

ISSN Impresso: 1518-9724
ISSN Online: 2238-2275



Volume 14, N.2 - 2014

Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT)
Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica (CePLiB)

Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia -SALT

Br 101, Km 197, Estrada de Capoeiruçu, s/n

Cx. Postal 18. CEP 44300-000,

Cachoeira, BA - Brasil.

<http://www.revistahermeneutica.com.br>

Email: ceplib.salt@gmail.com

Fone/Fax: (75) 3425 8000 - (75) 3425 8318.

Hermenêutica: Revista do Seminário Adventista Latino-Americano
de Teologia (SALT) / Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT-IAENE)
- vol.14, n.2 (julho/dezembro, 2014) - Cachoeira, 2014. -

Semestral
ISSN 1518-9724

1. Hermenêutica. 2. Interpretação bíblica. I. Título.

CDD 220.6

A revista Hermenêutica utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software desenvolvido para construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e elaborado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Os artigos desta revista são indexados nos seguintes abstratos internacionais: Old Testament Abstracts, New Testament Abstracts, Bulletin de Bibliographie Biblique, Religious & Theological Abstracts, Bibliografia Bíblica Latino-Americana, Association of Seventh-Day Adventist Librarian, Latindex. A revista Hermenêutica é associada à ABEC - Associação Brasileira de Editores Científicos.

As matérias publicadas na Revista Hermenêutica são de inteira responsabilidade de seus autores e não refletem, necessariamente, a opinião dos editores e/ou do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

Editora CePLiB

Capa: Tarcísio Silva de Oliveira

Diagramação: Tarcísio Silva de Oliveira

Impresso no Brasil/Printed in Brazil

EXPEDIENTE

Hermenêutica, Cachoeira-BA, volume 14, número 2, 2º semestre de 2014

A Revista Hermenêutica é organizada pelo Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica (CePLiB) do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT), para publicação de artigos e resenhas nas áreas de teologia histórica, teologia sistemática, bíblia, bem como trabalhos que estabeleçam pontes de contato com essas áreas.

CONSELHO EDITORIAL

Carlos Gerardo Molina, Demóstenes Neves da Silva, Elton Santos de Oliveira, Gerson Cardoso Rogrigues, Jolívê Rodrigues Chaves, Jônatas de Mattos Leal, Manoel Chaves Medeiros Filho.

COMITÊ EDITORIAL

Editor: Adenilton Tavares de Aguiar

Editor Associado: Natan Fernandes Silva

CONSELHO CIENTÍFICO

Adolfo Semo Suarez (FAT - Engenheiro Coelho/SP), Alberto Timm (Biblical Research Institute/EUA), Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG), Edno José Almeida F. (FAAMA - Benevides/PA), Eliab Luiz Barbosa (SALT - Cachoeira/BA), Esmeraldo dos Santos (FADBA - Cachoeira/BA), Elias Brasil de Souza (Biblical Research Institute/EUA), Fabio Augusto Darius (UCS - Caxias do Sul/RS), Jean Carlos Zukowski (FAT - Engenheiro Coelho/SP), Jiri Moskala (Andrews University, EUA), João Luiz Correia Júnior (UNICAP - Recife/PE), Joaquim Azevedo Neto (UPeU - Peru), Luiz Carlos Gondim (SALT - Cachoeira/BA), Luiz Nunes (SALT - Cachoeira/BA), Márcio Donizete Costa (FAAMA - Benevides/PA), Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira - Tatuí/SP), Maria da Conceição Reis Teixeira (UNEB - Salvador/BA), Matuzalém Alves Oliveira (UEPB, Campina Grande/PB), Mérlinton Pastor de Oliveira (FADBA - Cachoeira/BA), Milton L. Torres (UNASP - Engenheiro Coelho/SP), Pablo Rotman (SALT - Cachoeira/BA), Paulo Roberto de Carvalho Mendonça, (SALT - Cachoeira/BA), Reinaldo Siqueira (Salt - DSA/Brasília), Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA), Rodrigo Silva (FAT - Engenheiro Coelho/SP), Selena Castelhão Rivas (FADBA - Cachoeira/BA), Tania M. L. Torres (UNASP - Engenheiro Coelho/SP), Vanderlei Dorneles(- Casa Publicadora Brasileira - Tatuí/SP), Vania Hirle Almeida (FADBA - Cachoeira/BA), Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA), Wellington dos Santos Silva (FADBA - Cachoeira/BA).

SISTEMA DE AVALIAÇÃO DE TRABALHOS

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelos editores, objetivando a verificação dos requisitos formais de apresentação de trabalhos. Uma vez aceitos em primeira instância, os textos, sem identificação de autoria, são submetidos a dois pareceristas, membros do Conselho Científico. Em caso de pareceres contrários, o texto é submetido a um terceiro avaliador. Os resultados são comunicados aos autores, tanto em caso de rejeição, como de aprovação ou aprovação com necessidade de ajuste.

SUMÁRIO

EDITORIAL

Santuário: lugar de juízo e salvação

Sanctuary: place of judgment and salvation.....6

Por Jônatas de Mattos Leal

ARTIGOS

Heavenly Sanctuary In Rabbinic Literature

O santuário celestial na literatura rabínica11

Por Alexander Bolotnikov, Leonardo Nunes

O Aspecto Investigativo do Julgamento Divino: Uma Análise teológica da Concepção de Asafe sobre os Juízos de YHWH Conforme o Salmo 50

*The investigative aspect of god's judgement:
A theological analysis of asaph's concept about the
judgment of YHWH according to the Psalm 50*.....25

Por Ailton Artur da Silva Ribeiro, Joaquim Azevedo Neto.

Sombras y realidades: el ungimiento de Aarón, sus hijos y el santuario y su cumplimiento en el Nuevo Testamento

*Shadows and Realities: The anointing of Aaron, his
sons and the sanctuary and its fulfillment in the New
Testament*.....47

Por Joel Turpo

O oitavo império: Novas hipóteses para os símbolos de Apocalipse 17

The Eighth Empire: New hypotheses to the symbols of Revelation 17.....77

Por Vanderlei Dorneles

Evangelização Contínua: Uma Discussão Histórica e Teológica

Continuous Evangelization: A historical and theological discussion.....101

Por Erico Tadeu Xavier, Carlos Henrique Fernandes Junior

Uma Breve Análise da Laicidade Brasileira

A brief analysis of Brazilian Laicity.....117

Por Flavio da Silva de Souza

Editorial

SANTUÁRIO: LUGAR DE JUÍZO E SALVAÇÃO

Sanctuary: place of judgment and salvation

Não parece exagero afirmar que seria difícil entender a teologia bíblica à parte do santuário, seus serviços e cerimônias. Não obstante sua importância, a questão do santuário ainda permanece um vasto campo a ser explorado pela erudição bíblica. Contudo, tal tema, surpreendentemente ignorado por anos, começa a ganhar cada vez mais atenção na atualidade. Não apenas pela quantidade de material sobre o assunto, mas pelo lugar central que ocupava na vida social e religiosa de Israel no Antigo Testamento, o tema do santuário merece ainda muito estudo e reflexão. A destruição do templo em 70 a.C., nos tempos do Novo Testamento, não lhe diminuiu a importância. Pelo contrário, à luz de Cristo, suas cerimônias e sacrifícios receberam plena luz, tornando a ligação entre o AT e o NT ainda mais evidente. Com o livro de Hebreus, abriu-se a cortina do entendimento para o ministério sacerdotal de Cristo no santuário celestial, onde os tipos do AT poderiam encontrar seus antítipos em sua plenitude.

Parece impossível negar que o santuário se torna um centro para o qual muitos aspectos teológicos convergem tanto no AT quanto no NT. Entre eles estão o juízo e a salvação. Os dois não foram aqui aleatoriamente escolhidos. Pois na concepção bíblica, ambos são inseparáveis como dois lados de uma só moeda. A salvação não ocorre sem um juízo, e o juízo não ocorre com outro propósito. Mesmo o aspecto negativo do juízo de morte e destruição visa a harmonia cósmica e, em última análise, tem como objetivo a salvação universal.

Na verdade, a relação entre o juízo e a salvação não tem sido explorada

como deveria. Pior ainda, em muitos casos nem sequer se é consciente dela. Na maioria dos casos, as pessoas possuem uma visão distorcida do juízo, pois foram influenciadas por alguns pregadores que usaram o juízo divino como uma ‘ferramenta pedagógica’ para motivar os crentes à obediência, ‘encorajá-los’ a serem bons e comportarem-se adequadamente.” (MOSKALA, 2011, p.28).

No entanto, na literatura bíblica, o juízo divino é a oportunidade humana para experimentar o livramento do mal e dos maus. Moskala explora, de modo quase revolucionário, o sentido mais preciso do Juízo. Segundo ele, de acordo com a evidência bíblica, quando Deus julga, ele opera justificação, salvação, livramento e vindicação (MOSKALA, 2011, p. 31-39).

Nessa perspectiva a relação entre o santuário, o juízo e a salvação fica mais clara. Por exemplo, no contexto do serviço diário do santuário cada sacrifício é um ato de juízo e ao mesmo tempo uma expressão de amor. Pois a santidade da natureza divina demanda pureza e perfeição. Ela é antagônica ao pecado. O animal imolado torna-se o recipiente da ira divina. A graça se manifesta em Deus aceitar um substituto. E mais do que isso, prover um Substituto.

No serviço anual não era diferente. Mais uma vez aqui o juízo e salvação estão intimamente ligados. Por meio do bode para o Senhor ocorre a expiação redentiva, um substituto é provido para a purificação dos registros dos pecados acumulados ao longo do ano no santuário. Por sua vez, o bode para Azazel produz a expiação punitiva carregando para fora do acampamento o pecado e a impureza. Assim, a natureza paradoxal desse dia atesta para a íntima relação entre juízo e salvação. Dentro do judaísmo, essa compreensão também parece clara, pois “em seu entendimento o Yom Kippur (Dia da Expição), tradicionalmente conhecido como o Dia do Juízo, é de fato o Dia da Salvação”. (MOSKALA, 2011, p. 43).

Além disso, é do santuário que Deus julga as nações que ameaçam

Israel. Dali partiam as ordens para avançar em juízo contra os inimigos da aliança, principalmente no contexto do pentateuco. Num sentido cósmico, de acordo com Daniel 7 e 8, é do juízo realizado no santuário celestial que a feliz sentença emana: “O reino e o domínio, e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo do Altíssimo. O seu reino será um reino eterno, e todos os domínios o servirão e lhe obedecerão e lhe obedecerão” (Dn 7:27). Aqui, finalmente, os filhos de Deus estão salvos, libertos das mãos ferozes de seus inimigos, justificados de seus pecados e vindicados diante do universo. Aliás, aqui o próprio Deus é vindicado. Sua justiça é estabelecida, confirmada e executada. Através de sua obra no santuário, Deus mostra que é tão justo quanto amoroso, e tão santo quanto misericordioso. Por meio dela, juízo e salvação não são lados opostos do plano divino, mas aspectos necessários sem os quais ele se torna impossível.

O presente número da Revista *Hermenêutica* tem a satisfação de contribuir para o debate em torno do santuário como lugar de salvação e juízo, como o centro de atuação divina em favor da humanidade. No primeiro artigo, intitulado “*Heavenly Sanctuary in Rabbinic Literature*”, os autores exploram o conceito de templo celestial na literatura rabínica. Segundo seu estudo, diversas referências nas fontes rabínicas clássicas indicam que o templo no céu apresenta uma realidade concreta, e não abstrata. Comentaristas modernos concordam com o fato de que, na mente judaica, o santuário terrestre foi construído de acordo com o padrão do santuário celestial.

Por sua vez o tema do juízo é tratado no artigo seguinte “O aspecto investigativo do juízo divino”. Nele os autores buscam explorar a concepção de Asafe sobre o processo judicial divino em todos os seus aspectos. No caso específico do Salmo 50, constatou-se o aspecto investigativo desse processo judicial. Uma interessante amostra de um estudo tipológico é oferecido no terceiro artigo, intitulado “*Sombras y realidades: el ungimiento de Aarón,*

sus hijos y el santuario y su cumplimiento en el Nuevo Testamento”. Nele, o autor estuda a relação entre a cerimônia da unção de Arão, seus filhos e o santuário com o batismo de Jesus e a inauguração de seu ministério sumo sacerdotal.

O artigo seguinte oferece uma breve incursão pela simbologia apocalíptica e sua relação com o juízo investigativo, em particular no capítulo 17 de Apocalipse. O artigo “O oitavo império: novas hipóteses para os símbolos de Ap 17” analisa os símbolos proféticos de Ap 17 com o objetivo de explorar as relações entre a besta escarlate, a primeira besta de Ap 13 e o dragão de Ap 12. Em seu contexto imediato, o texto de Ap 17 é considerado como uma espécie de juízo de investigação seguido da execução de sentença sobre a meretriz (Ap 18).

Os últimos dois artigos lidam com questões de ordem mais prática. Assim, confirmando o viés mais eclético e interdisciplinar da Revista Hermenêutica. No penúltimo artigo, intitulado “Evangelização contínua: uma discussão histórica, teológica e implicações”, o autor busca mostrar o histórico debate sobre o que é igreja, apresentando a discussão de teóricos sobre o papel da igreja, e, ao mesmo tempo, discutindo o relacionamento entre igreja e missão. Por fim, no artigo “Uma breve análise da laicidade brasileira”, o autor buscou entender a origem da laicidade. Depois, foram estudados os dois principais modelos de laicidade, a saber, o francês e o estadunidense, explorando suas semelhanças e diferenças. A partir desta compreensão, foi iniciada uma pesquisa na história da laicidade brasileira e como esta foi influenciada por cada um dos dois modelos estudados anteriormente.

Com esse presente número da Revista Hermenêutica, espera-se contribuir para a reflexão teológica no contexto latino-americano. Em particular, o objetivo é levar cada leitor a uma compreensão mais adequada da salvação operada por meio do juízo divino no contexto do santuário

celestial. E por que não motivar cada leitor a pedir como Davi: “Julga-me segundo a tua justiça, ó Senhor Deus meu”? (Sl 35:24).

Jônatas de Mattos Leal
Professor de Antigo Testamento - SALT/IAENE

MOSKALA, Jiri. **The Gospel According to God's Judgement:** Judgement as salvation. *Journal of the Adventist Theological Society*, n. 22, v.1, 2011 p.28-49.

Heavenly Sanctuary In Rabbinic Literature

O santuário celestial na literatura rabínica

Alexander Bolotnikov¹

Leonardo Nunes²

ABSTRACT

Several refernces in classical Rabbinic sources indicate that the temple in heaven presents a concrete, not an abstract reality. Modern commentators agree to the fact that in the Jewish mind the earthly sanctuary was built in accordance with the pattern of the Heavenly one.

KEYWORDS: HEAVENLY SANCTUARY; CLASSICAL RABBINIC JUDAISM; PATTERN; REALITY

RESUMO

Diversas referências nas fontes rabínicas clássicas indicam que o templo no céu apresenta uma realidade concreta, e não abstrata. Comentaristas modernos concordam com o fato de que, na mente judaica, o santuário terrestre foi construído de acordo com o padrão do santuário celestial.

PALAVRAS-CHAVES: SANTUÁRIO CELESTIAL; JUDAÍSMO RABÍNICO CLÁSSICO; PADRÃO; REALIDADE.

1 Director of the Shalom learning Center North American Division.

2 Phd Student, Andrews University Theological Seminary.

INTRODUCTION

The nature of the Sanctuary represents a major fundamental issue that separates Seventh-day Adventist theology from the mainstream of Christianity. The structural similarity between the Eastern orthodox cathedral and Jerusalem Temple is emphasized as a proof of the church's representation of Jerusalem on this earth.³ Many cathedrals in the western tradition follow the same pattern of thinking in their design. For example, the famous cathedral in Worms, Germany has a literal replica of the Arc of the Covenant in its sanctuary. In fact, even in the protestant culture the worship hall is traditionally called a sanctuary. This is why acknowledgement of the existence of the heavenly sanctuary is a problem for many Christian scholars because it goes against the traditional values of the main stream Christianity. And for this reason many modern scholars prefer to use platonic approach in their interpretation of the book of Hebrews 9.

In the study of the heavenly Sanctuary/Temple motif in the book of Hebrews it is possible to perceive a variety of opinions. On the one hand, some critical-historical scholars tend so see a connection between Hebrews' description of the heavenly Sanctuary/Temple and the philosophical thought of the Judaism of the Greek-speaking Diaspora represented by Philo of Alexandria.⁴ For Harold W. Attridge, although "there is no single strand of

³ Sf. Alexander Men, *Tainstvo I obraz* (Russian)

⁴ E.g. James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (Edinburgh,: T. & T. Clark, 1924); Ernst Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk; Eine Untersuchung Zum Hebräerbrief*, 4th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961); Erich Grässer, "Der Glaube Im Hebräerbrief" (Habilitationsschrift, N. G. Elwert, 1965); Franz Joseph Schierse, *The Epistle to the Hebrews*, trans., Benen Fahy (London: Burns & Oates, 1969); Gerd Theissen, *Untersuchungen Zum Hebräerbrief*, Studien Zum Neuen Testament, vol. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969); Ceslas Spicq, *L'épître Aux Hébreux*, 2 vols., Sources Bibliques (Paris: J. Gabalda, 1977); Jean Héring, *The Epistle to the Hebrews* (London: Epworth, 1970); Lala Kalyan Kumar Dey, *Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* (Missoula, MT: Soc of Bib Lit-Scholar's Pr, 1975); Jean Daniélou, "La Symbolique Du Temple de Jerusalem Chez Philon Et Josephé," in *Le Symbolisme Cosmique*

Judaism that provides a clear and simple matrix within which to understand the thought of our author or his text,”⁵ throughout his commentary he regularly indicates, “there are undeniable parallels that suggest that Philo and our author are indebted to similar traditions of Greek-speaking and thinking Judaism.”⁶

The Greek-speaking and thinking Judaism, or Hellenistic Judaism, is the combination of both Greek thought and the needs of Jewish interpretive praxis,⁷ the effort to harmonize the Holy Scriptures with Greek philosophy.⁸ From this combination emerges the allegorical method developed by Philo of Alexandria, which he draws especially from Platonic/Pythagorean and Stoic philosophy, showing obvious kinship with Middle Platonism.⁹ Therefore, when Attridge refers to the correspondence of the earthly and heavenly Sanctuary/Temple in the book of Hebrews, he uses the word “allegory.” He says that Philo “understands this correspondence within the framework of his Platonic metaphysics;”¹⁰ and, even though “the correspondence between earthly and ‘heavenly’ sanctuaries in Hebrews does not appear to be as complex as it is in Philo... yet there are significant parallels between Philo and Hebrews in the structure of their treatment, parallels that point to their common Hellenistic Jewish background.”¹¹ For him, the language and the function of the earthly-heavenly dichotomy are strikingly similar in both Philo and Hebrews. What is most transcendent is also most real in

Des Monuments Religieux, Orientale Roma XIV (Roma: Is. M.E.O., 1957).

