222. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventhday Adventists, 2010, p. 220.

⁵³ BALZ, H. R. & SCHNEIDER, G. **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 1993.

⁵⁴ MORAES, Vinicius de. **Antologia Poética**. Editora do Autor: Rio de Janeiro, 1960, p. 96.

⁵⁵ BACHIOCCHI, Samuele. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007, p. 207.

⁵⁶ Não está na alçada deste trabalho a identificação em pormenores destas figuras. Para maiores esclarecimentos sobre o assunto, recomendamos Stefanovic. Ver: STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ: commentary on the book of Revelation**. 2. ed. Berrien Spring, MI: Andrews University Press, 2009.

⁵⁷ BACHIOCCHI, Samuele. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2007, p. 201.

⁵⁸ PINNOCK, Clark H. The destruction of the finally impenitent. **Criswell Theological Review**, v.4, Spr 1990, p. 243-259, 1990, p. 257.

⁵⁹ Percebe-se a clara ligação entre ambos quando observa-se, dentre outros aspectos: (1) a similaridade das características das Bestas de 13 e 17; (2) o anúncio da queda de Babilônia em 14:8 e 18:4, relatado com as mesmas palavras; e (3) a referência da fumaça que sobe pelos séculos dos séculos em 14:11 e 19:3

⁶⁰ STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ: commentary on the book of Revelation**. 2. ed. Berrien Spring, MI: Andrews University Press, 2009, p. 554. Ver também: MOURA, Ozeias C. Apoia a Bíblia o ensino do tormento eterno? **Revista Adventista**, janeiro de 2011 n. 1233, p. 17.

⁶¹ Ver: PINNOCK, Clark H. The destruction of the finally impenitent. **Criswell Theological Review**, v.4, Spr 1990, p. 243-259, 1990, p. 248.

⁶² DOUKHAN, Jacques B. To live, to death, and then? **Shabbat Shalom**, v. 44, n. 2, p. 13-17, 1997, p. 15.

⁶³ EDWARDS, D.; STOTT, J. R. W. **Evangelical Essentials: a liberal-evangelical dialogue**. Downers Grove: Intervarsity, 1988. STOTT, John R. W. A response to professor Robert L. Reymond. **Presbyterion**, v. 16, n. 2, p. 127-128, 1990.

⁶⁴ Ver: LELOUP, Jean-Yves. **O Evangelho de João**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 13)

⁶⁵ BROWN, Harold P. Will the lost suffer forever? **Criswell Theological Review**, v. 4, n.2, p. 261-278, 1990, p. 273.





Capítulo 9

*R*estrições a 1929 como data inicial para a profecia do oitavo rei de Apocalipse 17

Demóstenes Neves da Silva

* Professor e coordenador do curso de Teologia no SALT/BA - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. Email: <demostenesneves@gmail.com>.





A utilização de textos bíblicos para marcação de datas, seja para a volta de Jesus ou para os eventos finais, como apontados nos Evangelhos e nos livros de Daniel e Apocalipse, entre outros, têm sido recorrente na literatura e na internet. No presente capítulo, apresentamos considerações críticas a essa prática, especialmente tomando como exemplo a interpretação de Apocalipse 17:7-12, que tem sido aplicada atualmente ao papa Bento XVI. Esse papa seria o que “era e já não é” pertencente aos sete reis, mas sendo ainda o oitavo (Ap 17:11).

A partir de repetidas interpretações que podemos denominar de “papacêntricas”, várias adaptações são engendradas sobre textos bíblicos sempre que há um novo arranjo no trono papal. Entre as atuais interpretações que têm referenciado cálculos e recálculos proféticos, encontra-se a data tida como início da sucessão dos reis (arbitrariamente entendidos como papas) e o conseqüente cumprimento das profecias dos últimos eventos e volta de Jesus. Esses sete reis deveriam ser contados desde que houve a definitiva “cura da chaga” da Besta apocalíptica (Ap 13 e 17) que, alguns insistem, teria ocorrido no ano de 1929, data atrelada à devolução dos territórios papais na condição de estado pontifício.





O presente capítulo não pretende abordar a natureza dos sete reis. No entanto, merece ser mencionado que o entendimento dos sete reis como papas carece de crédito porque um deles, o oitavo, é identificado como a Besta (Ap 17:11), termo usado na Bíblia e entendido historicamente como se referindo ao papado enquanto instituição e não a um ou alguns dos papas¹. Aqui se percebe o erro conceitual dos intérpretes que entendem a Besta como sendo um indivíduo no cargo papal. Além disso, o autor do Apocalipse declara que cinco reis já haviam passado e a Besta seria o oitavo. Assim os reis não são papas que governaram o papado, mas potências entre as quais o papado se encontra na sequência.