5 Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ed. Helmut Koester, Hermeneia - a Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989), 29.

6 Ibid. Attridge makes 722 references to the name of Philo in his commentary.

7 Werner G. Jeanrond, “History of Biblical Hermeneutics,” in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 436.

8 Hans Dieter Betz, “Hellenism,” in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 129.

9 Peder Borgen, “Philo of Alexandria,” in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996), 342.

10 Attridge, 223.

11 Ibid., 223-224.

a psychological and moral sense. Ascrollary, the interior reality that the heavenly Sanctuary/Temple symbolizes is not a principle or virtue generally available to humankind, but a relationship made possible by Christ.¹² That is, the heavenly Sanctuary/Temple has a spiritualized sense.

On the other hand, other scholars support a much more literal interpretation for the Sanctuary/Temple in their tentative of safeguarding the objectivity of Christ's work there.¹³ For William Johnsson "it is becoming more and more clear that many Jewish groups believed in a realistic heavenly sanctuary and liturgy."¹⁴ In this context, rabbinic literature is a valuable source in order to grasp Jewish mindset of early Christian era and, therefore, a closer view of the Judeo-Christian, otherwise called apostolic theology.

SCOPE OF THE RESEARCH

Dealing with the Rabbinic Literature One must be aware about the historical period when the main rabbinic documents were composed. Many historians define as the era that began after the destruction of the Temple in 70 CE as a period of Rabbinic Judaism¹⁵. In its first half from

12 Ibid., 222-224. For a wider explanation about Philo and the Sanctuary/Temple, see: Stuart Dunbar Robertson, *The Account of the Ancient Israelite Tabernacle and First Priesthood in the "Jewish Antiquities" of Flavius Josephus* (Ann Arbor, MI: Bell and Howell, 1992), 238-277.

13 E.g. *Issues in the Book of Hebrews*, ed. Frank B. Holbrook, Daniel & Revelation Committee Series, vol. 4 (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1989); William G. Johnsson, "Defilement and Purgation in the Book of Hebrews" (Vanderbilt University, 1973); R. Williamson, "Platonism and Hebrews," *Scottish Journal of Theology* 16, no. 4 (1963); Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, *Geschichte Des Hellenistischen Judentums*, vol. 4 (Leiden: E J Brill, 1970); Allan J. McNicol, "The Relationship of the Image of the Highest Angel to the High Priest Concept in Hebrews" (Vanderbilt University, 1974).

14 William G. Johnsson, "The Heavenly Sanctuary - Figurative or Real?," in *Issues in the Book of Hebrews*, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Inst, 1989), 50.

15 Sf. Stephen Whylen, *Settings of Silver: an Introduction to Judaism* (New York:

2nd to 7th centuries the major Rabbinic documents such as Mishnah, Tosefta, Midrashim and both Talmuds were composed.¹⁶

When studying the issue of the Heavenly Temple in Rabbinic literature it is important to be aware about the two trends in the development of Rabbinic Judaism, classical and mystical. First documents of the mystical trend are believed to have appeared in the 6th-8th centuries.¹⁷ Among the first documents of the early Jewish mysticism of that period the *Heikhalot* literature occupies significant place. According to Sholem *Heikhalot* mystics clearly represents a Jewish spin of the Neo-Platonist philosophy. Most of the *heikhalot* works did not survive but they are heavily quoted in the document called *Sefer Yetzira*¹⁸. While the Hebrew word *heikhal* means temple and is used in the Hebrew Bible to designate the Heavenly Temple¹⁹, the *heikhalot* in Jewish mysticism are used to designate a mile posts on the way of the soul towards the Throne of Almighty.

The study of all aspects and details of the Heavenly Sanctuary in Jewish Mystical literature is beyond the scope of this presentation, whereas the discussion of the Celestial Temple in the classical rabbinic documents will be in the focus of our investigation. The research on this subject has been scarce over the years. The most detailed investigation of this subject was done by Avigdor Aftovitzer in the 30th.²⁰ However, in this

Paulist Press, 1989), 3-12.

16 Sf. H. L. Strack and G. Sternberger, *Introduction to the Talmud and Mishrash* (T&T Clark, 1991); also Jacob Neusner, *Introduction to the Rabbinic Literature* (Doubleday, 1994). Neusner particularly defines 'a canon of the Judaism of the Dual Torah' to which many documents such as Targumim and Pseudo-Apocripha are not included. While the discussion on the full definition of the canon of Dual Torah is beyond the scope of this presentation, we will note that in our paper we will follow this definition and will not.

17 Gershom Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Schocken Books, 1974).

18 The new academic translation of this document just came out by Hershy Worch *Sefer Yetzirah: chronicles of desire: new Hebrew/English translation & commentary*. (University Press of America, 2010).

19 For example, Ps. 18:6. HALOT.

20 Avigdor Aftovitzer, "BEIT HA MIQDASH SHEL LEMAALAH AL PE HAA-GADAH," *Tarbotz*, 1930: 139-53.

article Aftovitzer presents the *aggadot*²¹ about the heavenly Temple found in both classical and mystical rabbinic sources. The other helpful research on the subject of Heavenly Sanctuary was done by Luis Ginzberg²² in the 60th where he gives brief overview of many classical rabbinic sources that mention and discuss the Sanctuary in Heaven. Among over 30 different occurrences mentioned by Ginzberg three deserve special consideration and analysis. They are found in the Homiletical *Mishrashim*²³: *Tankhumah Yilamdeynu*²⁴ and *Bamidbar Rabbah*²⁵. Even though it is assumed by a number of scholars that these *midrashim* have been compiled in IVth century CE²⁶, the citations found there can be traced to the earlier sources and traditions that reach to the first century.

TANKHUMAH NASOH 11

This homily from the Midrash *Tanhumah* is a part of the exposition of the text from the Book of Numbers 7:1 which a part of the *Parashat Nahoh* (Num 4:21 – 7:89). The text ויהי ביום כלות מצה מצה refers to the finishing of the sanctuary by Moses, to which *Tanhumah* presents a following homily that will be cited partially. Teach us our Rabbi: how many things preceded Creation? Thus did our Rabbis taught us: Seven things were created before the world was created, they are: the Throne of Glory, the torah, the Temple,

21 *Aggadah* (from hifil stem of the Heb. root NGD, tell) is a genre of rabbinic literature that deals with the exposition and interpretation of the Scripture.

22 Luis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. III, 6 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1968).

23 Homiletical or *Aggadic Midrashim* are present the compilations of rabbinic homilies that that expound on Scripture through a special exegetical methods called *d'rush* (seeking, searching, exploring).

24 *Tanhumah Yilamdeynu* is a collection of the homilies that expound on the weekly Torah portions read in the synagogues in accordance with the annual cycle of the Torah reading. NT reference to the existence of such a cycle can be found in Acts 13:15.

25 *Bamidbar Rabbah* is a part of the collection of *Mishrashim* called *Midrash Rabbah*. It presents a homiletical commentary on the selected portions verses from the weekly Torah portions found in the book of Numbers.

26 Sf. Strack & Sternberger.

the Patriarchs, Israel and the Name of the Messiah.

A tradition presented in this homily occurs in many other *midrashim*. This is a part of traditional *d^erash* – type exegetical exercise to determine what was created (i. e. conceived²⁷), planned before the heaven and earth were made.²⁸ In the next paragraph *Tanhumah* is going to present a proof text for each of the seven things that the Sages think were planned before creation. Particularly in regards to the Temple, they present the following reasoning. “As to the Temple, it is stated כבוד מרום מראצונו נקום מרצונו (Jer 17:12).” The Throne of Glory is high from the beginning, the place (i. e. foundation) of our sanctuary. In other words, the statement מראצונו gives to the Rabbis the right to interpret this text in a way that the throne of God existed forever, which is obvious. However, in addition to this, Sages clearly see the parallelism in this verse between the phrase מרום מראצונו כבוד, and מקום מרצונו. This means that Divine Throne that is definitely in heaven above and definitely preexists creation. The parallel phrase ‘place of our sanctuary’ definitely indicates that the sanctuary is the place where the Thone of God is located and therefore since the throne is above and preexists creation, the sanctuary should be also. In other words the passage in *Tankhumah* definitely speaks about the Temple in heaven²⁹.

The homily in *Tanchumah Nasoh* 11 continues to elaborate on the vers from Jeremiah.

Come and see, then the Holy One Blessed be He told Moses to tell Israel to make for him a Sanctuary (mishkan), He told

²⁷ This is a commentary of S. Cassel in Abraham Davis, ed., *The Metsidah Midrash Tanchumah*, ed. Avraham Davis, trans. Reb S. Cassel, Vol. Bamidbar I (Monsey: Eastern Books Press, 2005). Sf . next comment.

²⁸ The similar trend of thinking occurs in the NT “Lamb slain from the foundation of the world” Rev 13:8.

²⁹ While S. Cassel in his comment on the *Tanchuma*’s statement ‘shevah d^evarim nubr’u ‘d shelo nibra haolam’ (seven things were created befor the world was created) may be correct in regards to Israel Patriarchs, and Repentance, we believe that this statement in regards the Throne of Glory and the Sanctuary, as well as the Torah and the Name of the Messiah, should be take literally.

Moses 'Moses, behold My Sanctuary is already built up above (bema'alah) as it is stated 'The throne of Glory is high from the beginning' and the Temple (heikhal) is built there, as it is stated 'but the Lord is in His Holy Temple (heikhal), let all the world be silent before him'. (Hab. 2:20). And the Throne of Glory is built there as it is stated 'The Lord established His Throne in Heaven' (Ps. 103:19 and similarly Isaiah said 'I saw My Lord sitting on the throne high and lofty and the edges of his garment filled the Temple'. But for the sake of My love for you I am leaving the Temple of above (Beit ha-Miqdash haelyon) and I am descending to dwell among the sons of Israel, as it is written 'They shall make a Sanctuary for me, so that I may dwell among them" (Ex. 25:8).

This section of *Tanchumah* is self – explanatory. It indicates that in classical Rabbinic Judaism there is a clear association between the Sanctuary that Moses built and the Sanctuary in Heaven that existed before the world was created.

BAMIDBAR RABBAH 15:9

This short homily found in Midrash Rabbah to the book of Numbers represents a *petokhtah*, a short sermonette where a preacher teakes a verse from the *ketubim* (Writings) and ties it together with the pericope text. The pericope text of this petikhtah is taken from the book of Numbers 8:2 . הנרות . מול פני המנורה (When you light the candles in front of the menorah shell give light seven lamps). The expression מול פני המנורה presents a difficulty for the Sages. They do not understand the function of this prepositional phrase מול פני and thus seek (d^erash) for its meaning. The sermonette appears to present one of the explanations of this syntactical phenomena.

srael said 'O send Your light and Your truth; let them lead me' (Ps 63:3). Great is the light of the Holy One Blessed be He! The sun and the moon light up the world. But whence do they derive their radiance? They snatch a few sparks pf the celestial light, as it is stated 'The sun and the moon...

at the light of Your arrows as they go, at the shining of Your glittering spear' (Hab. 3:1). 'Transcendent is the light on high, for only a hundredth part of it was given to all mankind as it says 'He knows what (mah) is the darkness' (Dan 11:22). Therefore 'I have made the sun and the moon theyt they shall give you light, as it is stated 'and God set them in the firmament of the heaven to give light' (Gen 1:17). 'The seven lamps shall give light in front of the menorah' (Num 8:2). It is said 'In the light of king's countenance is life' (Prov. 16:15) R. Jacob the son of R. Yose noted 'the light from heaven was withheld from the wicked and given to Israel, seing that the Holy One Blessed be He was constrained to dwell with mortals in the light of the menorah, since he said to them. 'The seven lamps whould give the light in front of the menorah. This homily provides a typical example of Rabbinic Midrashic exegesis. The key verse in this homiletical reasoning is taken form Dan 11:22 and the work mah 'what' is midrashized with the word meah 'hundred'. Because the text of Dan. 11 looks obscure to the Rabbis they take the verses from this chapter for the word play and draw the implications out of that. In this case the implication is that the seven-candle menoreh in the temple has in front of it seven lamps that represent the lights of the heavenly abode. In his comments on this passage of Bamidbar Rabah Ginzberg cites the parallel passages from the other rabbinic sources that talk about the Temple menorah lit straight form the Heavenly Sanctuary.³⁰

TANKHUMAH NASOH 18

The following passage another homily that expounds on the verse from Numbers 7:1 mentioned above. Now the question is asked to the last words of the biblical text ויהי כיום כלות משה להקים את המשכן. Rabbis do not understand the role of the direct object marker ta. The homily attempts to resolve this difficulty. Rabbi Shimon said 'At the time when the Holy One Blessed be He told Israel to Make the Sanctuary, he hinted that the angels too should make a Sanctuary in heaven. As it is stated ' when moses finished erecting (ta) the Sanctuary. The Torah usually does not use the word *et* in

³⁰ The pattern, fashioned of fire, for the ark, the table and the candlestick came down from heaven to Moses, that he might make these vessels for the sanctuary. Sf. Ginzberg, vol. 6, 65, note 338.

this case. What does the Scripture teach here when it uses *et*? This means that it alludes to the Heavenly Sanctuary.

While this homily does not explain why the direct object marker alludes to the heavenly Sanctuary, the next homily clarifies the matter. *Tanchumah Nasoh* 19 equates the construction of the sanctuary with creation of the world. An quotes Gen 1:1 where it says

‘*et ha-shamayim ve-et ha-aretz*’ in other words in the mind of the rabbis the occurrence of the direct object marker in the phrase heaven and earth must hint to the fact that when Moses completed the Sanctuary (*et ha-mishkan*) on earth, the Sanctuary in heaven must have also been completed at some point³¹.

CONCLUSION

The passages from the *Midrashim* cited in this presentation represent only small portion of the rabbinic text that explicitly talk about the existence of the Sanctuary in Heaven, whose replica was built on earth by Moses and later by Solomon. The theme of the heavenly Sanctuary also appears in the later Medieval Compilations of *Midrashim*. Ginzberg particularly cites *Beth Ha-Midrash* medieval compilation of different Scriptural commentaries that talks about Michael as the High Priest of the Heavenly Sanctuary. All these references indicate that in classical Rabbinic sources unlike the Mystical ones the Temple in Heaven presents a concrete, not the abstract reality. Based on this many modern commentators³² agree to the

31 It may appear from this text that *Tanchumah* implies that the Heavenly Sanctuary was completed at the same time with the Earthly one, which contradicts the conclusion the homily in *Tanchumah Nasoh* 11. This is not the case. In rabbinic literature apparent anachronisms are very typical. Many researchers in this subject conclude that Rabbinic Hebrew lacks the sense of time. Because of this many such statements appear anachronistic. On the other hand, Ginzberg notes that in later medieval *midrashim* the idea that the Temple was built in heaven in place of the destroyed Jerusalem temple became popular.

32 Commenting on the text in Amos 9:6 **מַעֲלֵהוּ בַשָּׁמַיִם הַבּוֹנֵה בְּיָמָיו** (The One who builds

fact that in the Jewish mind the earthly sanctuary was built in accordance with the pattern of the Heavenly one.

BIBLIOGRAPHY

ALLAN, J. McNicol. **The Relationship of the Image of the Highest Angel to the High Priest Concept in Hebrews.** Vanderbilt University, 1974.

AVIGDOR, Agtovitzer. **BEIT HAMIQDASH SHELEMAALAH AL PE HAAGADAH.** Tarbotz, 1930.

CESLAS, Spicq. **L'épître Aux Hébreux.** 2 vols., Sources Bibliques. Paris: J. Gabalda, 1977.

E.G. **Issues in the Book of Hebrews: Daniel & Revelation** Committee Series, vol. 4. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1989.

E.G. JAMES, Moffatt. **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews:** International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh,: T. & T. Clark, 1924.

ERICH, Grässer. **Der Glaube Im Hebräerbrief.** Habilitationsschrift. N. G. Elwert, 1965.

ERNST, Käsemann. **Das Wandernde Gottesvolk; Eine Untersuchung Zum Hebräerbrief.** 4th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

FRANZ, Joseph Schierse. **The Epistle to the Hebrews.** London: Burns & Oates, 1969.

His upper chambers in the heavens) David Noel Freedman points to the that the earthly Temple is build after the pattern of the Heavenly Sanctuary. Sf.

GERSHOM, Sholem. **Major Trends in Jewish Mysticism**. Schocken Books, 1974.

GERD, Theissen. **Untersuchungen Zum Hebräerbrief Studien Zum Neuen Testament**. vol. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969.

HANS, Dieter Betz. **Hellenism**. in **The Anchor Bible Dictionary**, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1996.

HAROLD, W. Attridge. **The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989.

HERSHY, Worch. **Sefer Yetzirah chronicles of desire: new Hebrew/ English translation & commentary**. University Press of America, 2010.

JACOB, Neusner. **Introduction to the Rabbinic Literature**. Doubleday, 1994.

JEAN Daniélou. **La Symbolique Du Temple de Jerusalem Chez Philon Et Josephe in Le Symbolisme Cosmique Des Monuments Religieux**. Orientale Roma Xiv. Roma: Is. M.E.O., 1957.

JEAN, Héring. **The Epistle to the Hebrews**. London: Epworth, 1970.

KUMAR, Dey. **Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews**. Missoula, MT: Soc of Bib Lit-Scholar's Pr, 1975.

LALA, Kalyan Kumar Dey. **Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews**. Missoula, MT: Soc of Bib Lit-Scholar's Pr, 1975.

LUIS, Ginzberg. **The Legends of the Jews**. Vol. III, 6 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1968.

PEDER. Borgen. **Philo of Alexandria in The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1996.

R. WILLIAMSON, **Platonism and Hebrews**. **Scottish Journal of Theology** 16. no. 4. 1963.

RONALD, Williamson. **Philo and the Epistle to the Hebrews**. *Geschichte Des Hellenistischen Judentums*, vol. 4. Leiden: E J Brill, 1970.

SF. H. L. STRACK and G. STERMBERGER. **Introduction to the Talmud and Mishrash**. T&T Clark, 1991

SF. STEPHEN, Whylen. **Settings of Silver: an Introduction to Judaism**. New York: Paulist Press, 1989.

STUART, Dunbar Robertson. **The Account of the Ancient Israelite Tabernacle and First Priesthood in the “Jewish Antiquities” of Flavius Josephus**. Ann Arbor, MI: Bell and Howell, 1992.

WERNER, G. Jeanrond. **History of Biblical Hermeneutics in The Anchor Bible Dictionary**. ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1996.

WILLIAM, G. Johnsson. **The Heavenly Sanctuary - Figurative or Real? In Issues in the Book of Hebrews**. MD: Biblical Research Inst, 1989.

WILLIAM, G. Johnsson. **Defilement and Purgation in the Book of Hebrews**. Vanderbilt University, 1973.

O Aspecto Investigativo do Julgamento Divino:

Uma Análise teológica da Concepção de Asafe sobre os Juízos de YHWH Conforme o Salmo 50

**The investigative aspect of god's judgement:
A theological analysis of asaph's concept about the judgment of
YHWH according to the Psalm 50**

*Ailton Artur da Silva Ribeiro¹
Joaquim Azevedo Neto²*

RESUMO

Os salmos de Asafe, situados dentro do livro III (73 a 83) do saltério hebraico, incluindo o Salmo 50 que está fora dessa coleção, estão intimamente relacionados com o tema do santuário e do juízo divino. O presente trabalho objetivou explorar a concepção de Asafe sobre o processo judicial divino em todos os seus aspectos. No caso específico do Salmo 50, constatou-se o aspecto investigativo desse processo judicial, na qual testemunhas são ouvidas, um pleito judicial é convocado, acontece a acusação e tem com resultados a condenação do ímpio e a salvação do justo. Embora, seja claro que o salmista não visa indicar uma situação escatológica desse aspecto do juízo divino, o presente trabalho concluiu que esse aspecto investigativo do processo judicial de YHWH, que visa a erradicação final do mal, está presente tanto nas dimensões clássicas quanto escatológicas do juízo de YHWH.

1 Bacharel e em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; Mestrando em letras pela Universidade Federal de Rondônia UNIR.

2 Bacharel em Teologia pelo UNASP-1988; Mestre em Línguas Bíblicas pela Andrews University; Doutor em Antigo Testamento pela Andrews University; Professor de Antigo Testamento na Southwestern Adventist University, Keene, Texas.

PALAVRAS CHAVE: SALMO 50; SALMOS DE ASAF; JULGAMENTO; JUÍZO INVESTIGATIVO.

ABSTRACT

The Asaph's Psalms, part of the third book of the Hebrew Psalter (73 – 83), including the Psalm 50, which is outside of this collection, are closely related with the sanctuary and judgment motifs. The present research aimed to explore the Asaph's conception about God's judgment process in all its aspects. In the specific case of the Psalm 50, we verified the investigative aspect of this judgment process, in which, are present witnesses, a judicial court is gathered, there are accusations, and the result of this process is the condemnation to the wicked and salvation to the just. While it is obvious that the psalmist doesn't express in this psalm an eschatological situation of this God's judgment aspect, the present research concluded that this aspect, which aims the final eradication of the evil and impious, it is present in both classical and eschatological dimensions of God's judicial activity.

KEY WORDS: PSALM 50; ASAPH'S PSALMS; JUDGMENT; INVESTIGATIVE-JUDGMENT.

INTRODUÇÃO

O tema do juízo está presente em todas as subdivisões da Bíblia. No Pentateuco, encontramos os simbolismos usados no santuário - o peitoral do Juízo, a arca da aliança, o dia da expiação, o bode Azazel etc. (Ex 28; Lev 16), sendo todas essas expressões de diversos aspectos que compõem o julgamento de YHWH. Nos livros históricos, encontramos as narrativas sobre a maneira como Deus executou os seus juízos sobre os povos vizinhos de Israel através dos juizes que governaram sobre o povo; posteriormente pelas mãos dos reis e, em algumas cenas do AT, pelas mãos de seus profetas e sacerdotes (I Reis 18).

Os livros proféticos, por sua vez, anunciaram os juízos vindouros sobre o povo de Deus (cativo babilônico – Is 39); a ira de Deus contra as nações vizinhas que castigaram o seu povo e o induziram à prevaricação com os seus deuses e cultos idólatras (Is 10-23); as restaurações do seu povo

em suas adversidades (Is 45); a promessas futuras de um Israel eterno numa terra prometida eterna (Is 65.17); promessas de posse eterno de um reino eterno (Dn 7.18 e 26); e outros aspectos universais escatológicos como o milênio final e a destruição do mal e seu originador (Jr 4.23-26).

Os livros poéticos, do mesmo modo, retiram do cotidiano hebraico, através de cânticos, composições poéticas, lamentações etc. As lembranças do que Deus fez ao seu povo no passado, a certeza de que ele intervém no presente e a expectativa e fé de que Ele mantém seguro em suas mãos o futuro. Nesse contexto, destaca-se principalmente o livro de salmos, por se tratar de um compêndio de hinos e poesias compostos para a adoração diária do povo e para situações específicas situadas dentro do cotidiano da religiosidade hebraica.

Além de ser um clamor para que Deus intervenha com uma vindicação em favor de seu povo e contra os seus inimigos, os juízos de Deus nos salmos são a garantia de que o justo triunfará afinal, e que seu galardão está garantido nas mãos de seu legislador. Igualmente, são recompensas por um viver íntegro e reconhecimento de que vale a pena viver uma vida de obediência perante Deus, ainda que, por isso, o justo passe por algumas situações de perseguições ou provações.

O presente trabalho propõe-se a estudar a relação dessas duas referências ao juízo divino, descrição e reivindicação dos juízos de YHWH dentro do Salmo 50. Ao longe dessa pesquisa, constatou-se que o objetivo do salmista ao compor o Salmo 50 não era meramente descrever uma realidade, mas vindicar alguma intervenção divina sobre tal realidade. Pois, ao mesmo tempo em que o salmista expressa a sua dor, ele extrai o seu desejo, a sua vindicação e expectativa por uma eventual intervenção divina, através de seus juízos (MITCHELL, 1997). Não diferente do restante dos salmos de Asafe (RIBEIRO, 2014), enquadrado dentro do livro III do Saltério Hebraico, o Salmo 50, de certo modo, assim como os demais salmos de Asafe, mostra que quer na vindicação ou na descrição,

todos esses salmos estão ligados ao tema do julgamento divino (RUSSEL, 2007). Visa também analisar as figuras e referências que o Salmista Asafe usa para se referir ao processo judicial divino em sua obra de reivindicação de seu povo, o processo pelo qual Deus estabelecerá, conduzirá e concluirá o seu julgamento e os possíveis resultados desse julgamento analisados na concepção de Asafe e, na medida do possível, verificar, dentro do Salmo 50, de que forma suas convicções refletem a concepção hebraica sobre o processo judicial divino.

Estudar o referido tema nos escritos de Asafe, um dos principais salmistas, cujas composições preenchem boa parte do terceiro livro do saltério hebraico, torna-se bem mais pertinente para a compreensão da concepção judaica sobre os juízos de Deus, principalmente em sua vertente escatológica, tendo em conta que os Salmos expressam através de poemas e cânticos suas experiências, vivências e aspirações em relação à atuação de Deus no passado, presente e futuro respectivamente.

Para a compreensão da concepção do processo judicial divino do salmista Asafe, conforme o Salmo 50, exploraremos os seguintes tópicos: 1) análise literária-gramatical; 2) análise teológica; 3) identificação dos elementos alusivos ao tema do juízo; 4) descrição do juízo; 5) natureza do juízo; 6) alvo do juízo; 7) ocasião do juízo; 8) resultados do juízo e 9) conclusões. Esses tópicos estão baseados nas sistematizações feitas por Hasel (1984) Day (2006) e Alves (2008).

A IMPORTÂNCIA DOS SALMOS NA RELIGIOSIDADE HEBRAICA

A música sempre acompanhou o povo de Deus em seu cotidiano ao longo da história: no relato da criação (Jó 38.7); em batalhas (2Cr 20.22; 1Sm 18.6); para memórias e tradições (Jz 11.40); em adoração e recepção da divindade (2Cr 5.13); em comemorações e inaugurações (Ez 31.11-12);

perante provações e perseguições (At 16.25); para louvor e convocação de adoração (Sl 98; 149); e para demonstração de esperança e fé no livramento de YHWH contra os ímpios (Sl 34.17).

Como diz Freedman (1996, p. 522) “os Salmos, como livro do povo, têm sido especialmente valorizados tanto pelo seu uso na adoração pública como na devoção individual entre judeus e cristãos”. Além do mais, estes cânticos retratam a majestade, o caráter, a força, a graça e a aliança de Deus com seu povo. Tais elementos são partes importantes da cultura e das instituições de Israel, pois “as imagens concretas e as expressões profundas presentes no livro de salmos formam uma rocha de fé e adoração para o povo Deus”. (MYERS, 1987, p. 860).

Os salmos desempenhavam um papel tão importante no seu cotidiano religioso, que embora não houvesse um exemplar da Torá em cada casa, nas palavras de Lasor (2004, p. 518) “se os judeus tivessem apenas o saltério, isso seria suficiente para que tivessem uma compreensão profunda de sua fé”.

Muitos eruditos³ têm realizado estudos profundos no livro de salmos, e há um consenso geral de que na compilação dos salmos, existe uma variedade temática muito vasta relacionada a questões teológicas e litúrgicas da religião hebraica. Futato (2007, p. 11) declara que o livro de Salmos “é o livro mais frequentemente usado em todo o Antigo Testamento”. Marcado pelas características peculiares da poesia hebraica como paralelismo, estrofes, máximas, quiasmos etc., o livro de salmos representa uma fonte importante para estudos a respeito de YHWH e de suas ações na história

3 Ver, por exemplo: McCANN, JR, J. Clinton. **A Theological Introduction to the Book of Psalms**. Nashville: Abingdon Press, 1993; MITCHELL, David C. **The Message of the Psalter**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.; ROSS, Allen. P. **A Commentary on the Psalms: 1-41**: Kregel Academic & Professional, 2012.; SABOURIN, Leopold. **The Psalms**. New York: Alba House, 1970.; SCHÖKEL, Luis Alonso, and Cecília CARNITI. **Salmos I**. Translated by João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.; GUNKEL, H., and J. BEGRISH. **Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel**: Mercer University Press, 1998. Etc.

passada (BALLARINI, 1985).

De acordo com McCann Jr (1993, p. 14) “a linguagem dos salmos é parte essencial da vida diária do povo de Israel”. Além de elementos ligados à religião, teologia, escatologia e questões do cotidiano, os salmos têm uma importante participação no processo de transmissão da identidade religiosa de Israel para as gerações subsequentes. McCann (1993, p. 21) afirma que “o povo de Deus era instruído pelos salmos diariamente quando eles liam e meditavam em suas palavras na devoção pessoal”.

É importante ressaltar que embora a maioria dos salmos de Asafe esteja localizada dentro do livro III do saltério, o salmo 50 também traz o nome de Asafe⁴ e está fora do livro III (73-83). Knight (1982, p. 235), explica que “não se tem uma explicação lógica do motivo pelo qual o salmo 50 esteja isolado da ‘coleção de Asafe’ entre os salmos 73-83”. Apesar de o Salmo 50 estar fora do livro III do saltério, o mesmo segue sua lógica temática, tendo como *background* os assuntos do santuário e do juízo divino.

Assim como outros salmistas, Asafe faz bastante uso do estilo cúltico-poético hebraico para compor os seus salmos, contendo várias categorias⁵ da poesia hebraica. No caso específico de Asafe, seus salmos estão repletos de paralelismos.⁶

Uma das características especiais dos salmos de Asafe são mensagens diretas ao leitor, como se o próprio Deus entrasse em um diálogo direto com o pecador. De acordo com Knight (1982, p. 235), “na maioria dos salmos

4 Ver, SPURGEON. C. H. **Esboços Bíblicos de Salmos**. 2005.

5 “Categorias são de escritos que têm várias características em comum: hinos, lamentos, ações de graças, sabedoria etc”. (FUTATO, 2011, p. 11). Para mais informação sobre a classificação dos salmos ver: GERSTENBERGER, Erhard S. **Psalms: with an introduction to cultic poetry**. Michigan: William B. Eerdmans, 1988, p. 9-22).

6 De acordo com Drijvers (1964) o paralelismo é a característica mais importante da poesia hebraica. Paralelismo sinónimo: “que repete a mesma ideia na segunda parte do versículo, com algumas alterações; 2) Paralelismo antitético: “que tenta ilustrar uma realidade ou qualidade através da evocação do seu oposto”; e 3) Paralelismo sintético: “mais difícil de se identificar no texto. Aquele que une dois ou mais partes de um mesmo pensamento em diferentes palavras. Existem também outras formas de paralelismo menos frequentes no texto.

do Saltério, os salmistas falam sobre Deus ou falam com Deus. Mas, nos Salmos de Asafe, Deus é introduzido num discurso direto com o Homem”. Essa característica especial de Asafe pode ser outro aliado à nossa tarefa de estudar a sua concepção sobre o juízo divino, na medida em que expressa, as aspirações e respostas divinas ao clamor do seu povo.

OS SALMOS E O CONHECIMENTO TEOLÓGICO

Os salmos, sendo formas de “expressão de conceitos religiosos de grande importância” (HARMAN, 2011, p. 11), e tendo em conta que não existe expressão religiosa destituída de convicções teológicas, tradições religiosas e conhecimento acerca do Deus da respectiva crença, é coerente pensar que ao expressar suas convicções a respeito do juízo vindouro de Deus, também o salmista expressa seus conhecimentos teológicos a respeito da mesma atividade judicial. Portanto, religião e conhecimento teológico de um povo andam juntos e são totalmente indissociáveis.

Ademais, essa indissociabilidade entre Deus e a sua atividade governamental é uma premissa do juízo. Por ser um Deus justo, Ele não exerce seu reinado sem fazer justiça, e para fazer justiça Deus instaura um processo judicial ou um julgamento. Segundo Moskala (2004, p. 2), “o julgamento é uma parte integral da própria natureza de Deus. É a sua característica, uma prerrogativa divina”. Assim como não há expressão religiosa sem conhecimento teológico, também não existe um conceito lógico de Deus sem a sua justiça ou um julgamento sobre o domínio do mal.

Em outras palavras, os conceitos a respeito do juízo divino conforme expressados por Asafe em seus salmos, mas especificamente no Salmo 50, o qual será estudado no presente trabalho, mostram o seu conhecimento teológico, a repercussão do que ele acredita, o seu conhecimento através da tradição oral e dos ensinamentos da Torá, bem como de suas aspirações futuras e das esperanças de seu povo em relação à justiça divina. Nas

palavras de Raichur (2010, p. 107), Asafe é “um salmista profeta”.

A CONCEPÇÃO DE ASAFE SOBRE O JUÍZO DIVINO

Pelo fato de Asafe ser o segundo salmista com mais expressividade de composições dentro do saltério hebraico; por sua ligação com o templo de Israel, pela profundidade teológica de suas composições, bem como pela ligação que os seus salmos têm com o tema do juízo divino, julga-se pertinente o estudo de sua concepção sobre os juízos locais e escatológicos de YHWH e acredita-se que tal concepção reflete, em grande parte, o pensamento hebraico sobre o referido tema na sua totalidade, nesse caso específico, o Salmo 50, o qual expressa uma intimação que parte de YHWH, estabelecendo o seu julgamento sobre a face da terra.

O SALMO 50 E A INTIMAÇÃO DE YHWH PARA JULGAR

O Salmo 50 discorre sobre vários assuntos que estão intimamente interligados. A sua característica peculiar é distinguida principalmente pelo fato de a sua maior parte conter palavras diretas de Deus, presumivelmente oráculos divinos direcionados ao povo de Israel (CRAIGIE, 2002).

O tema do Juízo (vs. 4-6), assim como em outros salmos de Asafe, está presente. De forma especial, o assunto em análise, que está conectado ao ritual do santuário (v.8), mostra um contraste entre a conduta do adorador que se comporta como ímpio (v.16), em contraposição com o convite à verdadeira adoração por verdadeiros adoradores (vs. 14-15). Existem referências ao culto de sacrifícios oferecidos a Deus (vs. 8, 9,13, 14 e 23) em contraposição com a falta de entrega do coração (v.14).

Os elementos do culto que deveriam aproximar o pecador de Deus, por se encontrarem destituídos de entrega e sinceridade, são rebaixados a mero cerimonialismo pelo próprio Deus em seu discurso direto. Portanto,

o tema do juízo Divino no Salmo 50 aparece nesse contexto de chamado à verdadeira essência do culto ritual do AT. Ali encontramos diversos elementos alusivos à atividade judicial de YHWH.

ELEMENTOS DO JUÍZO DIVINO

Em cada salmo de Asafe, podem-se identificar elementos relacionados ao tema do juízo, ou que, de alguma forma, fazem alusão ao processo judicial divino para a erradicação do mal, em qualquer uma de suas manifestações. Esses elementos serão explorados a seguir.

SIÃO

No verso 2, o Salmo 50 inicia com a frase “desde Sião...”. Deus fala, chama e resplandece, com excelência de formosura. O termo Sião primeiramente se refere a Jerusalém, mais conhecido como monte Sião (2Rs 19.31; 1Cr 11.5), a cidade de Davi. Porém, outra conotação do termo Sião é o santuário ou o lugar onde Deus habita (Jr 26.18; Sl 20.2; Sl 76.2; Sl 132.13). Existem inúmeros outros textos em todo o AT que trazem o termo Sião como sinônimo do santuário ou do lugar da habitação de Deus.⁷ Essa Característica pode ser percebida em outras três salmos de Asafe, conforme o quadro abaixo.

Figura 2: Comparação entre os Salmos 20.2, 76.2 e 132.13.

Sl 20.2	Sl 76.2	Sl 132.13
Do seu santuário te envia o socorro, e desde Sião te sustenha	Em Salém, está o seu tabernáculo , e, em Sião , a sua morada .	Pois o Senhor escolheu a Sião , Preferiu-a por sua morada .

Fonte: Elaboração própria.

⁷ Por exemplo: Isaías 2.3; 52.8; Jeremias 26.18; 31.6; Joel 3.17-21; Miqueias 3.12; 4.2; 4.7; Zacarias 1.14; 8.3;

No Salmo 20.2, encontramos um paralelismo sinônimo entre a palavra santuário e o termo Sião. Para DeMoss (2009) Sião é usado várias vezes no AT como montanha de Jerusalém, ou o monte do Templo (2 Sm. 5.7; Sl 2.6; 76.2; Is 24.23), portanto uma referência clara ao santuário. Rogerson (1977, p. 90), no *Cambridge Bible Commentaries on the Old Testament*, defende que a base para a compreensão do Sl 20 está em 2Cr 20. Onde “o povo de Israel se congrega no templo no tempo de guerra para pedir a ajuda de Deus”. Outra cena semelhante aparece nos salmos 44 e 60. Ao clamar por socorro em tempo de guerra, o rei e o povo em geral, esperavam um juízo de Deus sobre os seus inimigos, e este juízo deveria vir do santuário, do monte Sião, a morada de Deus.