Desde o passado até seus dias e para o futuro, porque o papado encontra-se na sequência de poderes (ou Bestas) que se sucederam na dominação do mundo e supressão da verdade, como apontados por vários profetas. Nesse sentido, o Apocalipse retoma a sequência e dá continuidade a profecias anteriores, especialmente aquelas feitas por Daniel. Na literatura adventista, Ellen White identifica a Besta sempre como o papado, uma instituição, não como indivíduo². Os papas aparecem apenas como representante de um poder (a Besta) que dura e opera durante séculos (1260 anos) o que vai além da existência de qualquer representante papal. Nesta abordagem, temos como objetivo discutir a prática da marcação de datas proféticas para a volta de Jesus, usando como exemplo a interpretação dos sete reis contados a partir de 1929, e, para isso, será utilizada nesta abordagem uma suscita revisão histórica, nas Escritura e na literatura adventista. Mas esse é um assunto para outro estudo.

IDENTIFICANDO A BESTA

A Primeira besta do apocalipse foi entendida historicamente por vários intérpretes da Bíblia como referindo-se ao sistema papal ou papado³, que se encaixaria perfeitamente nas declarações de Daniel 7 relativas à ponta pequena que muda a Lei, persegue os santos e blasfema contra o santuário. Essa mesma visão encontra paralelo em Apocalipse 13, onde a Besta perde temporariamente seu





poder devido a um golpe que provoca uma “chaga mortal”. Essa chaga seria curada depois de algum tempo, e outra besta surgiria (Apoc. 13:11) a qual levaria todo o mundo a adorar que fora ferida, e agora estaria restaurada. Logo após esses episódios ocorreriam os últimos eventos e a volta de Jesus a esta Terra.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

O desejo de poder temporal esteve ligado à trajetória do cabeça da igreja romana desde seus primórdios, mas os papas desfrutavam de limitada soberania política nos territórios acumulados ao longo dos primeiros séculos. Essa autoridade foi conferida oficialmente por Justiniano I (483-565 dC). No entanto, somente em 756 dC, depois de vários conflitos envolvendo os papas e os lombardos, e após ter solicitado a intervenção dos reis francos em diferentes confrontos, o papado veio a receber autonomia sobre significativa faixa de terra na Itália, constituindo-se, então, os chamados estados papais, durante o pontificado de Estevão II. Pelas diversas intervenções dos francos em favor dos papas, culminando com a ajuda de Carlos Magno e a concessão de domínio sobre a maior parte da Itália Central, o papa o coroa imperador dos romanos (do Sacro Império Romano), em 800 dC.

Até este ponto, podemos concluir que, embora os estados papais sejam parte da definição da Besta apocalíptica na interpretação tradicional protestante, o poder papal foi exercido antes mesmo de desfrutar dessa condição política de Estado. Isso significa que a identificação protestante para a Besta não está inseparavelmente ligada à condição de um estado politicamente organizado, mas ao exercício efetivo de poder político e religioso simultaneamente, conforme descrição bíblica (Ap 13)⁴. Assim, a recuperação da chaga feita na Besta estará ligada, necessariamente ao exercício dos aspectos desses poderes mencionados, mesmo não desfrutando da condição jurídica ou política de Estado. Desse modo, utilizar a característica meramente formal de estado para definir o que constitui a Besta ou marcar a sua cura da chaga mortal é um equívoco.

A definição do que ou quem é a Besta, sua atuação e a perda do seu poder como a “chaga mortal”, precisa considerar o efetivo



exercício do seu duplo poderio político e religioso, mesmo sem ser um Estado, pois o seu domínio foi exercido no passado e o será mais ainda no futuro, através de uma grande potência secular, a segunda Besta, a fim de que possa impor sua vontade sobre o mundo e perseguir e destruir o povo santo (Ap 13:7) que guarda os mandamentos de Deus e tem a fé em Jesus (Ap 14:12). A chaga, portanto, persiste, embora parcialmente curada, enquanto a primeira Besta esteja desprovida de condições para dominar sobre o mundo, como no passado. Por outro lado, o foco da profecia em Apocalipse 13 é a segunda Besta que confere poder à primeira. A atenção dos estudantes da profecia deve estar voltada para esta segunda Besta que tem poder para dar vida à imagem da primeira Besta e curar-lhe a chaga, e não para a primeira Besta que jamais curaria a si própria e nada poderá fazer sem o aparecimento da segunda Besta. Assim, a interpretação que conta os sete reis a partir de 1929, comete também o equívoco de colocar a primeira Besta como sendo curada pela Concordata de Mussolini em 1929. A sua cura nada tem a ver com uma nação europeia, mas com outra no Novo Mundo, nem com a formalização da condição de Estado, mas com o poder para dominar, como no passado, através da segunda Besta.