Deus habita em Jerusalém, mais especificamente no seu santuário na cidade de Davi. Ademais, de acordo com Souza (2005), existem relações de mútua correspondência entre os santuários celestial e terrestre. O clamor a Deus e o resplandecer de sua luz no v. 2, para Brown (2002, p. 86), é “a epifania de Deus que emana a partir do templo para livrar a Israel. A luz de Deus é salvífica e justa. Deus brilha desde Sião para executar justiça”. Corroborando ainda com as declarações acima, nos vs. 8 a 14, Deus condena os sacrifícios realizados no templo, destituídos de seu propósito e significado essencial. De certa forma, o juízo é pronunciado sobre aqueles que conduziam esses rituais de modo indevido, profanando, assim, o lugar de adoração e habitação de Deus, o seu santuário. Brown (2002, p. 178), declara que “no Sl 50 Deus pronuncia julgamento sobre aqueles que realizam seus sacrifícios de modo insincero e sem reverência”.

A derradeira condenação desse sistema vem no v.12 “Se eu tivesse fome, não to diria? Pois o mundo é meu e tudo que nele contém”. Brown (2002) comenta que tal expressão contraria a ideia pagã de que Deus consumia as ofertas para saciar a fome, pelo contrário, o que Ele procura na adoração do pecador está expresso nos vs. 14 e 15, “Oferece a Deus

sacrifício de ações de graças e cumpre os teus votos para com o Altíssimo; Invoca-me no dia da angústia e eu te livrarei, e tu me glorificarás”. Deus julga desde Sião – Deus julga a partir de seu santuário.

FOGO DEVORADOR

Outro elemento que aparece no salmo 50, referente à atividade judicial de Deus é o ‘fogo devorador’ e a expressão ‘grande tormenta’. O versículo 3 está organizado num paralelismo sintético, no qual se usam palavras diferentes para representar uma ação ou característica comum.

Vem o nosso Deus
Não guarda **silêncio**
Perante Ele
Arde um **fogo devorador**
Ao Seu redor
Esbraveja **grande tormenta**

Os termos ‘Deus’, o pronome pessoal ‘Ele’ e o pronome possessivo ‘Seu’ indicam a mesma personalidade daquele que vem para julgar, a pessoa de Deus. Já as expressões ‘não guarda silêncio’, ‘fogo devorador’ e ‘grande tormenta’, fazem alusão a algumas manifestações ou características que identificam essa atividade de julgamento divino. Corroborando com esse raciocínio, Shea (1999) mostra que a atividade de juízo ou julgamento de Deus no AT era geralmente acompanhada por sinais cósmicos ou sobrenaturais.

As expressões ‘tormentas’ e ‘fogo’ aparecem associadas no livro de Apocalipse em contexto do julgamento final sobre os ímpios. “Se alguém adora a besta e a sua imagem e recebe a sua marca na frente ou sobre a mão, também esse beberá do vinho da cólera de Deus, preparado, sem mistura, do

cálice da sua ira, e **será atormentado** com **fogo e enxofre**, diante dos santos anjos e na presença do Cordeiro”. (Ap 14.9-10) – [grifo acrescentado]. Para Smith (1996), luz e tormenta ou trovões são sinais evidentes de que Deus vem para um contexto de julgamento. Ele é fogo Consumidor (Dt 4.24)

DEUS É O JUIZ

Os vs. 4 a 7 apresentam os elementos que identificam Deus como o Juiz e prenunciador de julgamento sobre aqueles que profanam o seu santo templo e não reverenciam os símbolos sagrados. A identificação de Deus como o Juiz se dá por três elementos distintos expressos nas seguintes frases: 1) v. 4 – “intima os céus... e a terra para julgar o seu povo”; 2) v. 5 – “congregai os meus santos”; 3) vs. 6 e 7 “... é o próprio Deus quem julga... Eu testemunharei contra ti”.

1) **Intimação para julgar** – a frase que aparece no v. 4, intimando os céus e a terra para julgar o seu povo, vem em sequência ao v. 3, ‘vem o nosso Deus e não guarda silêncio’. Por isso, Ele vem com fogo e com tormentas. O seu julgamento é conhecido pelos habitantes do céu e da terra. Ele não acontece ocultamente. No v. 7, Deus apela para que Seu povo o escute, pois Ele começaria a falar. Ele não guarda silêncio (v. 3).

2) **Reunião dos santos** – Na sequência do verbo intimar (קָרָא – *qārā*) aparece o verbo ‘congregar’ ou ‘reunir em assembleia’ (אַסַּף – *’āsap*). O reunir os seus santos ganha um sentido de cenário de julgamento, no qual são chamadas testemunhas que presenciem o veredito. McGee (1991, p. 51) afirma que o reunir os seus santos no céu e na terra é uma garantia de que “Deus está pronto para julgar e que Ele convida testemunhas para que haja certificação de que Ele é reto e que seu julgamento é justo e imparcial”.

3) **Pronunciamento do juízo** – Quando Deus assume a frente do julgamento (v. 3), Ele intima o céu e a terra para julgar (v. 4); congrega os Seus santos (v. 5); apela ao Seu povo para que O escute (v. 6) e assume o

papel de juiz e advogado ao mesmo tempo. No v. 5 se encontra a expressão “é o próprio Deus quem julga”, em contraste com a última parte do v. 6 “eu sou Deus, o teu Deus”, mostrando que Deus entra em julgamento para condenar (os ímpios), quanto para salvar (os justos). Deus entra em julgamento não contra o seu povo, mas contra o mal que se pratica no meio dele – ou seja, contra o ímpio que está no meio de seu remanescente.

O seu julgamento vai condenar o mau e salvar do mal os sinceros de coração. Deus como juiz é sinônimo de que a justiça finalmente será feita. Tal ideia é confirmada pela frase que abre o vs. 6, “os céus anunciam a sua justiça”. É garantia para os justos, que o fato de o julgamento estar nas mãos do verdadeiro Juiz (Hb 12.23; 2Tm 4.8), a justiça verdadeira será feita, por isso os céus anunciam ‘antecipadamente’ esse feito.

DESCRIÇÃO DO JUÍZO DIVINO

Após as análises dos elementos que indicam uma atividade judicial de Deus no tópico acima, passamos a descrever de modo resumido o que seria o juízo ou julgamento divino no salmo 50.

1) A atividade judicial de Deus parte do seu santuário terrestre, de Sião (v. 2). Embora aceita-se que em qualquer atividade judicial de Deus no AT os dois santuários (terrestre/celestial) estivessem interligados (SHEA, 2007), no salmo 50, parece que a origem dessa atividade se dá no santuário terrestre, em Jerusalém. 2) Deus chama a terra e o céu a comparecerem perante esse julgamento (vs.1 e 3); 3) Pede que seus santos sejam congregados ou reunidos em assembleia (v.5); 4) Os céus anunciam ‘antecipadamente’ a sua justiça (v. 6); 5) Deus fala e testemunha contra o seu próprio povo (vs. 7); 6) Deus condena o sistema de sacrifícios sem a sua verdadeira essência (vs. 8 a 14); 7) Deus pronuncia a sua sentença sobre o ímpio e o justo (vs. 16 a 23);

NATUREZA DO JUÍZO

No texto aparecem alguns verbos que denotam o sentido de um julgamento de investigação⁸, um pleito judicial, o que alguns eruditos chamam de primeira fase das três fases⁹ escatológicas do juízo de YHWH. Um evento que mostra literalmente esse aspecto investigativo do processo judicial de YHWH era o dia da expiação hebraica, que ocorria todos os anos no décimo dia do sétimo mês.

Segundo Holbrook (2002, p. 132) “o dia da expiação, prefigurava o juízo final” e tinha todo o seu ritual “centrado no próprio santuário”. Duge (2010, p. 24) diz que “o anual dia de expiação provê outro retrato do julgamento final (Lv 16)”. Bacchiocchi (2001, p. 134), sobre a importância desse dia em Israel, diz: “No antigo Israel o dia da expiação representava a conclusão do julgamento que começara 10 dias antes, no primeiro dia

8 Julgamento que visa determinar a sentença a ser aplicada sobre o condenado. Que precede a fase de execução da sentença (executiva) determinada previamente em um pleito judicial, o qual resulta na condenação dos réus considerados culpados.

9 Alguns teólogos compreendem o juízo escatológico-divino em três fases distintas e, ao mesmo tempo, sequenciais e complementares. Segundo Duge (2010, p. 25), essas três fases são: Fase 1 - **juízo pré-advento** – no qual Deus coroa a Cristo como rei, assegura o reino aos seus santos e determina a destruição e o fim do grande conflito. Essa fase termina com o retorno de Cristo e o início do milênio. Fase 2 – **Juízo Milenial** – 1Co 6.3 – nessa fase os santos abrirão os livros e questionarão sobre a justiça de Deus na atribuição das sentenças sobre os justos e os injustos. Essa fase é concluída com o término do milênio e a terceira vinda de Jesus (Ap 20). Fase 3 – **Juízo pós-milenial** – acontece com a descida da cidade santa, a ressurreição dos ímpios e a tentativa de tomada da Nova Jerusalém. Então executará a sua sentença de destruição sobre os maus e erradicará o pecado e seus propulsores para sempre do universo. Essas três fases descritas por Duge (2010) são conhecidas por outros eruditos com a seguinte nomenclatura: Fase 1 – juízo investigativo; Fase 2 – juízo de comprovação; Fase 3 – Juízo de execução. Para melhor compreensão desse assunto veja: (SHEA, 2007; BACHIOCHI, 2003). Para Moskala (2004) esse julgamento acontece em sete fases distintas, sequenciais e complementares: 1ª) julgamento pré-cruz; 2ª) julgamento na cruz; 3ª) julgamento durante a vida do pecador; 4ª) julgamento pré-advento; 5ª) julgamento da segunda vinda de Cristo; 6ª) julgamento durante o milênio; e 7ª) o último julgamento. Apesar da classificação de Moskala (2004) divergir em partes à de Shea, Bachiochi e Duge, todos concordam nas três últimas fases escatológicas: 1) pré-advento - *investigativo*; 2) milenar – *comprovativo*; 3) pós-milênio – *executivo*.

do sétimo mês, com uma massiva orquestra de instrumentos de sopro e trombetas (festa das trombetas)”. “E no último dia o povo se preparava com jejum para aguardar o seu veredicto” final a manifestação da graça e misericórdia divinas através do perdão de seus pecados. Segundo Hasel (2000), salvação e julgamento divinos são duas ações indissociáveis. Ambos refletem a graça e a misericórdia de Deus.

Holbrook (2002, p. 144) mostra ainda que esse dia era um “dia de separação entre duas classes do povo de Deus: o verdadeiro e o falso”. O quadro a seguir mostra de forma mais clara alguns elementos presentes nos dois contextos de julgamento, em Levítico 16 e Salmo 50.

Figura 2: Comparação entre o juízo em Sl 50 e Em Lv 16

Juízo divino (Sl 50)	Dia da Expição (Lv 16)
Reunião dos santos (v.5)	Santa convocação (vs.29, 31)
Sacrifícios/ aliança (v.8)	Sacrifícios (v.6)
Santuário/Sião (v.2)	Santuário (v.3)
Deus é o Juiz (v.6)	Deus é o juiz (v.13)
Livramento (vs.15, 23)	Livramento (v.30)
Condenação (vs.21-22)	Condenação (v.16)
Salvação (v.23)	Salvação (v.30)

Fonte: Elaboração própria.

Os elementos que aparecem no quadro acima estão ligados ao cenário do julgamento tanto em Levítico 16 (dia da expiação), quanto no Salmo 50, sendo, possivelmente, uma alusão a um pleito judicial de caráter investigativo. No caso específico do Salmo 50, aparecem alguns verbos que mostram uma linguagem judicial pré-sentencial: קָרָא - vs.1 (chamar, convocar, convidar etc); אָסַף - v. 5 (reunir, congregar, juntar etc.); דוּעַ - v. 7 (testemunhar, admoestar, asseverar, chamar etc.); e הָכִי - v. 21 – no Hifil -אָרְרָא - (arguir, reprovar, repreender, julgar, decidir, determinar), (KIRST, 2004). Todos os verbos mencionados acima denotam o sentido de um

processo de apurar os fatos ou a culpa para depois atribuir-se uma sentença; em outras palavras, um julgamento de ‘investigação’ ou de análise dos fatos de modo a se elaborar uma sentença mais justa possível. No mesmo salmo, duas sentenças são possíveis: 1) condenação para o ímpio – vs. 15 e 23; e 2) salvação para os justos e fiéis – vs. 5, 6 e 23. Segundo Shea (2007), no relato do AT acontecem vários exemplos desses “julgamentos escatológicos” de Deus, quer sobre o povo de Israel quer sobre as nações estrangeiras que os rodeavam.¹⁰

Outro argumento que corrobora com essa ideia é a presença de testemunhas (vs. 4 e 5). Testemunhas do céu e da terra, os quais, para McGee (1991) são para a comprovação da equidade do julgamento divino.

Dada a presença de elementos como ponderação dos fatos (v. 7), presença de testemunhas (vs. 4-5), apresentação de argumentos de condenação dos ímpios (vs. 8-22), um apelo à reconsideração dos erros cometidos (vs. 14, 15 e 22), e livramento final e salvação dos justos (v. 23), não é coerente admitir uma ideia de um julgamento punitivo ou executivo¹¹ dentro do Salmo 50. Mas, um juízo de caráter investigativo ou um pleito judicial de apuração de sentença.

10 Juízos do tabernáculo – favoráveis e desfavoráveis ao povo de Deus, (Lv 10; Nm 11, 12, 14, 16, 17, 20 e 27); Juízos do templo celestial (1Rs 22; Sl 11, 14, 29, 53, 76, 102 e 103; Mq 1); Juízos do templo terrestre (Sl 9, 50, 60, 73 e 99; Is 6 e 18; Am 1; Jl 2 e 3; Ml 3; Ez 1-10). O relato que se encontra em Ezequiel 1 -10 é muito importante para tal compreensão. Na verdade, trata-se de uma miniatura do conceito de um pleito judicial de investigação/vindicação com os seguintes elementos: 1) a locomoção de Deus para o local onde se efetua o julgamento – caps. 1-2; 2) Análise das acusações, denúncias e transgressões do povo (Ez 2-7), idolatria, violência, orgulho, injustiça, crimes sangrentos etc. 3) A saída de Deus do santuário após a análise e tomada de decisão sobre cada caso individualmente – cap. 8; 4) A expectativa divina de vindicar os remanescentes e voltar a habitar no meio deles – cap.10; e 5) A restauração final do seu povo – caps. 40-42.

11 Última fase do julgamento divino (pós-milenar), na qual são executadas as sentenças determinadas durante as fases de investigação e comprovação.

ALVO DO JUÍZO

Embora Day (2006) coloque o salmo 50 entre os salmos nos quais juízos de Deus são direcionados contra o povo de Israel; e ainda que haja alguma lógica em seu posicionamento, algumas declarações mostram que o alvo do julgamento divino nesse salmo é bem mais específico do que parece ser. Ainda que Deus chame o seu povo (v. 1), o intime a comparecer (v. 4), e o congregue para escutar e testemunhar contra ele (vs. 5 e 7), o alvo do julgamento divino parece se centrar não no povo em geral, mas no ímpio (vs.16-22), que está no meio do povo e que pratica as coisas abomináveis diante de Deus.

Esse ponto se torna mais claro pelo fato de Deus arguir os ímpios, que: 1) aborrecem a disciplina; 2) não têm compaixão; 3) se associam com os adúlteros; 4) tramam enganos com a língua; e 5) difamam o seu irmão. Ademais, no vs. 8, Deus não reprende o povo diretamente pelos seus sacrifícios, porém, os que ofereciam sacrifícios perante ele e ao mesmo tempo viviam nessas práticas espúrias. Deus ainda ratifica “eu sou Deus, o teu Deus” (v. 7c), e ainda, “ao que prepara o seu caminho, dar-lhe-ei que veja a salvação de Deus” (v. 23). Deus segue sendo justo, e julga individualmente. Não inocenta o culpado (Nm 14.18), e sempre salvará o que se arrepende, o remanescente (Rm 9.27).

OCASIÃO DO JUÍZO

O Salmo 50 trata de um julgamento de caráter clássico, referente à circunstância espiritual em que o povo se encontrava no momento em que se escreveu esse salmo ou como um meio de advertência da maneira como Deus agiria sempre que o povo vivesse tal condição espiritual.

RESULTADOS DO JUÍZO

Os resultados desse processo judicial anunciado no salmo 50 não são claramente visíveis no texto em si, excetuando o contraste ou a diferença na sentença que será pronunciada sobre o ímpio e o justo, sobre aquele que se arrepende e aquele que prossegue na prática do mal, respectivamente. O ímpio terá os seus pecados arguidos e colocados todos à vista (v. 21), será despedaçado por Deus e não haverá quem o livre (v. 22). Por outro lado, o que se arrepende dos seus maus caminhos oferecerá sacrifícios eficazes a Deus, glorificará a Deus, e Deus lhe mostrará a Sua salvação (v. 23).

CONCLUSÕES

Conclui-se, com base na análise apresentada acima, que o salmo 50, de autoria de Asafe, apresenta vários elementos que estão conectados com a atividade judicial de Deus ao longo da história de seu povo. Ademais, Deus é identificado no referido texto como o próprio Juiz. Ele chama, intima, e congrega os seus santos, no céu e na terra para julgar. Nesse julgamento Ele condena o culpado, mas absolve o pecador que se arrepende.

O Salmo 50 mostra uma intimação para julgar da parte de Deus, o qual engloba os céus e a terra com todas as suas criaturas (os seus santos) para comparecerem perante tal julgamento. As figuras usadas para representar a pessoa de Deus estão ligadas ao contexto do julgamento; de fato, são atributos que chamam atenção para a vindicação dos juízos divinos sobre uma situação específica que afeta o salmista ou o seu povo.

Deus é mencionado como aquele que habita em Sião, o lugar da sua habitação e de onde ele estabelece o seu julgamento. A referência a Sião é uma menção ao seu santuário – o centro de toda a sua atividade judicial e governamental. Deus é Fogo devorador – ao executar os seus juízos, Ele intervém com fogo e manifestações sobrenaturais. Deus também

é apresentado como o Juiz de Israel. Deus se assenta num tribunal para ouvir as testemunhas e apurar os fatos. Nesse julgamento de investigação, a sentença é determinada e executada posteriormente.

Esse juízo tem características ‘investigativas’, tendo como objetivo apurar os fatos contra e a favor, de modo a elaborar-se uma sentença que seja justa. O alvo do referido juízo é o povo de Israel, mais especificamente, o homem ímpio que pratica abominações no meio do povo.

A ocasião da ocorrência desse juízo não é claramente especificada, no entanto, uma eventual aplicação escatológica para o mesmo pode ser uma das possibilidades. Os resultados derivados desse processo judicial constam na exaltação do justo, o pecador arrependido (“verá a salvação e Deus”) e na punição do ímpio, o qual (“será despedaçado... e não há quem o livre”).

REFERÊNCIAS

ALVES, João Antônio Rodrigues. **O Juízo Investigativo Pré-Advento**. Cachoeira: CEPLIB, 2008.

BACCHIOCCHI, Samuele. **God’s Festivals in Scripture and History**. Berrien Springs: Biblical Perspectives, 2001.

BALLARINI, T.; VENANZIO, Reali. **A Poética Hebraica E Os Salmos**: Editora Vozes, 1985.

BROWN, William P. **Seeing the Psalms: A Theology of Metaphor**: Westminster John Knox Press, 2002.

CRAIGIE, Peter C. **Word Biblical Commentary: Psalms 1-50**. Dallas : Word, Incorporated, 2002. p. 363

DAY, John. **Los Salmos**: introducción a la interpretación del saltério. Editorial Clie: Viladecavalls – Barcelona-ES, 2006.

DeMOSS, Matthew. S.; MILLER, J. Edward. **Zondervan Dictionary of Bible and Theology Words**: Zondervan, 2009.

DRIJVERS, Pius. **Los salmos**: introducción a su contenido espiritual y doctrinal. Tradução de Jesus Gonzalez. 2. ed. Barcelona: Editorial Herder, 1964. 286 p

DUGE, John F. The Judgment: An Adventist Perspective. **Ministry**, v. 82, no. 2, 2010. p. 23-26.

FREEDMAN, David Noel. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1996.

FUTATO, Mark D. **Interpretação dos Salmos**: um prático e indispensável manual de exegese. Tradução de Jonathan Hack. Sao Paulo, SP: Cultura Crista, 2011, p. 208.

HARMAN, Allan M. **Salmos**. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Crista, 2011. 478 p

HASEL, F. Gerhard. The Theology of Divine Judgment in the Bible: A Study of God's Past, Present and Future Judgments and Their Implications for Mankind. **Formerly Andrews University**, 1984

_____, Gerhard F. Divine Judgment. In DEDEREN, Raul. **Handbook of seventh-day adventist theology**. Review and Herald Publishing Association: Hagerstown, 2000.

HOLBROOK, Frank B. **O Sacerdício Expiatório De Jesus Cristo**. Tradução: José Barbosa. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

KIRST, Nelson *et al.* **Dicionário Hebraico-Português E Aramaico-Português**. 18 ed. ed. São Leopoldo: Sinodal/Vozes, 2004.

KNIGHT, George A. F. **Psalms**. Vol. 1 The Daily Study Bible Series: Westminster John Knox Press, 1982.

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederick W. **Panorama del Antiguo Testamento: mensaje, forma y transfondo del Antiguo Testamento.** Libros Desafío, Grand Rapids-Michigán, 2004.

McCANN JR, J. Clinton. **A theological introduction to the book of psalms: the Psalms as torah.** Nashville: Abingdon Press, 1993. 204 p.

McGEE, J. Vernon: **Thru the Bible Commentary: Poetry (Psalms 42-89).** electronic ed. Nashville : Thomas Nelson, 1991, P. 133

MITCHELL, David C. **The message of the psalter: an eschatological programme in the books of Psalms.** Continuum: London, 1997.

MOSKALA, Jiri. "Toward a Biblical Theology of God's Judgment: A Celebration of the Cross in Seven Phases of Divine Universal Judgment (an Overview of a Theocentric-Christocentric Approach)." **Journal of the Adventist Theological Society**, 15, no. 1, 2004. p. 138-165.

MYERS, Allen C.: **The Eerdmans Bible Dictionary.** Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1987.

RAICHUR, Ashish. **Understanding the Prophetic: A Training Manual for Prophetic Ministry.** All Peoples Church, 2010.

RIBEIRO, Ailton A. S. **Descrição e vindicação dos juízos de YHWH em 'cânticos de julgamento': uma análise da concepção hebraica dos juízos locais e escatológicos de YHWH conforme o salmista Asafe.** (Dissertação - Mestrado). Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Cachoeira-BA, 2014. 157 f

ROGERSON, J.W., and J.W. McKay. *Psalms 1-50: Cambridge Bible Commentaries on the Old Testament.* Cambridge University Press, 1977.

RUSSELL, Brian D. **The Song of the Sea: the date of composition**

and influence of exodus 15: 1-21. Peter Lang Publishing: New York, 2007.

SHEA, William H. "Cosmic Signs through History." **Ministry**, n°. Fev, 1999. p.10-11.

_____, William H. **Estudos selecionados em interpretação profética**. 2ªed. Tradução: Francisco A. de Pontes. Vol.1. Unaspres: São Paulo, 2007.

SMITH, James E. **The Wisdom Literature and Psalms**. Joplin, Mo.: College Press Pub. CO, 1996.

SOUZA, Elias Brasil de. **The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible**. diss., Andrews University, 2005.

Sombras y realidades: el unguimiento de Aarón, sus hijos y el santuario y su cumplimiento en el Nuevo Testamento

**Shadows and Realities:
The anointing of Aaron, his sons and the sanctuary and its
fulfillment in the New Testament**

Joel Turpo¹

RESUMEN

Este artículo estudia la relación entre la ceremonia del unguimiento de Aarón, sus hijos y el santuario como se presenta en el Pentateuco con el bautismo de Jesús y la inauguración de su ministerio sumo sacerdotal, como se muestra en los evangelios, el libro de Hebreos y Apocalipsis. Así, el autor analiza en su conjunto la ceremonia que dio por inicio el ministerio sacerdotal para el pueblo de Israel y examina como el Nuevo Testamento utiliza esta ceremonia y lo aplica a la inauguración del ministerio de Cristo como nuestro Sumo sacerdote en el santuario celestial. De este modo, el autor expone que el antitipo del sumo sacerdote es Cristo, quien fue ungido para oficiar el sacrificio expiatorio de sí mismo e inaugurar su ministerio intercesor en el Santuario celestial. Finalmente, el autor llama *t'mîd* a la obra del sacrificio y el ministerio intercesor que realizó Jesús, el verdadero sumo sacerdote.

PALABRAS CLAVE: UNGIMIENTO; SUMO SACERDOTE; SANTUARIO; TIPO; ANTITIPO.

1 Doctorando en Teología Sistemática por la Universidad Adventista del Plata (UAP), Argentina, magister en Teología por la Universidad Peruana Unión (UPeU) y el Seminario Latinoamericano de Teología (SALT), Licenciado en Teología por la UPeU. Miembro de la Sociedad de Literatura Bíblica (SBL); Profesor de Lenguas Bíblicas y Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la UPeU. Editor de la Revista Theologika. E-mail: joelt@upeu.edu.pe.

ABSTRACT

This paper studies the relationship between the ceremony of anointing of Aaron and his sons and the sanctuary, as shown in the Pentateuch, with the baptism of Jesus and the opening of his priestly ministry, as shown in the Gospels, the book of Hebrews and Revelation. Thus, the author analyzes the ceremony that gave early priestly ministry to the people of Israel and examines how the New Testament uses this ceremony and applies it to the inauguration of Christ's ministry to the people of Israel and examines how the New Testament uses this ceremony and applies it to the inauguration of Christ's ministry as our High Priest in the heavenly sanctuary. Thus, the author argues that the prototype is Christ the high priest, who was anointed to minister the atoning sacrifice of himself and opened its intercession ministry in the heavenly sanctuary. Finally, the author calls to mind the sacrifice of work and ministry of intercession that Jesus, the true High Priest performed.

KEYWORDS: THE HIGH PRIEST ANOINTING; HOLY; KIND; ANTITYPE.

INTRODUCCIÓN

El ungimiento de Aarón, de sus hijos, y del santuario fue el mayor evento en la historia de la fe israelita.²

Los siguientes versículos presentan este ungimiento que tuvo como su ejecutor a Moisés: Éxodo 28, 29; 30:22-33; 39, 40; Levítico 8; Números 7:1. El propósito de este artículo es bosquejar la naturaleza de este ungimiento para luego examinar como el Nuevo Testamento (NT) utiliza esta ceremonia y lo aplica a la inauguración del ministerio de Cristo como nuestro Sumo sacerdote en el santuario celestial. De este modo, se expone que el antitipo del sumo sacerdote es Cristo, quien fue ungido como Sumo sacerdote en ocasión del su bautismo para luego officiar el sacrificio expiatorio de sí mismo e inaugurar su ministerio intercesor en el Santuario celestial.

EL UNGIMIENTO DE AARÓN, SUS HIJOS Y EL SANTUARIO EN EL PENTATEUCO

2 John E. Hartley, Leviticus, Word Biblical Commentary, vol. 4, eds. David A Hubbard y Glenn Barker (Waco, TX: Word Books, 1992), 111.

De acuerdo a la estructura y al contenido del libro, la orden y los procedimientos del unguimento del sacerdocio, dados por Jehová en la montaña,³ están esbozados en Éx 28, 29, el cumplimiento de esta orden se presenta en Éx 40, pero mucho más específicamente en Lv 8. Los capítulos 1 al 7 del libro de Levítico trata sobre el procedimiento de los sacrificios. Klingbeil menciona que este proceder es lógico, ya que, antes de hablar de la consagración de la tienda del encuentro y el servicio de los sacerdotes, Moisés debe primero leer sobre el proceder de los sacrificios.⁴ Esta consagración muestra la seriedad y la misión que tenían que realizar los sacerdotes como un completo acto de adoración a un Dios santo.⁵ Al examinar estos capítulos y versículos en conjunto se bosqueja el unguimento de la siguiente manera:

1. La construcción del santuario, sus piezas y sus utensilios, de acuerdo a las indicaciones de Jehová, lo que terminó el primer mes del segundo año (Éx 39:17-33).

2. La confección de la vestimenta sacerdotal. Entre los artículos que resaltan están las piedras memoriales (Éx 28:9-14), el pectoral del juicio (v. 15-21) ambos con los nombres de las doce tribus, el urim y el tumim (v. 30), las campanillas de oro del efod (v. 31-35), la lámina de oro o diadema santa (Éx 29:5, 6; Lv 8: 8, 9) con el rótulo “santidad a Jehová” sobre la mitra, en la frente de Aarón. Es importante notar que la vestidura del sumo sacerdote constaba de nueve partes (Lv 8:7-9), mientras que la de los sacerdotes regulares exigía tres (Éx 29:8, 9).⁶

3 Gerald A. Klingbeil, *A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369* (Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 1998), 108.

4 *Ibid.*, 109.

5 Walter C. Kaiser, *Exodus, The Expositor's Bible Commentary*, vol. 2, eds. Frank E. Gaebelain (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1990), 469. Para evaluar las diferencias entre Lv 8 y Éx 29 ver Hartley, 109, 110; Klingbeil, 104-107.

6 Kaiser, 469. la colocación de la túnica de lino, del cinto, y luego de la mitra. Véase también Francis D. Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, vol. 1 (Buenos Aires: ACES, 1995), 665. En adelante CBA.

3. La preparación del aceite puro y santo con especies finas (Éx 30:23, 24, 34, 35), estaba prohibido que este aceite sea derramado sobre la carne del hombre, o hacer otro aceite semejante o conforme a su composición, so pena de muerte (Éx 30:32, 33).

4. La colocación y ubicación de los muebles del santuario de acuerdo al modelo (Éx 40:1-8)⁷ esto se realizó el primer día del primer mes (Éx 40:2).

5. La ceremonia del unguimiento. Para lo cual era necesario los siguientes elementos: panes sin levadura, tortas sin levadura amasadas con aceite, hojaldres sin levadura untadas con aceite hechas de flor de harina de trigo (Éx 29:1-3); todo esto sería puesto en un canastillo, además de esto un becerro y dos carneros sin defecto (Éx 29:1 cf. Lv 8:2). Seguidamente se llamaba a toda la comunidad para congregarse al frente del tabernáculo de reunión (Lv 8:3); allí, delante de la congregación, Moisés hizo acercarse a Aarón y sus hijos,⁸ y los lavó con agua (Éx 29:4; 40:12; Lv 8:6)⁹, posteriormente procedió a vestir a Aarón con las vestiduras sagradas con todos sus accesorios (Éx 29: 5, 6; 40:13; Lv 8: 7-9)¹⁰. Asimismo, se procedía

7 El arca del pacto era el mueble más importante del tabernáculo, el corazón mismo del santuario, la base del pacto (Dt 4:12, 13), el lugar de la presencia de Dios entre su pueblo (Éx 25:8, 21, 22). Por lo tanto, el arca fue el primer mueble ubicado dentro del tabernáculo. Las dos tablas ya estaban dentro de ella (v. 20, 21). CBA, 1:700.

8 En Lv 8, se presenta la palabra *brq* que significa “acercarse, presentarse”, también usada en Éx 29:4; 40:12. Esta es la palabra estándar para las presentaciones y ofrendas. Este uso indica que Aarón y sus hijos son “presentados” a Jehová en orden para que puedan ser totalmente santificados para el servicio en el altar. Hartley, 111.

9 Este lavamiento fue completo, tan igual como ocurría en el día de la expiación, véase Hartley, 111. No debían lavarse a sí mismos, porque la pureza que Dios exigía de ellos no era algo que ellos mismo pudiesen proporcionar. Otra persona debía lavarlos. CBA, 1:757. El lavamiento con agua simboliza la remoción de la inmundicia que es el resultado de sus pecados (Éx 29:4 cf. 40:12-13; Lv 8:6-9; He 10:22). Kaiser, 470.

10 El primer requisito para el sacerdocio era el ser descendiente de Aarón. Se conservaba con gran cuidado los registros genealógicos (2 Cr 31:16-19; Esd 2:62; Neh 7:64). El segundo requisito era no tener ninguna deformidad física, además el sacerdote debía estar libre de toda contaminación ceremonial y debía abstenerse de tomar vino y bebidas fuertes (Lv 10:8-10). La función especial de los sacerdotes era la de acercarse a Dios en representación del pueblo (Lv 10:3; 21: 17; Nm 16:5). Debían mediar entre un Dios santo y un pueblo pecador. Por lo tanto, ellos mismos debían ser santos. El asunto de la santidad

a ungir el tabernáculo de reunión¹¹ y todas las cosas que están en él, con el aceite de la unción para santificarlas (Éx 40:9): empezando con el arca del testimonio, la mesa con todos sus utensilios, el candelabro con todos sus utensilios, el altar del incienso (Éx 30:26, 27). Además, lo roció sobre el altar del holocausto siete veces y ungió el altar con todos sus utensilios, así como la fuente con su base, de esta manera los santificó, y consagró, de tal modo que todo lo que los tocaba quedaba santificado (Éx 30:28, 29; 40: 10, 11; Lv 8:10, 11)¹². Klingbeil encuentra tres acciones consecutivas diferentes en Lv 8:10, que los entiende en términos de una estructura escalonada basada en el contenido en vez de la estructura literaria. *wayyqqu* “y él tomó” – *wayymšm* “y él ungió” – *wayyqdds* “y él consagró”. Todas estas acciones tuvo a Moisés como el sujeto, y al tabernáculo de reunión y a sus utensilios como el objeto. La primer acción constituye el movimiento del sujeto que efectúa la acción final de Lv 8:10, en tanto que la acción céntrica (“y él ungió”) describe la manera y el significado logrado por la acción final, es decir, los resultados del unguimento en la consagración. Por lo tanto parece que la raíz de “y él tomó” *lqm* funcionaría como el acto de vestir, iniciando la acción intentada¹³.

resalta repetidas veces en la descripción de la obra de los sacerdotes. El sumo sacerdote, en quien el sacerdocio se centraba, es llamado “el santo de Jehová” (Sal 106: 16). Sobre la plancha de oro que llevaba en la mitra estaban inscritas las palabras “santidad a Jehová” (Ex 28:36), y se dice expresamente que él debía llevar “las faltas cometidas en todas las cosas santas, que los hijos de Israel hubieren consagrado en todas sus santas ofrendas” (Ex 28:38). CBA, 1:757.

11 Los objetos materiales del tabernáculo debían ser ungidos primero: el tabernáculo mismo, los muebles del lugar santísimo y del lugar santo, y los muebles del atrio. Al final debían ser ungidos los sacerdotes (Lv 8:10-12).

12 Klingbeil señala que Moisés parece haber tomado una ruta circular cuando realiza los ritos del unguimento. En Lv 8:11 el texto menciona dos veces *hmmzbu* “el altar” y es posible argumentar que en realidad Moisés asperjó primero el aceite de unción sobre el altar del incienso y los otros objetos en la primera sección del santuario y entonces iba directamente hacia el altar de la ofrenda encendida. La naturaleza secuencial de esta acción es expresada por el uso de las formas *wayyqtl* que expresa sucesión de acción. “la ruta sugerida enfatiza la diferencia entre lo profano y lo sacro de la geografía de la tienda de reunión. G. A. Klingbeil, “La unción de Aarón: un estudio de Lv 8:12 en su contexto veterotestamentario y antiguo cercano-oriental”, *Theológika* 11, no. 1 (1996): 71.

13 *Ibid.*, 70.