A “chaga” mencionada em Apocalipse, segundo a interpretação historicista e conforme consta no livro *O Grande Conflito*⁵ é feita em 1798 através do preposto de Napoleão, quando este intentou não somente dominar e alquebrar, mas destruir o sistema papal. Sua cura, ou restauração, requer que essa recuperação tenha, pelo menos, reconduzido a Besta a igual ou superior condição à que se encontrava então (1798), o que, efetivamente não se constata até o presente.

Para intérpretes alarmistas, a cura dessa chaga teria ocorrido definitivamente em 1929, quando Benito Mussolini devolveu uma pequena parte da cidade de Roma que pertencia aos territórios do papado (hoje 44 hectares ou 0,44 km²). Na realidade, o papado em 1798 e até 1870 possuía cerca de um terço do território da nação italiana e toda a cidade de Roma, e, agora, supõe-se que se “recupera”, recebendo um minúsculo pedaço de bairro da cidade que um dia foi toda sua. Além disso, o papado jamais recobrou a





influência política sobre a Itália, amargando nas últimas décadas perdas que se acumularam, com o catolicismo deixando de ser a religião oficial da Itália, a qual também aceita o divórcio (1978); o ensino católico nas escolas públicas italianas deixa de ser obrigatório (1984) e a exigência do pagamento de impostos para propriedades católicas na Itália (2013), antes isentas.

Assim, a característica principal da Besta, e também da sua Imagem, é o exercício concomitante do poder civil e religioso sobre os povos de forma autoritária e sem que haja condições para que os povos resistam ao seu domínio, porque ela impõe um sinal, impede as pessoas de comprar e vender e decreta morte sobre seus dissidentes (Ap 13:15-17)⁶. Assim, a primeira Besta, ferida e curada, é uma organização política e religiosa ajudada pela segunda Besta, a maior potência mundial, que também exerce poder civil e religioso.

No entanto, até o momento, esse poder não se manifestou concretamente, nem na restauração da primeira Besta sob a tutela da segunda, e nem nas características da segunda, que somente se constituirá quando as condições políticas e religiosas prepararem o palco para decretos de perseguição previstos (Ap 13). Até o momento, está valendo a separação entre poder civil e religioso nas leis e práticas das maiores potências cristãs da Terra, e isso significa que ainda não há imagem da Besta. No que tange à primeira Besta ferida, sua chaga ainda está aberta, pois o tratado de Latrão, em vez de tê-la curado, cuidou para que continuasse enferma, uma vez que o Tratado foi incorporado à Constituição italiana, e em suas cláusulas consta, juntamente com a formalização do estado pontifício, (1) a não devolução dos territórios originais e nem da cidade de Roma, mas de um reduzidíssimo fragmento da cidade de Roma e (2) o compromisso internacional no qual o papa, por juramento eterno, promete neutralidade em assuntos políticos e somente poderá ser mediador em assuntos internacionais se for solicitado. O próprio tratado, evocado pelos alarmistas, conserva aberta a chaga que parece ter curado: um estado neutro, uma Besta sem força própria e impedida de exercer o pouco de influência que lhe restou.

Considerando pela perspectiva dos defensores da “cura” em





1929, como sendo o Tratado de Latrão, a “chaga”, em termos de poder civil e religioso, parece aumentada em vez de curada. Nem de longe a recuperação proclamada pelos alarmistas, que escolheram equivocadamente a interpretação que identifica o papa como o sétimo rei, em contradição com a Escritura que o identifica como a Besta, o que equivale a uma nação ou poder civil e religioso, se deu de fato.

O RETORNO AOS TERRITÓRIOS DEPOIS DE 1798

A “chaga” ocorreu em 1798 com o exílio do papa, e logo em seguida houve o retorno da administração papal em 1801, bem antes de 1929, o que significa que se o início da “cura” deve ser contada após o primeiro retorno aos seus territórios, essa cura deveria ser contada a partir de 1801, o que joga por terra toda a matemática profética dos que apóiam a interpretação de que Bento XVI seria o último papa.

Como dito acima, a data de 1929 e a devolução dos territórios papais são parte de um processo de cura da “chaga”: “Contudo o profeta viu uma restauração muito maior. Ele viu a ferida completamente curada, como implica o texto grego. Seguindo à cura, ele viu ‘todos que habitam sobre a Terra’ exceto uns poucos fiéis, adorando a besta⁷. Isto ainda está no futuro.”