Posteriormente, se procedió a ungir a Aarón, derramando el aceite sobre su cabeza (Éx 29:7)¹⁴, de esta manera sería consagrado para ser sacerdote (Éx 40:13),¹⁵ su unción fue para santificarlo (Lv 8:12). Posteriormente, hizo acercarse a sus hijos, los vistió con las vestiduras sagradas, sacerdotales, el efod de lino con sus artefactos (Éx 29:8, 9; 40:14; Lv 8:13) y los ungió como ungió a su padre (Éx 30:30; 40:15),¹⁶ para ser consagrados (Éx 29:9; 30:30;

14 Esta fue su coronación como sumo sacerdote (Lv 21:12; Zac 6:11-13). La unción era tan copiosa que el aceite corrió por la barba de Aarón y sobre sus vestimentas (Sal 133:2). CBA, 1:757. Klingbeil señala que en vez de rociar el aceite del ungimiento, como en el caso anterior, Moisés derrama algo sobre la cabeza de Aarón. Esta palabra *y'faq* ocurre 55 veces en el AT y es usado en el contexto de derramar fluidos en situaciones cotidianas (ejemplo, en 2 R 4:4; Ez 24:3, etc.), pero ocurre predominantemente en contexto cúlticos. Cinco veces el verbo aparece junto con *m'sha* específicamente en Éx 29:7; Lv 8:12; 1 S 10:1; 2 R 9:3, 6. Las primeras dos referencias tienen que ver con la ordenación de sacerdotes y están designando claramente un contexto cúltico. 1 S 10:1 describe el ungimiento de Saúl por Samuel. Es significativo ver una secuencia similar de acciones a saber *lqm - ysq - msu*. El *msu* final contiene una interpretación del acto de derramar el aceite sobre la cabeza de Saúl por parte de Samuel y así se refiere al aspecto explicativo del procedimiento del ungimiento. 2 R 9:3 utiliza la misma secuencia y aparece en el contexto del ungimiento de Jehú por Eliseo. En tanto que 2 R 9:3 contiene la parte prescriptiva de ese procedimiento, 2 R 9:6 describe el acto real. De estos ejemplos, parecería que el ungimiento de los sacerdotes y los reyes debía ser similar, siendo la única diferencia el hecho de que el aceite a usarse para los sacerdotes era *smn hmmsu* “aceite de unción” mientras que las referencias al ungimiento de Saúl y Jehú mencionan únicamente *smn* como el agente fluido. La combinación de *smn hmmsu* ocurre 16 veces en el AT (Éx 25:6; 29:7, 21; 31:11; 35:8, 15, 28; 37:29; 39:38; 40:9; Lv 8:2, 10, 12, 30; 21:10 y Nm 4:16). El aceite usado para *smn hmmsu* era una mezcla de especias específicas y aceite de oliva (Ex 30:22, 23). Era usada en rituales de consagración para sacerdotes (Éx 29:7, 21 y Lv 8:12, 30), el tabernáculo (Éx 40:9, Lv 8:10) y posiblemente también para los reyes. Aunque esta frase no ocurre en conexión con el ungimiento de los reyes. Klingbeil, “La unción de Aarón”, 73, 74.

15 Éx 29:9 menciona literalmente “llenaras la mano de Aarón” en lo que respecta a la frase “así consagrarás a Aarón”. La idea de llenar, puede significar ordenar. Kaiser, 471. Además que en los países orientales la investidura solía hacerse poniendo en la mano del funcionario la insignia de su cargo. Aquí se usan ciertas porciones de las ofrendas para este propósito (v. 24). CBA, 1:665. Igualmente en el versículo 22 que se lee, el carnero de las consagraciones, es “el carnero de llenado”, en este caso, las manos con un ministerio. Kaiser, 471. Ver Luis Alonso Schokel, Juan Mateos y José María Valverde, Pentateuco II: Levítico, Números, Deuteronomio (Madrid; ediciones Cristiandad, 1969), 42.

16 Algunos resaltan que la unción de Aarón, el sumo sacerdote, fue diferente que sus hijos (Éx 29:7 cf. 21; Lv 21:10) como Káiser, 470 y Hartley, 112. Además parecería haber una diferencia entre el ungimiento del sumo sacerdote y el ungimiento de los sacerdotes comunes. En primer lugar, se derramaba el aceite sobre la cabeza de Aarón, luego se lo

40:13) al sacerdocio. Además, se prescribió que las vestiduras santas de Aarón, serían para sus hijos, para que sean ungidos con ella y consagrados con ella (Éx 29:29). De esta manera Moisés hizo todo, conforme al mandato de Jehová (Lv 8:13).

Después del unguimiento se procedía a tomar el “becerro de la expiación”,¹⁷ y sobre su cabeza ponían las manos Aarón y sus hijos (Éx 29:10; Lv 8:14). El hecho de poner las manos sobre la cabeza del animal, significaba que se estaban identificando con éste y, en forma figurada, le estaban transfiriendo la culpa de sus propios pecados e imperfecciones;¹⁸ por lo tanto, este acto representaba la expiación, confesión y sustitución de los sacerdotes (Éx 29:14; Lv 4:1-4). En seguida, Moisés procedía a degollar al becerro y, con sus dedos, untaba con sangre los cuernos y alrededor del altar para purificarlo, el resto de la sangre lo derramaba al pie del altar (Éx 29:12; Lv 8:15). De esta manera, el altar era santificado para la obra de la reconciliación (Lv 8:15).¹⁹ La grasa que quedaba de los intestinos y del hígado, así como los riñones con su grasa, los hacía arder sobre el altar (Éx 29:13; Lv 8:16).²⁰ Pero el becerro, su piel, su carne, su estiércol se

esparcía sobre su persona y sus vestimentas. En el caso de los sacerdotes comunes, parece haberse asperjado el aceite sobre ellos, y no habérselo derramado en sus cabezas (Lv 8:12, 30; Sal 133:2). Por causa de este unguimiento especial, se hace referencia al sumo sacerdote como “sacerdote ungido” (Lv 4:5, 16; 6:22; 16:32). CBA, 1:700.

17 El becerro de la expiación es del mismo género que el animal prescrito para el ofrecimiento por el pecado inadvertido del sacerdote ungido (Lv 4:3-12). Hartley, 113. Esta ofrenda por el pecado no era solamente por Aarón y sus hijos sino también por el altar. El altar tenía una función importantísima en el ministerio de la reconciliación, y por lo tanto debía ser ungido y purificado en forma especial. CBA, 1:757.

18 CBA, 1:665; Kaiser, 470.

19 “Dado que los cuernos del altar simbolizaban la gloria y el poder de la salvación (Sal 18:2), la sangre del becerro, representante de la vida (Lv 17:14) de Aarón y de sus hijos y presentada en expiación por sus pecados, primero debía ser puesta en ellos. La parte que no se utilizaba debía ser vertida en la base del altar. Tal era la práctica común respecto a las ofrendas por el pecado (Lv 4:7), siendo éste el primer ejemplo”. CBA, 1:665.

20 Generalmente se consideraba que la grasa era la mejor parte de la ofrenda y, por lo tanto, la más aceptable a Dios, es probable que esto se hubiera debido, al menos en parte, al hecho de que ardía con una llama viva y ayudaba a consumir el resto de la ofrenda. CBA, 1:666.

quemaban fuera del campamento, como una ofrenda por el pecado, y como Jehová lo había mandado (Éx 29:14; Lv 8:17).²¹

Seguidamente se tomaba al “carnero del holocausto”,²² y nuevamente Aarón y sus hijos ponían sus manos sobre su cabeza (Éx 29:15; Lv 8:18). Moisés lo degollaba y rociaba su sangre en el altar por todos los lados (Éx 29:16; Lv 8:19).²³ Posteriormente el animal era cortado en trozos, y se lo hacía arder junto con la cabeza y la grasa, luego se lavaba los intestinos y las piernas y se quemaba todo el carnero sobre el altar como holocausto de olor grato, una ofrenda que se quema a Jehová, tal como Jehová lo había mandado (Éx 29:17, 18; Lv 8:20, 21).²⁴

Posteriormente se tomaba al “carnero de las consagraciones”,²⁵ Aarón y sus hijos volvían a poner sus manos sobre la cabeza del animal (Éx 29:19; Lv 8:22). Luego Moisés lo degollaba y colocaba su sangre sobre el lóbulo de la oreja derecha de Aarón, asimismo sobre el dedo pulgar

21 Las partes del sacrificio que se mencionan aquí eran incineradas de acuerdo con la ley que se aplicaba a las ofrendas por el pecado (Lv 4:11, 12). La maldición del pecado que descansaba sobre ellas las hacía inaptas para ser usadas como alimento y aun indignas de ser enterradas dentro del campamento. El CBA ve que de una manera similar Cristo “padeció fuera de la puerta” (He 13:11-13); véase CBA, 1:665.

22 Cf. Lv 1:10-13.

23 La tradición rabínica dice que la sangre se derramaba en dos esquinas opuestas, la del noroeste y la del suroeste, mojando de esta manera los cuatro lados, además de ser esparcida sobre el altar, alrededor. CBA, 1:666.

24 La ley general de los holocaustos seguía esta práctica (Lv 1:9, 13, 17). El holocausto representaba el espíritu de sacrificio propio, entera consagración y dependencia constante de la sangre expiatoria de Cristo, que es aceptable ante Dios. En el caso de la ofrenda por el pecado, la contaminación del pecado hacía que casi todo el sacrificio fuera inaceptable (v. 14). La frase “olor grato” expresa en el lenguaje humano de la época el pensamiento de que Dios se agradaba de la ofrenda y aceptaba a quienes la presentaban (Gn 8:21; Lv 1:9, 13, 17). CBA, 1:666.

25 La frase “carnero de las consagraciones” es un nombre singular, derivado de la palabra en Piel m¹l^o (para llenar), usado idiomáticamente en este sentido de “llenar la mano” del sacerdote, es decir, instalándolo en el oficio y ordenándolo (v. 33). Harris, 561. Hartley comenta que detrás de la palabra “consagraciones” está el acto de dar en las manos del sacerdote la porción del sacrificio que el presentó como “una elevada ofrenda (Cf. 7:28-34). Y presentado de acuerdo al ritual básico de una ofrenda de paz (Lv 3)”. Hartley, 113.

de su mano derecha y sobre el dedo pulgar de su pie derecho, después hacía lo mismo con sus hijos,²⁶ y rociaba la sangre en el altar por todos los lados (Éx 29:19, 20; Lv 8: 23, 24).²⁷ Después tomaba la grasa, la cola, la grasa de los intestinos, la grasa del hígado, los dos riñones con su grasa y la pierna derecha; además, del canastillo de los panes tomaba una torta sin levadura, una torta de pan de aceite y un hojaldre, todo esto lo coloca en las manos de Aarón y de sus hijos²⁸, para que lo mezan como ofrenda mecida delante de Jehová (Éx 29:22-24; Lv 8:25-27).²⁹ Y Moisés lo recibía nuevamente de sus manos y las hacía arder en el altar sobre el holocausto, estas eran las consagraciones de olor grato, una ofrenda quemada a Jehová (Éx 29:25; Lv 8: 28). Acto seguido, Moisés toma el pecho y lo mece como ofrenda mecida delante de Jehová, parte del carnero de las

26 Una similar acción toma lugar en el ritual de la purificación de un leproso (Lv 14:14, 17, 25, 28) Hartley, 113. La aplicación de la sangre del carnero a la persona del sacerdote era especial y significativa: el acto culminante de la consagración. Esto implicaba la total dedicación de su vida y de sus aptitudes al servicio de Dios. En forma simbólica, la sangre aplicada en la “oreja derecha”, santificaba ese órgano para que oyera la Palabra del Señor; puesta en la “mano derecha”, santificaba las manos del sacerdote para realizar su obra de mediador; puesta en el “pie derecho” santificaba su caminar por la vida como ejemplo para otros. Dicho de otra manera, la vida consagrada (la sangre) del sacrificio que el sacerdote acababa de ofrecer le era devuelta, con el propósito de que su vida pudiera estar consagrada al servicio del Señor. CBA, 1:666; Kaiser, 470; Hartley menciona que su oído era dedicado para recibir las instrucciones de Jehová, y sus manos y pies son declarados para cuidar esto. El lado derecho es elegido como el lado de honor. Hartley, 113.

27 El altar ya había sido ungido con aceite. Ya se le había aplicado la sangre de la ofrenda por el pecado y la sangre del holocausto (Lv 8:10, 15, 19, 24). Ahora era rociado con la sangre del carnero de las consagraciones. El altar recibía más atención que cualquier otra parte del santuario. Sin duda esto se debía a su importancia dentro del esquema de la expiación. En casi todos los sacrificios desempeñaba un papel importante. CBA 1:758.

28 La conexión entre el ritual de “llenar la mano de Aarón” y el término técnico de ordenación o consagración, que literalmente significa “llenar” son similares. Hartley, 113.

29 Al poner estas ofrendas en las manos de Aarón y de sus hijos, Moisés debía tomar las manos de ellos en las suyas propias y “meceras” delante de Dios. Es probable que el movimiento hacia adelante indicaba que la ofrenda pertenecía a Dios y que el movimiento hacia atrás indicaba que la ofrenda había sido aceptada por Dios, y devuelta, por así decirlo, con su bendición. Este era el acto de la consagración mediante el cual se realizaba la toma de posesión del cargo. De este modo Moisés transfirió a su hermano y los hijos de su hermano las funciones sacerdotales que hasta ese entonces él había desempeñado. Al mecer físicamente sus manos, los ayudó a realizar su primer acto sacerdotal. CBA 1:666.

consagraciones que le pertenecía (Éx 29:26; Lv 8: 29). Como se ve, la parte que le correspondía a Aarón y sus hijos era el pecho de la “ofrenda medida” y la pierna de la “ofrenda reservada” del carnero de las consagraciones, así como de todos los sacrificios de paz de los hijos de Israel (Éx 29:27, 28).

Finalmente, Moisés tomaba el aceite de la unción y la sangre sobre el altar, y los rociaba sobre Aarón y sus vestiduras, asimismo sobre sus hijos y sus vestiduras, de este modo quedaban santificados ellos y sus vestiduras (Éx 29: 21; Lv 8: 30).³⁰ Estas vestiduras santas eran para los sacerdotes sucesores de los hijos de Aarón, para que sean ungidos con ella y consagrados con ella. De esta manera se ordenaba este mismo rito para los futuros sacerdotes de los hijos de Aarón (Éx 29:29 Cf. Nm 20:24-28).

Luego Moisés decía a Aarón y sus hijos que hiervan la carne en la puerta del tabernáculo de reunión y que la comieran con el pan que estaba en el canastillo de las consagraciones, y lo que sobre de la carne y del pan serían quemados, y nadie más podía comerlos porque eran santos (Éx 29:31-34; Lv 8:31, 32).³¹

Además, Aarón y sus hijos no debían salir del tabernáculo de reunión durante siete días, pues estos serían los días de las consagraciones (Lv 8:33). Cada día se ofrecía el becerro del sacrificio de expiación por el pecado, asimismo, durante estos días se haría expiación por el altar y se lo santificaría, de tal manera que al finalizar los siete días, cualquier cosa que toque el altar, quedaba santo (Éx 29: 36, 37).³²

30 Esta “sangre” y la “unción” parecen ser los únicos ritos exigidos para la consagración de los sacerdotes regulares (Lv 8:30). La mezcla del aceite con la sangre sugiere la necesidad de la justificación por la sangre expiatoria de Cristo (Ro 3:23-26) y la santificación por medio de la gracia del Espíritu Santo (Ro 15:16). CBA 1:666.

31 En relación con cada ofrenda de paz, se realizaba una comida ceremonial, de la cual participaban los sacerdotes que habían presentado la ofrenda (Lv 7:11-14). *Ibid.*, 667. Esta comida ceremonial daba fin a la ceremonia de la consagración. El comer de la carne del carnero de las consagraciones era lo opuesto de comer la carne de la ofrenda por el pecado. Al comer de la carne del carnero, los sacerdotes eran consagrados para que pudiesen comer de la carne de la ofrenda por el pecado y llevar así el pecado del pueblo (Lv 10:17). *Ibid.*, 758.

32 Toda la ceremonia de consagración debía repetirse siete veces, tanto para los sa-

De esta misma forma los futuros sacerdotes tenían que pasar siete días en el santuario (Éx 29:30).

Esta era la obra que Jehová mandó realizar con la finalidad de hacer expiación, por ellos, para ordenarlos y consagrarlos (Éx 29:33; Lv 8.34), cualquier transgresión de estas ordenanzas demandaban la muerte (Lv 8:35), por lo que Moisés lo hizo como se le había mandado (Lv 8:36).

Éxodo 39: 34-36, registra que la nube cubrió el tabernáculo, de tal manera que Moisés no podía entrar, porque la gloria de Jehová la llenó, esta era la nube que guiaba al pueblo, que de día era como sombra y de noche luz.

Klingbeil bosqueja el capítulo 8 como sigue:³³

Preparación para el ritual (2-4)	Lavamiento de Aarón y sus hijos (5-6)	Vistiendo a los hijos de Aarón (13)
Ungimiento del tabernáculo (10-11)	Ungimiento de Aarón (12)	Vistiendo a los hijos de Aarón (13)
Becerro de la expiación (14-17) - Purificación con sangre - Quemado de grasas	Carnero del holocausto (18-21) - Cortado el carnero - Lavado de entrañas	Carnero de las consagraciones (22-29) - Tocando la oreja
Ungimiento de Aarón y sus hijos con óleo (30)	Instrucciones finales (31-36)	

cerdotes como para el altar. *Ibid.*, 667.

33 Klingbeil, A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369, 137.

EL UNGIMIENTO DEL SUMO SACERDOTE Y EL SANTUARIO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Se analizará este unguimiento en base a los lineamientos del unguimiento realizado por Moisés a Aarón y sus hijos como sacerdotes en el contexto del bautismo de Jesús. Como también el unguimiento del santuario como es presentado en el libro de Hebreos y de Apocalipsis.

EL UNGIMIENTO DEL SUMO SACERDOTE JESÚS.

Esta sección revisa el unguimiento de Cristo en ocasión de su bautismo para el ejercicio de su sacerdocio.

CRISTO COMO SACERDOTE

El NT, en especial en el libro de Hebreos (2:17; 3:1; 4:14-5:10; 6:20; 7:26-28; 8:1, 2; 9:11-10:18), se presenta a Cristo en una de sus más variadas facetas,³⁴ la de Sumo Sacerdote. De acuerdo con Mueller,³⁵ Pablo usó tres términos en Hebreos para describir el ministerio sacerdotal de Cristo: sacerdote,³⁶ sumo sacerdote³⁷ y sacerdocio.³⁸ Además de estas alusiones, la estructura, tipo concéntrica del capítulo 10 de Hebreos presenta claramente el sacerdocio de Cristo:³⁹

34 Las facetas van desde Salvador, Señor, Hijo de hombre, Siervo del Señor, Mesías, Cordero de Dios, Logos, etc. Ver: Frank Stagg, *Teología del Nuevo Testamento* (Usa: Casa Bautista de Publicaciones, 1988), 46.

35 Ekkehardt Mueller, *Acerquémonos confiadamente al trono* (Buenos Aires: ACES, 2003), 49.

36 Pablo usó el término sacerdote y palabras relacionadas con él 35 veces en el libro a los Hebreos. Aunque los términos también se usan para el sacerdocio levítico y el sacerdocio de Melquisedec, el contexto siempre es el sacerdocio de Jesús... cinco veces se habla de Jesús como Sacerdote en Hebreos. Tres de las cinco veces, se aplica a él la misma cita del Antiguo Testamento (Sal 110:4; en He 5:6; 7:17, 21). Él no es sólo el Sacerdote, sino también el Gran Sacerdote (He 10:21). Mueller, 49.

37 Diez veces se los llama a Jesús Sumo Sacerdote (He 2:17; 3:1; 4:14, 15; 5:5, 10; 6: 20; 7: 26; 8:1; 9:11). Mueller, 49.

38 Una vez se menciona su sacerdocio en He 7:24. Mueller, 49.

39 William L. Lane. *Hebrews: A Call to Commitment* (USA: Hendrickson Publish-

A. Las provisiones inadecuadas de la ley levítica por lo repetitivo de los sacrificios que ofrecían (10:1-4)

B. Los sacrificios repetidos reemplazados por el único sacrificio de Cristo (10:5-10)

B1 Los sacerdotes levíticos son sustituidos por el sacerdote Cristo (10:11-14)

A1 La adecuación de las provisiones del nuevo pacto (10:15-18)

Otra evidencia del sacerdocio de Jesús establecido se presenta en la frase “sentarse a la diestra de Dios” en He 1:3, 13; 8:1; 10:12, 13; 12:2. Frase que se toma del Salmo 110:1.⁴⁰ El NT da testimonio repetidamente que después del ofrecimiento de Cristo en la cruz mediante su muerte (He 7:27), subió al cielo (Hch 1:9-11), y está “sentado a la diestra de Dios” (Mt 26:64; Mr 14:62; 16:19; Hch 2:33; 5:31; 7:55, 56; Ro 8:34; Ef 1:20; 2:6; Col 3:1; 1 P 3:22; Ap 3:21). Hasel menciona que esta entronización significa “un lugar de honra y una posición de poder de parte del Exaltado; marca la transición de su ministerio terrestre para su ministerio celestial y como tal constituye la inauguración de Cristo como sacerdote celestial (He 7:15; 8:4; 10:21) y Sumo Sacerdote (He 2:17; 3:1; 4:14; 5:5, 10; 6:20; 7: 26; 8:1; 9:11)”.⁴¹

Sólo en una ocasión se hace referencia a la posición del Hijo del Hombre “de pie” a la diestra de Dios, cuando apedrearon a Esteban (Hch 7: 55, 56), Hasel menciona que este pasaje describe la función celestial del entronizado Señor como testigo y abogado de Esteban, como también su sustentador e intercesor. Aquel que es condenado por los hombres experimenta la vindicación del cielo.⁴²

ers, 1994), 130.

40 Este Salmo presenta al Mesías como Sacerdote y Rey. Para mayor información véase: Frank B. Holbrook, “Christ’s Inauguration as King-Priest”, *JATS*, 5, 2 (1994) 136-152.

41 Hasel, Gerhard, Redención divina hoy, Estudios sobre la doctrina del santuario (Perú: SALT), 190.

42 Cf. Sal 109:6, 31; Zac 3:1 se deduce que en los juicios israelitas era costumbre que el abogado permaneciese en pie a la diestra de la persona que era juzgada citado por Hasel,

EL BAUTISMO DE JESÚS COMO EL UNGIMIENTO DEL SUMO SACERDOTE

De acuerdo a los lineamientos del unguimiento de Aarón y sus hijos como sacerdotes realizado por Moisés, el NT presenta el momento de la unción de Jesús como Mesías y sumo sacerdote por el Espíritu Santo, en ocasión de su bautismo (Mr 1:14; Lc 4:18; Hch 10:38; He 9:12). Es interesante notar que cada sacerdote tenía que ser ungido antes de presentar el sacrificio e iniciar el ministerio en el santuario, asimismo, Cristo, de acuerdo con He 7:26, 27, se ofreció una vez para siempre antes de iniciar su ministerio sacerdotal (Cf. He 8:3; 9:11-14, 24-26; 10:12). El sacerdocio incluía la función de presentar sacrificio por sí mismo.

Después de este evento se inaugura el ministerio público de Cristo⁴³ y Jesús es llevado por el Espíritu Santo al desierto para ser tentado por el diablo (Mt 4:1).⁴⁴

Los evangelios narran, con respecto al bautismo de Jesús, que mientras iba de Nazaret a Galilea (Mr 1:9), Jesús viene para ser bautizado por Juan (Mt 3:13) y aunque Juan considerándose indigno se oponía (Mt 3:14) Jesús le dice que lo permita, por que conviene que cumplan toda justicia. Entonces Jesús es bautizado, y al salir del agua, mientras oraba (Lc 3:21) el cielo se abrió y el Espíritu de Dios descendió como paloma y se posó sobre él (Mt 3:16; Mr 1:10; Lc 3:22; Jn 1:32) y del cielo se escuchó una voz que dijo: “Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia” (Mt 1:17; Mr 1:11; Lc 3:22), Seguidamente Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado (Mt 4:1).

Este evento trasciende el significado del bautismo,⁴⁵ es la transición

204.

43 Hagner, 57, 58; Matthew Henry, *Comentario exegético-devocional a toda la Biblia* (Terrasa, España: CLIE, 1983), 42.

44 Esta es una alusión directa al comienzo del gran conflicto que llevaría a Cristo hasta la cruz del calvario.

45 Donald A Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary, vol. 33A, eds. Da-

entre el trabajo de preparación y la aparición del cumplimiento profético. Este es el reconocimiento de la identidad mesiánica y sacerdotal de Jesús, por la misma Deidad. En este escenario, se mencionan tres fenómenos sobrenaturales, el primero: “los cielos fueron abiertos”. Es interesante notar que Esteban también, antes de ser apedreado, vio los cielos abiertos (Hch 7:56). Estrada menciona que la experiencia de Esteban tuvo el propósito de fortalecerlo para enfrentar la muerte y la de Jesús para iniciar su ministerio.⁴⁶

La segunda manifestación sobrenatural, es ver al “Espíritu de Dios que descendía como paloma y venía sobre él”. Juan menciona que se posó sobre él (Jn 1:32). El verbo “posó” es el mismo que se emplea en Jn 15 donde se traduce como permanecer. En ese sentido, aquí también se puede traducir como “permaneció sobre él”, dando a entender que luego el Espíritu no lo abandonó. Todo el ministerio de Jesús estuvo bajo la dirección y poder del Espíritu Santo.⁴⁷

El “Espíritu Santo” es una alusión al unguimento del Siervo por el Espíritu (Is 11:1, 2; 42:1; 61:1). Asimismo, la unción con el aceite sagrado se utilizaba en el rito de consagración de los reyes (Sal 2:2) y de los sacerdotes (Ex 29:7; Lv 8:12). Al abrirse los cielos y la venida del Espíritu de Dios en forma de paloma, son una declaración de que Jesús ha sido unguido por Dios vid A Hubbard y Glenn Barker (Waco, TX: Word Books, 1993), 54; El bautismo de Jesús ha resultado difícil de entender, ya que era para arrepentimiento, con el fin de obtener perdón de los pecados; pero, si Jesús, no necesitaba arrepentirse, ni el perdón, entonces este bautismo tuvo otro propósito, entre los que destaca Barclay esta: que Jesús estaba esperando que llegará su momento, que sonara su hora, y cuando surgió Juan, Jesús reconoció que su hora había llegado; La gente judía, como nunca antes, al ser bautizada era consciente de su pecado y necesidad de Dios, esta era una oportunidad para Jesús, y en su bautismo se identificó con todas las personas que había venido a salvar. William Barclay, *Evangelio según San Mateo en Comentario al nuevo Testamento*, Vol 1. (Barcelona: CLIE, 1991), 76, 77; White menciona que Jesús no recibió el bautismo como confesión de culpabilidad propia, sino que se identificó a sí mismo con los penitentes de Israel que respondían a la predicación de Juan. Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Boise, Idaho: Publicaciones Interamericanas, 1955).

46 Antonio Estrada, *Mateo en Comentario Bíblico mundo Hispano*, Vol 14. Daniel Carro, José Tomás Poe y Rubén O. Zorzoli Eds. (Texas: Editorial mundo Hispano, 2002), 71, 72.

47 Estrada, 71, 72.

para llevar a cabo un ministerio especial. De esta manera el ungimiento tenía el propósito de proporcionar el poder necesario para cumplir la tarea que se le había asignado. Este hecho fue reconocido por Pedro (Hch 10:38), por Jesús (Lc 4:18) y por Pablo (He 1:9).

La tercera manifestación sobrenatural se encuentra en la voz que habló del cielo y dijo “este es mi hijo amado en quien tengo contentamiento”, esta frase es una declaración mesiánica dada en Salmos 2:7 e Is 42:1. En Is 42:1 (“este es mi siervo, yo lo sostendré, mi escogido; en quien mi alma tiene contentamiento. He puesto sobre él mi espíritu; el traerá justicia a las naciones”), el profeta describe la misión mundial del siervo de Jehová, el siervo sufriente, quien obedecería perfectamente la voluntad de Dios.⁴⁸ y en Sal 2:7b (Mi hijo eres tú, yo te engendrado hoy)⁴⁹ Jehová elige a un hijo de David para reinar sobre Israel, todos los judíos entendían que este Salmo era una descripción del Mesías venidero, el poderoso rey de Dios, quien establecería su reino en la tierra.⁵⁰

Por lo tanto, Jesús es el verdadero Sumo Sacerdote, que fue ungido en ocasión de su bautismo y como tal puede realizar la gran expiación (He 2:17; 8:3; 9:11, 12). Este sacrificio sobrepasa sobremanera los sacrificios que se realizaban en el santuario terrenal, lo cuales tipificaban al verdadero y único sacrificio de Cristo por nosotros (He 7:27; 9:24-26; 10:11-14).

LA INAUGURACIÓN DEL MINISTERIO DE CRISTO EN EL SANTUARIO CELESTIAL EN EL LIBRO DE HEBREOS

Hebreos 10:19-22 presenta la inauguración del ministerio del verdadero Sumo sacerdote en el verdadero santuario que está en el cielo:

Teniendo, pues hermanos, plena seguridad para entrar en el

48 Estrada, 72.

49 David Cortés-Fuentes, *Mateo* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006), 31.

50 Estrada, 72.

santuario en virtud de la sangre de Jesús. Por este camino nuevo y vivo, inaugurado por él para nosotros, a través del velo, es decir de su carne. Y con un sumo sacerdote al frente de la casa de Dios. Acerquémonos con sincero corazón, en plenitud de fe, purificados los corazones de conciencia mala y lavados los cuerpos con agua pura.⁵¹

Estos versículos presentan el comienzo de la obra sacerdotal de Cristo en el Santuario Celestial lo que abrió un camino nuevo de acceso a Dios (10:20).⁵² El verbo “inaugurado” del griego *evnekai,nisen* de la raíz *evgkaini,zw* (*enkainízo*) significa “dedicar”, “inaugurar”, “renovar”, “consagrar”,⁵³ y se usó en el versículo 18 para referirse, también, a la inauguración del primer pacto.⁵⁴ Por lo cual Coenen argumenta que este verbo indica que “la nueva alianza, en analogía con la antigua, es inaugurada, o sea, se la hace efectiva, con sangre, y más concretamente con la sangre de Jesucristo (He 9:18)”,⁵⁵ De esta manera, así como el antiguo pacto y su santuario fueron inaugurados, Jesús inauguró el nuevo pacto (cf. Dn 9:27) y su ministerio en el santuario celestial lo que proveyó acceso al trono de la gracia (He 4:14-16).⁵⁶

Otra referencia a la inauguración del ministerio de Cristo en el Santuario Celestial ocurre en He 10:11, 12.

Ciertamente, todo sacerdote está día tras día ministrando y ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados. Pero Cristo, habiendo ofrecido una vez para siempre un solo sacrificio por los pecados, se ha sentado a la Diestra de Dios.

Estos versículos no usan el verbo “inaugurar” pero se encuentra

51 Biblia de Jerusalén, la cursiva es nuestra.

52 Ángel Manuel Rodríguez, “The Sanctuary” en *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), 391, 2.

53 Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bieterhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), 1: 178.

54 Rodríguez, *The Sanctuary*, 392.

55 Coenen, 1: 178.

56 Mueller, 91, 92.

conceptos asociados con él, como explica Rodríguez, pues se describe a Cristo como llegando al Santuario celestial por primera vez, después de su ascensión, y entrando en él después de obtener la redención eterna en la cruz.⁵⁷ Así como en la antigüedad, la entrada al santuario estuvo precedida por un acto expiatorio de redención. Así también He 9:12 se contrasta la sangre de Cristo con la sangre de “machos cabríos y de becerros”, que se usó en la inauguración del santuario terrenal. La sangre de Cristo hace posible la iniciación de su ministerio sumo sacerdotal.⁵⁸ De esta manera Cristo no entró “en el santuario hecho por los hombres, figura del verdadero, sino en el cielo mismo, para presentarse ahora por nosotros ante Dios”.⁵⁹

Además, se puede observar un obvio paralelismo entre Hebreos 10:19-22 y 6:19, 20:

He 6:19, 20	He 10:19, 20, 22.
Confianza (ancla del alma)	libertad, confianza, valentía
Cristo entró	Cristo inauguró
Sumo sacerdote	Gran sacerdote
Velo	velo
Precursor	abrió... acerquémonos

De acuerdo con este paralelismo, Jesús entró al Santuario Celestial por nosotros como precursor (6:20). De esta forma inauguró un camino nuevo y vivo (He 10:20), por el cual puede oficiar los beneficios de su sangre delante del Padre, a fin de que el creyente pueda seguir con fe. El velo, *katapetásmatos*, al que se hace referencia, puede señalar, tanto al primer velo, que daba entrada al lugar santo y lo separaba del patio, o al segundo, que daba entrada al lugar santísimo y lo separaba del lugar santo.⁶⁰ Sin

57 Rodríguez, “The Sanctuary”, 392.

58 Ibid.; cf. Horst Balz, Gerhard Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 1: 1142.

59 Elena G. White, *Historia de los patriarcas y profetas* (Buenos Aires: ACES, 1985), 371.

60 Alberto Treiyer, *El día de la expiación y la purificación del Santuario en el Pen-*

embargo, en base a los lineamientos del ungimiento del santuario efectuado por Moisés, al cruzar el velo que separaba el lugar santo del santísimo, para unirlo, podemos definir que el velo, al que se hace mención, se refiere al segundo velo que separa el lugar santo del santísimo, en el santuario celestial.⁶¹ Es importante señalar que el santuario al cual se hace referencia aquí, no es el lugar santísimo, sino el verdadero santuario celestial como un todo.⁶²

Bruce comenta: Este camino nuevo y vivo lo abrió (dedicó) Jesús para nosotros mediante su encarnación y muerte.⁶³ Así como los sacerdotes no podían entrar al santuario terrenal sin derramamiento de sangre, Cristo, se ofreció una vez para siempre y él está sentado a la diestra del trono de la gracia. De tal manera que Cristo es el camino (Jn 14:6), él padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios (1 P 3:18).⁶⁴

De acuerdo con estos pasajes su entrada al santuario, está relacionada con un ministerio que comienza en el cielo, y no con un ministerio que termina. Este ministerio lleva, por supuesto, también al lugar santísimo, pero en su etapa final (He 9:23-28; Ap 11:18-19; cf. Dn 8:14).⁶⁵

tateuco, en los libros históricos, en los profetas, en Hebreos y en Apocalipsis (Argentina: Asociación casa Editora Sudamericana, 1988), 403. Esto lo hace basado en Num 18:7 donde se usa la expresión “del velo adentro” para referirse al ministerio que debía efectuarse en el interior de los dos compartimentos del santuario terrenal.

61 Mueller, 94.

62 William L. Lane. *Word Biblical Commentary. Hebrews 9.13. Vol 47* (Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1991), 283; Archibald Thomas Robertson, *Imágenes Verbales del Nuevo Testamento 7 Vols.* (Barcelona: Editorial CLIE, 1990), 443.

63 Bruce, F. F., *La epístola a los Hebreos* (Grand rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co, 1994), 252.

64 Ibid.

65 Treiyer, 403

LA INAUGURACIÓN DEL MINISTERIO DE CRISTO EN EL SANTUARIO CELESTIAL EN EL LIBRO DE APOCALIPSIS

De acuerdo con la estructura global del libro de Apocalipsis, los capítulos 4 y 5 presentan los detalles de la consagración e inauguración del Santuario Celestial, cuando Cristo ascendió a los cielos. Davidson identifica la siguiente estructura:⁶⁶

1:12-20 (1) Tierra – Centro de la obra terrestre de Cristo (combinado con imágenes del lugar santo).

4-5 (2) Inauguración del santuario celestial – (mezcla meticulosa de imágenes del santuario más centrado en el lugar santo).

8:3-5 (3) Intercesión en el santuario celestial (lugar santo).

11:19 (4) Juicio en el santuario celestial – (lugar santísimo).

15:5-8 (5) Cesación del ministerio del santuario celestial.

19:1-10 (6) Doxología en el cielo – (ausencia de imágenes explícitas al santuario Celestial).

21:1-22:5 (7) Retorno a la tierra – “el tabernáculo de Dios con los hombres”.

Paulien, de acuerdo con esta estructura, sugiere un quiasmo:⁶⁷

(1) Apoc 1:12-20	TIERRA
(2) Apoc 4 y 5 (Inauguración)	CIELO
(3) Apoc 8:3-5 (intercesión/lugar santo)	CIELO
(4) Apoc 11:19 (Juzgamiento/Lugar santísimo)	CIELO
(5) Apoc 15.5-8 (Cesación)	CIELO
(6) Apoc 19:1-10 (Ausencia)	CIELO

66 Richard M. Davidson, “Sanctuary Typology”, en *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies*, vol. 1, ed. Frank B. Holbrook (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-Day Adventists, 1992), 115.

67 Jon Paulien, “The Role of the Hebrew Cults, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the book of Revelation”, *AUSS* 33, 2 (1995): 255.