De acordo com a declaração acima, a “cura” plena não ocorreu em 1929, mas será um evento futuro, pois “embora o papado receba homenagem de certos grupos a maioria da população não lhe presta honra”.⁸ A data de 1929 se constitui num referencial simbólico de restauração parcial, mas não definitivo e, portanto, não serve para marcação profética de data ou período profético algum.

Muitos desconsideram que Pio VI foi ao exílio em 1798 e lá (Valence, França) morreu em 29/8/1799. Porém, o poder central da igreja ficou destruído por apenas sete meses, pois os cardeais, em Veneza, e sob proteção da Áustria, elegeram outro papa, Pio VII, em 14/3/1800. Portanto, a igreja católica ficou sem papa por menos de um ano. Pio VII assumiu o poder voltando a Roma em 1801. O tempo total do exílio papal foi de quase dois anos. Evidentemente,



se a restauração do papa como soberano em Roma e o retorno do papado do exílio e às suas propriedades devem ser consideradas, então que seja a data imediata de restauração papal após a “chaga”, ou seja, 1801, lembrando que o poder papal foi exercido por séculos (até 756 dC) sem a condição de Estado.

Um resumo dos reveses papais depois de 1798 indicam que os territórios papais foram tomados em 1798 e devolvidos em 1801; tomados outra vez em 1809 por Napoleão, sob Pio VII, e devolvidos em 1815; tomados outra vez em 1849 na revolução italiana no tempo de Pio VIII e devolvidos em 1850 a Pio IX; e, finalmente, tomados em 1860/1870 no movimento de unificação italiana e não mais devolvidos. Foi entregue a Pio XI em 1929 um quarteirão de Roma, em um acordo extremamente desvantajoso para o papado. Agora, o papado possuía apenas um bairro de Roma (44 hectares) quando nos dias de Pio VI possuía vários estados italianos, algo em torno de um terço da Itália. Isso nem de longe seria, de fato, uma “cura”.⁹

A partir da história, pode-se perceber que a devolução do minúsculo trecho dos antigos territórios papais foi apenas uma estratégia de Benito Mussolini para atrair a boa vontade dos católicos e da opinião pública para sua causa, uma vez que o papado, até então, jamais havia oficialmente reconhecido o acordo de 1870. Sua situação na prática permaneceu virtualmente a mesma e com os privilégios obtidos desde 1870. A diferença foi apenas a aceitação formal pelo Papa da imposição feita em 1870. Portanto, nada de “cura” definitiva. Conforme declara a *Encyclopaedia Britannica*:

Em 20 de setembro de 1870 tropas italianas ocuparam a cidade; e em outubro um plebiscito foi feito no qual uma esmagadora maioria de votos decidiram pela incorporação de Roma no reino da Itália. Pio [IX] permaneceu pelo resto de seus dias um prisioneiro dentro do Vaticano, como ele mesmo se considerava. Ele recusou quaisquer relações com o governo italiano uma vez que tais relações dependiam de lei aprovada pelo parlamento italiano em novembro. O governo do papa permaneceu intocado apesar da perda de seus domínios, que, em compensação, receberia uma soma anual de dinheiro. Ele estava autorizado a conduzir suas próprias relações diplomáticas com outros poderes [nações] e ter autoridade exclusiva dentro do Vaticano e num pequeno distrito ao seu redor. No resto da Itália igreja e estado



permaneceram separados. Portanto, embora o papado não tenha formalmente reconhecido o fato até a concordata de 1929, a questão de Roma já estava decidida.”¹⁰

Conforme mencionado acima, Roma não mais pertenceria ao papa e, embora a mera condição de “administrador da área” do Vaticano tenha mudado a partir de agora para “proprietário”, soberano do estado papal, os extensos estados papais perdidos nos combates até 1870 não foram devolvidos em 1929, restando somente uma pequena porção que permanece até hoje. Portanto, deveríamos dizer que a cura começou a ser feita em 1801 e que 1929 é apenas parte desse processo, e apenas do ponto de vista formal, uma vez que a situação desde 1870 não se alterou muito. Assim, não se poderia chamar 1929 de “cura” e nem mesmo seu “começo” - apenas parte do processo de restauração do seu prestígio após a chaga de 1798. Isso implica que a data para calcular “o oitavo rei” a partir de 1929 não passa de uma fantasia sem fundamento histórico e profético. Nem de longe uma recuperação de poder e território do papado como na época anterior a 1798.

ELLEN WHITE E A RESTAURAÇÃO PAPAL EM 1929

O Apocalipse é claro ao dizer que a Besta (papado) não tem poder algum para dominar o mundo como antes de sua queda até que a Segunda Besta (Estados Unidos) lho conceda, “ordenando que adorem a primeira besta” (Apoc. 13). Buscar poder na primeira Besta (papado) é ir na contra-mão da Escritura. Assim, a cura da chaga não depende de uma data, mas de uma recuperação lenta e progressiva como mostra a história e afirma o Espírito de Profecia e se configura plenamente com a obrigatoriedade mundial de prestar-lhe homenagem.

Considerando o pensamento de Ellen G. White como representativo na literatura adventista, percebemos que também em seus escritos a chaga não se cura em 1929. Ela declara que o seu “crescimento em poder” e “aumento da sua força” já estavam ocorrendo na época em que o livro *O Grande Conflito* foi escrito (1888), e faltava-lhe apenas a oportunidade para reiniciar a perseguição.¹¹ Assim sendo, a restauração já estava ocorrendo antes



de 1929. Ainda na literatura denominacional, o Comentário Bíblico Adventista ao abordar apocalipse 13:3 afirma: “Foi curada. Houve um gradual ressurgimento na vida do papado *nos anos seguintes à Revolução francesa.*”¹² Não foi necessário esperar até 1929.

A “cura” do ferimento da primeira Besta começou bem antes de 1929. Iniciou com o retorno do exílio e a recuperação “gradual” do prestígio papal. Porém, mesmo depois da devolução das terras ao papado este permaneceu até hoje sem a força que tinha antes. Ainda hoje, essa recuperação plena depende de inúmeros fatores e somente se tornará realidade quando seu poder for como no seu auge, antes de 1798. Isso se dará por concessão da Segunda Besta.

A data, pois (de 1929), para marcar o início da contagem dos sete papas (como sendo a data da “cura da chaga”) que culmina, segundo os defensores dessa posição, com Bento XVI ou um seu antecessor ou sucessor, além de um equívoco do personagem (confunde a instituição com um indivíduo, um papa) trata-se de um equívoco histórico, contrário ao texto bíblico e alheio à interpretação adventista. Além disso, coloca o fim dos tempos na época de algum papa (depois do qual durará “pouco tempo”) o que significa prever o tempo da volta do Senhor para uma data ou período próximo à gestão desses papas. Nesse aspecto, temos mais uma razão para reprovar a data de 1929 ou outras que se candidatem seja qual for sua engenhosa argumentação para calcular os tempos ou datas para os últimos eventos e a volta de Jesus, uma vez que a Bíblia e Ellen White, conforme relação do anexo ao final deste artigo, apontam para nulidade e nocividade dessas tentativas.

Além disso, a experiência da igreja tem provado que essas marcações de datas para os eventos finais são autodestrutivas, pois o tempo previsto para o seu cumprimento se torna a maior prova de sua falência, deixando em seu rastro frustração espiritual e descrédito na Bíblia. Após o fracasso de mais uma interpretação alarmista, resta aos defensores dessas interpretações o silêncio para que o esquecimento lhes dê oportunidade e a seus sucessores para retomar o engano com uma nova montagem na qual entram em cena outros nomes, textos e datas, pois “citam passagens da Escritura, e mediante interpretação mostram uma cadeia de argumentos que



aparentemente lhes apoiam a posição. Mas seus fracassos mostram que são falsos profetas, que não interpretam devidamente a linguagem da inspiração¹³, pois “daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos do céu, mas unicamente meu Pai.” (Mt 24:36) uma vez que “não vos pertence saber os tempos ou as estações que o Pai estabeleceu pelo seu próprio poder.” (At 1:7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, o equívoco dos marcadores de datas fica patente por vários aspectos. Primeiro, na identificação do personagem, que em Apocalipse 13 e 17, bem como na literatura adventista, aparece como a Besta, um poder político e religioso, e não um dos seus papas. Em seguida, pela utilização da data de 1929 que não se sustenta, nem como restauração territorial, nem como poder civil. Ainda que todos os territórios papais fossem devolvidos, a chaga ainda não estaria curada, porque o poder da Besta implica, biblicamente, no domínio civil e religioso sobre as nações como no passado, o que ocorrerá pela imposição do decreto dominical via segunda Besta, não na condição de estado ou na quantidade de terras que o papado possuía. Em terceiro lugar, esse poder para dominar o mundo não provém da Besta que foi ferida, mas da segunda que a apóia. Por isso, os olhares dos crentes deveriam se voltar para a segunda Besta que protagoniza os últimos eventos através da primeira. Finalmente, historicamente, trata-se de uma data que não se sustenta como referencial para qualquer tipo de cálculo profético, mas é, juntamente com todo tipo de marcação de data ou tempo para os últimos eventos ou a volta de Jesus, qualificada como erro e condenada pela Bíblia e pelo Espírito de Profecia.



ANEXO

14 ADVERTÊNCIAS AO ATO DE MARCAR TEMPO DA VOLTA DE JESUS OU ÚLTIMOS EVENTOS

1. Nunca mais o tempo será um teste

“O Tempo não tem sido um teste desde 1844, e nunca mais o será.”¹⁴

2. Ninguém saberá o tempo

Ninguém sabe o dia, a hora, o tempo nem o quando da volta de Jesus. Mat. 24:42,36; Marc. 13:32, 35.

3. Saber o tempo retardaria a obra

“Os tempos e estações, Deus estabeleceu pelo seu próprio poder. E por que não nos deu esse conhecimento? - Porque não faríamos dele o devido uso, caso Ele assim fizesse. Desse conhecimento viria em resultado um estado de coisas entre o nosso povo, que retardaria grandemente a obra de Deus, no preparar um povo para subsistir naquele grande dia que há de vir...”¹⁵

4. Marcar tempos e datas agrada o inimigo e promove a incredulidade

“Os que tão presumidamente pregam um tempo definido, assim fazendo agradam o adversário das almas; pois promovem a incredulidade, e não o cristianismo.”¹⁶

5. Marcar tempo para a volta de Jesus é sedução do inimigo

“Estamos perto do fim, mas se vós ou qualquer outro homem fordes seduzidos pelo inimigo e levado a estabelecer o tempo



para a vinda de Cristo, estareis fazendo o mesmo mau trabalho que causou a ruína da alma dos que isto fizeram no passado.”¹⁷

6. Satanás enche a mente de teorias e cálculos

“Satanás está sempre pronto a encher a mente com teorias e cálculos que desviam os homens da verdade presente, e inabilitam-nos a dar a mensagem do terceiro anjo ao mundo. Tem sido sempre assim; pois nosso Salvador tem muitas vezes tido de falar reprovadamente aos que se entregavam a especulações e estavam sempre indagando em torno daquelas coisas que o Senhor não revelou.”¹⁸

7. Falsos profetas não interpretam devidamente a linguagem da Bíblia

“Citam passagens da Escritura, e mediante interpretação mostram uma cadeia de argumentos que aparentemente lhes apoiam a posição. Mas seus fracassos mostram que são falsos profetas, que não interpretam devidamente a linguagem da inspiração.”¹⁹

8. Marcar tempo para o Senhor cumprir Sua palavra é uma lástima

“Precavenham-se todos os nossos irmãos e irmãs de qualquer que marque tempo para o Senhor cumprir Sua palavra a respeito de Sua vinda, ou acerca de qualquer outra promessa de especial importância pôr Ele feita... Que lástima, darem-se homens a tais trabalhos para descobrir alguma teoria errônea, quando existe abundância de preciosas gemas da verdade, pelas quais o povo pode ser enriquecido da mais santa fé. Em vez de ensinar a verdade, deixam a imaginação demorar-se naquilo que é novo e estranho, e lançar-se em desarmonia com aqueles que Deus usa para levar Seu povo para a plataforma da verdade.”²⁰



9. Jamais marcar tempos e estações

Progredíssimos nós em conhecimento espiritual, e veríamos a verdade se desenvolvendo e expandindo em sentidos com que mal temos sonhado, porém ela jamais se desenvolverá em quaisquer direções que nos levem a imaginar que podemos saber os tempos e as estações que o Pai estabeleceu pelo seu próprio poder.²¹

10. Nunca mais haverá mensagem baseada em tempo

Tenho sido repetidamente advertida com referência a marcar tempo. Nunca mais haverá para o povo de Deus uma mensagem baseada em tempo.²²

11. Nenhum tempo definido

Não devemos saber o tempo definido nem para o derramamento do Espírito Santo nem para a vinda de Cristo."²³

12. A mensagem não deve depender de tempo

O Senhor mostrou-me que a mensagem deve ir, e que não deve depender de tempo; pois o tempo nunca mais será uma prova."²⁴

13. A última mensagem não precisa de tempo

Vi que alguns estavam ficando com uma falsa excitação, nascida de pregar-se o tempo; vi que a terceira mensagem angélica pode subsistir sobre seu próprio fundamento, e que não precisa nenhum tempo para fortalece-la, e que ela irá com forte poder, e será abreviada em justiça."²⁵

14. Vigiar, mas não para tempo definido

"Jesus disse aos seus discípulos "vigiai", mas não para um





tempo definido. Seus seguidores devem encontrar-se na posição dos que estão à escuta das ordens de seu Comandante; devem vigiar, esperar, orar, e trabalhar à medida que se aproxima o tempo da vinda do Senhor; ninguém, no entanto, será capaz de predizer exatamente quando virá aquele tempo; pois 'daquele dia e hora ninguém sabe'. Não sereis capazes de dizer que Ele virá dentro de um, dois, ou cinco anos, nem deveis retardar Sua vinda, declarando que não será por dez ou vinte anos." ²⁶





- ¹ WHITE, Ellen Gould. **O Grande Conflito**. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1996, cap. 25.
- ² WHITE, Ellen Gould. **O Grande Conflito**. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1996, cap. 25, 35
- ³ Idem, cap. 25 e 35, p. 578.
- ⁴ Idem.
- ⁵ Idem, cap. 25 e 35
- ⁶ Idem, cap. 3 e 15
- ⁷ Idem, p. 579.
- ⁸ NICHOL, Francis D (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Washington: Review and Herald, 1953, p. 817, 818.
- ⁹ ENCYCLOPEDIA Britannica: a new survey of universal knowledge. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1966.
- ¹⁰ Idem, p. 1143.
- ¹¹ WHITE, Ellen Gould. **O Grande Conflito**. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1996, p. 586.
- ¹² NICHOL, Francis D (Ed.). **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Washington: Review and Herald, 1953, p. 817, v. 7.
- ¹³ WHITE, Ellen Gould. **Testemunhos seletos: conselhos para a igreja, selecionados de Testimonies for the church**. Tradução de Isolina A. Waldvogel. 6.ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2004, p. 505, v.1.
- ¹⁴ WHITE, Ellen Gould. **Primeiros escritos**. Tradução de Carlos Alberto Trezza. 3. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 1988, p. 75.
- ¹⁵ WHITE, Ellen Gould. **Mensagens escolhidas**. Tradução de Naor Conrado. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1967, p. 189, vol. 1.
- ¹⁶ WHITE, Ellen Gould. **Testemunhos seletos: conselhos para a igreja, selecionados de Testimonies for the church**. Tradução de Isolina A. Waldvogel. 6.ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2004, p. 504, v.1.
- ¹⁷ WHITE, Ellen Gould; BIVAR, Renato. **Testemunhos para ministros e obreiros evangelicos**. 4. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2010, p. 60-61.
- ¹⁸ WHITE, Ellen Gould. **Mensagens escolhidas**. Tradução de Naor Conrado. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1967, p. 186, vol. 1.
- ¹⁹ WHITE, Ellen Gould. **Testemunhos seletos: conselhos para a igreja, selecionados de Testimonies for the church**. Tradução de Isolina A. Waldvogel. 6.ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2004, p. 505, v.1.
- ²⁰ WHITE, Ellen Gould; BIVAR, Renato. **Testemunhos para ministros e obreiros evangelicos**. 4. ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2010, p. 50.
- ²¹ WHITE, Ellen Gould. **Mensagens escolhidas**. Tradução de Naor Conrado. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1967, p. 188, vol. 1.
- ²² Idem.
- ²³ Idem.
- ²⁴ Idem.
- ²⁵ Idem.
- ²⁶ Idem, p. 189.



Posfácio

Interpretar sempre será um desafio. Uma tarefa inacabada. Pronta para ser novamente retomada. Tal proposição coaduna-se harmoniosamente com o conceito de uma “verdade presente” e sempre progressiva que desde os seus primórdios faz parte do pensamento adventista sobre verdade. Isso não é relativizar, na verdade isso é “ser” humano. Nossa hermenêutica sempre refletirá a condição humana; sempre incompleta e imperfeita. Embora, do ponto de vista bíblico-teológico, a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) possa caminhar com muita segurança em diversos assuntos e doutrinas bíblicas desde muito cedo “estabelecidas” no movimento, sempre haverá espaço para novos desdobramentos, novos olhares, novos caminhos.

Esse livro procurou exatamente essa revisitação. Levando em conta as novas tendências hermenêuticas da contemporaneidade, sem abandonar o método histórico-gramatical enraizado na origem histórica dos adventistas como despenseiros legítimos da herança exegética da Reforma Protestante, os autores buscaram desenvolver abordagens que preservam ao mesmo tempo relevância hermenêutica e identidade histórico-metodológica.

Ao longo dos capítulos percebeu-se como a hermenêutica impacta significativamente a não só a pregação ou a interpretação, mas a própria missão da IASD (capítulo 1). Um exemplo emblemático disso ocorre na interpretação dos capítulos proféticos de Daniel e





Apocalipse como se viu nos capítulos 2, 7 e 9. Neste caso abdicar da abordagem historicista é negar a própria identidade histórica do movimento e tal escolha hermenêutica não requereria menos que uma reinterpretação total do papel da IASD como movimento profético com uma mensagem distintiva para os derradeiros dias da humanidade.

Ademais como a teologia adventista lidará com as novas tendências hermenêuticas da pós-modernidade, como aquelas apresentadas no capítulo 5, determinará de forma muito pungente não apenas o seu futuro acadêmico, mas o da própria denominação. Ao que parece, na maioria dos casos, a igreja (falo aqui seus teólogos) soube lidar muito bem com o fantasma do historicismo e do racionalismo que com uma visão naturalista do texto bíblico esvaziou as Escrituras tanto de seu sentido teológico como de seu próprio conteúdo salvífico reduzindo a Bíblia a uma coleção de mitos ou, na melhor das hipóteses, a um livro com resquícios históricos do surgimento de Israel como nação.

No entanto, negar os pressupostos do racionalismo moderno não significa abdicar das ferramentas científicas ao se estudar profundamente as Escrituras. Na verdade, tendo em vista a importância de sua mensagem é indispensável estudar a Bíblia seriamente e com o devido rigor. Tal atitude diante das Escrituras poderia bem ser chamada de “reverência metodológica”. Assim, a hermenêutica adventista deve reconhecer os benefícios legítimos dessas ferramentas a partir de seu uso equilibrado e fundamentado nas pressuposições oriundas da própria Palavra de Deus. No capítulo 4 foi possível perceber, por exemplo, como a crítica textual pode contribuir para um entendimento adequado do texto original. Além disso, no capítulo 3 averiguou-se como uma compreensão histórica apropriada da teologia bíblica pode ajudar a resolver dúvidas relacionadas a textos difíceis do Antigo Testamento. Assim, a análise histórico-canônica pode mostrar como o conceito de Deus se desenvolveu progressivamente ao longo da história teológica da Bíblia Hebraica.

É verdade que a hermenêutica adventista não precisa prescindir de suas peculiaridades como o conceito do estado



do homem na morte como exposto no capítulo 8 e o conceito de expiação provida e aplicada abordado no capítulo 6 para manter o diálogo aberto. De fato, por mais polêmica que acabou se tornando a publicação de “Questions on Doctrine” na década de 50, é possível ver de forma muito nítida como o diálogo pode ajudar a refinar os argumentos e aprimorar explicações do tipo “é assim e ponto”. Verdadeiramente, a manutenção de um diálogo aberto e sincero só trará boas oportunidades de crescimento acadêmico e mesmo de testemunho legítimo.

Os tempos são novos, embora os desafios que a igreja enfrenta nem tanto. Nesse momento mais do que nunca a teologia adventista deve empreender uma hermenêutica que seja relevante sem perder sua identidade como movimento profético cuja fé na Palavra de Deus é reafirmada por meio de um exercício interpretativo que leve em conta os pressupostos das próprias Escrituras.

Assim, esse exercício não pode prescindir da “reverência metodológica”. A Bíblia deve ser estudada com o rigor e seriedade que a Palavra de Deus merece. Também deve estar consciente das novas tendências hermenêuticas da pós-modernidade considerando-as criticamente aproveitando de seus benefícios e rejeitando aquilo que esteja em desacordo com uma visão divino-humana da Bíblia. Além disso, tal exercício deve ser realizado com a humildade e abertura dialogal suficiente a fim de que a voz do “outro” possa ser ouvida e levada em conta.

No entanto, a natureza divino-humana da Bíblia aliada à limitação inerente da condição humana deve conduzir inevitavelmente a necessidade do auxílio divino. A hermenêutica adventista deve reconhecer e enfatizar a importância do papel fundamental do Espírito Santo como aquele que “guiará a toda verdade” (Jo 16:13). A corrompida razão humana não é capaz de alcançar a verdade, e a modernidade com o culto à razão é testemunha disso. O teólogo adventista não só deve estar academicamente preparado, mas antes de tudo espiritualmente pronto para lidar com um mundo cada vez mais secular e complexo. Somente a dependência do “Espírito da verdade” (Jo 16:13) aliada ao estudo metodologicamente sério da Palavra de Deus pode





garantir resultados hermenêuticos genuínos, não só corretos ou verdadeiros, mas que transformem o mundo e preparem indivíduos para a vida eterna tornando-os “sábios a salvação” (2Tm 3:15). Pois só a Bíblia quando interpretada corretamente pode ser “útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (2Tm 3:16,17). E nesse caso somente a eternidade poderá revelar completamente os resultados do trabalho perseverante do fiel intérprete das Sagradas Escrituras.

JÔNATAS DE MATTOS LEAL

Professor no SALT,BA

Presidente do Capítulo da Sociedade
Teológica Adventista no Brasil (2011-2013)