Así, la tipología del santuario forma una base estructural del libro de Apocalipsis, de tal manera que el progreso del libro, está conectado con el servicio, tanto del diario (*t'mîd*)⁶⁸ como del anual, (*yôm kippûr*; 11:19),⁶⁹ en la realidad del verdadero santuario celestial, donde se localiza la actividad redentora de la divinidad.⁷⁰

De acuerdo con la estructura del libro, en Apocalipsis 4 y 5 se desarrolla la inauguración del ministerio de Cristo, el verdadero sumo sacerdote en el santuario celestial. Gulley menciona que la inauguración del Rey/Sacerdote no es un acto que finaliza en sí mismo. En cambio, esta fue la inauguración

68 La palabra hebrea *t'mîd* ocurre 104 veces en el AT. Empleada como un adjetivo o adverbio significa “continuo” o “perpetuo”; véase Gerhard Pfandl, *Daniel vidente de Babilonia* (Buenos Aires: ACES, 2004), 77. Sin embargo, en el libro de Daniel esta palabra está prefijada por el artículo *ha*, lo cual define y convierte a *t'mîd* en sustantivo. Por lo tanto su traducción es “el continuo”; véase Merling Alomía, *Daniel el profeta mesiánico*, Vol. 2 (Lima: Ediciones Theológica, 2007), 278. El AT lo emplea en conjunción con el holocausto (Ex 29:38, 42), el pan de la proposición (Ex 25:30; Lv 24:8), el fuego de las lámparas (Ex 27:20; Lv 24:2-4), la ofrenda del incienso (Ex 30:8), el fuego del altar (Lv 6:13); la mediación diaria/continua del sumo sacerdote, como lo representaban sus vestiduras especiales (Éx 28:29, 30, 38); y la ofrenda regular de granos del sumo sacerdote (Lv 6:20). En otras palabras, el término designaba las diferentes actividades realizadas continuamente por el sacerdote en el santuario. Éstas incluían los ritos que se hacían tanto en el atrio como en el lugar santo del santuario. Por lo tanto el término “continuo”, resume en forma precisa la obra diaria de los sacerdotes en el lugar santo durante todo el año. Rodríguez enfatiza que esta palabra nunca se asocia con la obra del sumo sacerdote en el lugar santísimo durante el día de la expiación. Rodríguez, *Fulgores de gloria*, 52; Rodríguez, “Daniel 8, 9. El santuario y su purificación”, *Ministerio adventista* (septiembre-diciembre, 250, 1994): 19-25; (Noviembre-diciembre, 251, 1994): 19-26. Para mayor información véase: Alberto R. Treiyer, *El Día de la expiación y la purificación del santuario, en el Pentateuco, en los libros históricos, en los profetas, en Hebreos y en Apocalipsis* (Buenos Aires: ACES, 1988), 320-333; Gerhard F. Hasel, *Redención divina hoy: Estudios sobre la doctrina del santuario* (Lima: Ediciones SALT, 1981), 59, 60.

69 Esta frase hace referencia a la fiesta del día de la expiación (יְהִיָּהּ בְּיָמֵינוּ) la que figura en Lv 23:27 y 25:9, que tenía lugar una vez por año. Para mayor información véase Treiyer, *El Día de la expiación y la purificación del santuario*, 27, 28.

70 La tipología del santuario en el libro de Apocalipsis es la llave para la interpretación de los mensajes para la iglesia y especialmente para el fin del tiempo. Davidson, “Sanctuary Typology”, 99, 100.

de un proceso que continúa hasta el fin del juicio preadvenimiento. Entonces la inauguración del Rey/Sacerdote fue una inauguración de su trabajo Real/Sacerdotal que incluye el *t'mîd*, la expiación y la intercesión; y el *yôm kippûr*; el juicio preadvenimiento.⁷¹

Es importante señalar, que antes de la inauguración de Apocalipsis 4 y 5 se presenta el marco de fondo de esta visión, en la presentación de Cristo a las siete iglesias (Ap 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14). Entonces el séptimo mensaje finaliza con una referencia a la ascensión de Cristo (3:21). Esto es lo lógico, como introducción, para lo que viene en Apocalipsis 4 y 5.⁷²

Este último versículo (3:21) presenta dos aspectos importantes: primero que Cristo es presentado como, sentado en el trono del padre, y segundo, a los santos vencedores se les promete sentarse con Cristo en su trono.

El hecho de que Cristo esté sentado en el trono del Padre es interpretado por algunos como una evidencia de que la entronización ya tuvo lugar. Sin embargo, Apocalipsis 4, al igual que 3:21, prepara la escena del capítulo 5. Sólo Dios es declarado digno de reinar en Apocalipsis 4, sólo Cristo es declarado digno de reinar en Apocalipsis 5.

El hecho de “sentarse a la diestra, en el trono” (cf. He 1:3; 8:1) significa “corregencia” e intercesión.⁷³ Cristo se reunió ante su Padre y fue restituido al estatus que tenía antes, y se sentó en su trono como “corregente”. Este hecho lo comprobó Esteban en su visión corta ante el auditorio que lo juzgaba (Hch 7:55, 56).⁷⁴

El capítulo 4 de Apocalipsis presenta la visión del “trono”, describiendo al Ser que está sentado en él (v. 3); asimismo, se describe lo que está a su

71 Norman R. Gulley, “Revelation 4 and 5: Judgment or Inauguration?”, JATS, 8, 1-2 (1997): 60. Para ver la evidencia de que Apocalipsis 4 y 5 no se refiere a el juicio preadvenimiento ver páginas, 60-64.

72 Ibid., 69.

73 Turpo, “El ‘ungimiento del santísimo”, 29, 30

74 Turpo, “El ‘ungimiento del santísimo”, 30; Hasel, 204.

alrededor: los 24 ancianos con sus coronas, también en sus tronos (v. 4);⁷⁵ los 4 seres vivientes (v. 6, 7), estos últimos decían sin cesar, día y noche: “Santo, santo, santo, es el Señor Dios todopoderoso, el que era, el que es y el que ha de venir” (4:8). Estas son las mismas palabras que cantan los serafines a Dios, el Padre que está sentado en su trono alto y sublime, en Is 6:1-3. De esta manera, se muestra claramente que la Persona que está sentada en el trono es el mismo en los dos eventos, tanto en Isaías como en Apocalipsis, Dios el Padre.⁷⁶

Los 24 ancianos adoran a Dios el Padre, diciendo: “Señor digno eres de recibir la gloria, la honra y el poder, porque tu creaste todas las cosas y por tu voluntad existen y fueron creadas” (4:11). Aquí Dios el Padre es adorado por ser el Creador del universo (He 1:1, 2). Es por esto que Él es digno de sentarse en el trono: porque Él hizo cada una de sus creaturas. Tiene

75 LaRondelle menciona que en el “Israel de la antigüedad se pusieron aparte 24 órdenes sacerdotales de la tribu de Leví para atender el orden del culto sagrado y también 24 órdenes para el ministerio de profetizar, con el acompañamiento de liras, arpas y címbalos (1 Cro 24:3, 4; 25:1, 6, 9-31). Esto indica que Juan vio en el cielo a los representantes del pueblo de Dios del viejo pacto”. De esta manera, “los 24 ancianos pueden verse como hombres glorificados que han salidos victoriosos sobre el pecado y la tentación. Todos murieron como vencedores. Tienen tres características que cumplen las promesas de Cristo a los fieles en Apocalipsis 2 y 3: los tronos, los vestidos blancos y las coronas de victoria (3:5, 11, 21)”. “Así que pueden ser identificados con los santos gloriosos que fueron levantado de los muertos poco después de la propia resurrección de Jesús (Mt 27:52, 53; Ef 4:8).” LaRondelle cita a White para explicar esto: “Aquellos favorecidos santos salieron glorificados. Eran santos escogidos de todas las épocas, desde la creación hasta los días de Cristo... atestiguaban que por el formidable poder de Jesús habían salidos de sus sepulcros”. (PE, 183, 4). “Ascendieron con él como trofeos de su victoria sobre la muerte y el sepulcro” (DTG 730). La presencia de los ancianos en el cielo expresa la convicción de que de hecho había tenido lugar la exaltación de Cristo”. Hans K. LaRondelle, *Las profecías del fin, enfoque contextual-bíblico* (Buenos Aires, Argentina: ACES, 1999), 116, 117. Shea menciona que la palabra “ancianos es usada en el NT para los ancianos humanos de la iglesia y no para los ángeles, entonces estos ancianos podrían ser tomados como seres humanos... La pregunta que surge es cuando estos seres humanos llegaron a la asamblea alrededor del trono de Dios en el cielo en el tiempo de Juan. Teniendo en cuenta que la inmortalidad del alma no es una doctrina bíblica, entonces deben de proceder de alguna resurrección. Sólo una especial resurrección es mencionada en conexión con la muerte de Cristo en la cruz (Mat 27:51, 52). Es probable, por lo tanto, que estos ancianos alrededor del trono vienen de la resurrección especial”. Shea, *The Cultic Calendar in Revelation*, 123.

76 Gullely, 71.

el derecho a reinar sobre la base de ser el Creador de todos los seres creados. Esta escena es el telón de fondo de Apocalipsis 5, semejante a Apocalipsis 3:21. Ambos preparan el camino para la parte central en Apocalipsis 5.⁷⁷

El capítulo 5 presenta la ascensión del Cordero al trono, lo cual produce una armonía de cantos de alabanza. En los primeros versículos, el foco de la visión se halla sobre el “libro sellado” que está en la “mano derecha” del que está sentado en el trono, que nadie podía abrir. Luego el foco cambia al “Cordero”, que es el “león de la tribu de Judá, la raíz de David”, quien toma el “libro sellado” al realizarse esto, el cielo irrumpe en exclamaciones de alabanzas y adoración.

La mano derecha, de acuerdo al contexto bíblico, tanto del AT (Sal 110: 1, 5), como del NT (Hch 2:32, 33; Mr 16:19; Ro 8:34; Ef 1:20; Col 3:1; He 10:12; Mt 26:64; Mr 14:62; Lc 22:69) señala un lugar de corregencia en el trono. Esto, como ya se indicó, sugiere que el Cordero, Cristo, está ocupando el trono como corregente con el Padre desde su ascensión.⁷⁸

El acto cuando el “Cordero” toma el “libro”, tiene sus raíces en Dt 17:18-20; 2 R 11:12; Zac 6:12, 13 (V. LXX).⁷⁹ El contexto de estos versículos es la entronización de un rey y la entrega de un rollo, o el libro del pacto,⁸⁰ que cumple un rol significativo en la escena de la entronización. Este “libro” que contiene el pacto que Dios realizó con Israel recuerda al rey que él es solamente un sirviente del Rey de reyes celestial. De esta forma, el rey humano cumple el rol de corregente del rey celestial, mientras es fiel al pacto como se señala en el libro. De esta manera, en Apocalipsis 5, únicamente el cordero que fue inmolado, cuya muerte ha hecho posible

77 Ibid.

78 Gulley, 72.

79 Ranko Stefanovic, “The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5” (Tesis Doctoral, Andrews University, 1995), 73.

80 Gulley menciona que el libro del pacto es el libro de Deuteronomio que era la guía del rey en su reinado que también representa el pacto eterno de Dios con la humanidad, lo cual incluye las Escrituras, el libro de Apocalipsis y el juicio. Pero en Apo 5, su función dentro de la ceremonia de inauguración del reinado, en vez de su contenido, es el foco importante. Gulley, 73.

el cumplimiento del pacto hecho a Abrahán y sus descendientes ya sean estos físicos o espirituales, es digno de abrir el libro.⁸¹ Esto significa su entronización como corregente del Padre.

Asimismo, Cristo es llamado “la Raíz de David” (5:5). De acuerdo al contexto del AT (Is 11:1; Zac 3:8; Jer 23:5, 6; Jer 33:15, 16; Is 11:10) este es el título dado a un nuevo David, que sería sacerdote y rey⁸² sobre las naciones en vez de ser rey de una nación. Así, este nuevo David sería mucho más de lo que fue el histórico David. En Zac 6:12, 13, versión LXX se menciona: “he aquí el varón cuyo nombre es la rama; y el crecerá de su tronco, y edificará la casa del Señor. Y Él recibirá poder, y se sentará y regirá sobre su trono; y allí será un sacerdote a su mano derecha, y un consejero pacífico entre ambos”. En este versículo se muestra nítidamente que la “rama” de David, se sentará y regirá en su trono, y será sacerdote a su mano derecha.⁸³

El hecho de que la frase “raíz de David” es mencionada en Apocalipsis 5 es una evidencia del estatus del Cordero como Rey y Sacerdote. Gulley, continúa mencionando que el nuevo David ha entrado dentro de la tensión escatológica del Nuevo Testamento entre el “ya” y el “todavía no”. Él ya es el nuevo David como un corregente sobre el trono de su Padre. Pero “todavía no” es vestido plenamente como el nuevo David sobre su propio trono, lo cual sucederá en la Segunda Venida.⁸⁴

Asimismo, la mención “el león de la tribu de Judá” tiene antecedentes veterotestamentarios como también en la cultura del Antiguo Cercano Oriente, en este último, el león es considerado como un símbolo de realeza y divinidad, lo que también está presente en la Biblia hebrea. Así por un lado el león está asociado con la realeza (2 S 17:10; Jer 50:17; Ez 22:25; Sof 3:3-4; Prov 20:2) y por otro lado, el león es usado simbólicamente para

81 Gulley, 74.

82 Holbrook, 136-152.

83 Gulley, 76.

84 Ibid.

YHWH (Isa 31:4; Jer 25:38; 49:19; Lam 3:10; Ose 5:14; 11:10; 13:7; Joel 3:16; Amós 1:2; 3:8).⁸⁵ De esta manera “la raíz de David”, y “el león de la tribu de Judá” apuntan a la posición de Cristo como un Rey.⁸⁶

Teniendo en cuenta esta perspectiva, Apocalipsis 4 y 5 cobra un sentido profundo. La escena comienza con el Padre que está sentado en su trono, que es honrado y adorado como Creador (cap. 4). En su mano derecha tiene un libro sellado con siete sellos (5:1), y nadie podía abrirlo, ni mirarlo (v. 3), esto produjo tristeza en Juan (v. 4), sin embargo se acerca uno de los ancianos y le dice que no llore porque: “el león de la tribu de Judá, la raíz de David, ha vencido para abrir el libro y desatar sus sellos” (v. 5). En ese momento Juan ve en medio del trono, “un Cordero de pie, como inmolado” (v. 6) que tomó el libro de la mano derecha de Dios el Padre (v. 7).

Este es el momento de la inauguración, la acción de tomar el libro señala la ascensión de Cristo al trono y su instalación como corregente a lado del Padre lo cual produce que el cielo rompa en tumultuosa aclamación, “Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos porque fuiste inmolado y con tu sangre nos has redimido para Dios de todo linaje, lengua, pueblo y nación” (Ap 5:9). “El Cordero que fue inmolado es digno de tomar: el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza” (Ap 5:12). Y todo lo creado prorrumpió: “Al que está sentado en el trono y al Cordero sea la alabanza, la honra, la gloria y el poder por los siglos de los siglos” (v. 13) y los 4 seres vivientes dijeron: “amén” y los 24 ancianos se “postran sobre sus rostros y adoraron al que vive por los siglos de los siglos” (v. 14).⁸⁷

85 Martin Pröbstle, “El ‘León de Judá’: entendiendo Génesis 49:8-12”, *Theologika* 29, no. 2 (2014): 143-146.

86 Ibid., 76, 77.

87 Gulley ve en el versículo 14 la imagen de la Segunda Venida donde nuevamente el Cordero será coronado. Gulley, 74-75; LaRondelle ve esta imagen al mencionar “En el capítulo 5 Cristo recibe el reconocimiento cósmico-universal de su deidad porque “toda criatura” adora a Dios y al Cordero. En la visión de Juan, el círculo de adoradores ha ido constantemente en aumento. Primero, el círculo íntimo de los 4 serafines, después se añadieron los 24 ancianos seguidos por los millones de millones de ángeles. Finalmente,

CONCLUSIÓN

La ceremonia del unguimento de Aarón, sus hijos y el santuario estableció el *t'míd*, es decir el ministerio sacerdotal, lo que implica tanto el sacrificio diario como la diaria intercesión sacerdotal. De la misma forma, la inauguración del ministerio de Cristo como sumo sacerdote del santuario celestial fue realizada por medio del unguimento del Mesías, en ocasión de su bautismo el año 27 d.C., lo que le permitió realizar el gran sacrificio expiatorio por los pecados del mundo, que a su vez lo llevaron en su ascensión a inaugurar el ministerio intercesor en el verdadero santuario celestial. Esto puede bosquejarse de la siguiente forma:

	Atrio del santuario	Lugar santo
Sacerdote aarónico	Continuo sacrificio	Continua intercesión
Sacerdote celestial	Único gran sacrificio expiatorio	Ministerio intercesor

De este modo, son importantes su unguimento, muerte y ascensión, lo cual daba por inaugurada la primera fase del ministerio sumo sacerdotal de Cristo en el santuario celestial, lo que en su segunda fase lo llevaría al lugar santísimo, al día escatológico de la expiación.

Como el Santuario celestial existía antes que el terrenal, la inauguración no fue tanto del Santuario como del ministerio de Cristo. Hasta ese momento Dios había perdonado a los seres humanos sobre la base de la futura muerte y sacerdocio de Cristo (Ro 3:25; He 9:15). Después de su ascensión el perdón estuvo basado en un sacrificio consumado. El “unguimento” señalaba el comienzo de la aplicación de los méritos de la vida terrenal de Cristo y su

el círculo más exterior de todos los seres creados en el universo se unen en la adoración y alabanza de la majestad de Dios. Este es el objetivo final hacia el cual avanza la historia y que se cumplirá en el fin”. De esta manera, “El cielo anticipa esta celebración del reino de Dios y del Cordero en la Nueva Jerusalén (Ap 21:22-27: 22-15).” LaRondelle, 124.

muerte expiatoria.⁸⁸

REFERENCIAS

ALBERTO, Treiyer. **El día de la expiación y la purificación del Santuario en el Pentateuco, en los libros históricos, en los profetas, en Hebreos y en Apocalipsis**. Argentina: Asociación casa Editora Sudamericana, 1988.

ÁNGEL, Manuel Rodríguez. **The Sanctuary Handbook of Seventh-Day Adventist Theology**. MD: Review and Herald Publishing Association, 2000.

ANTONIO, Estrada. **Mateo: Comentario Bíblico mundo Hispano**, Vol 14. Texas: Editorial mundo Hispano, 2002.

ARCHIBALD, Thomas Robertson. **Imágenes Verbales del Nuevo Testamento** . 7 Vol. Barcelona: Editorial CLIE, 1990.

BRUCE, F. F. **La epístola a los Hebreos**. Grand rapids. MI: William B Eerdmans Publishing Co, 1994.

DAVID, Cortés-Fuentes. **Mateo**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006.

DONALD, A. Hagner. **Matthew 1-13: Word Biblical Commentary**. vol. 33A. Waco. TX: Word Books, 1993.

EKKEHARDT, Mueller. **Acerquémonos confiadamente al trono**. Buenos Aires: ACES, 2003.

ELENA, G. White. **El Deseado de todas las gentes**. Boise. Idaho: Publicaciones Interamericanas, 1955.

88 Ángel Manuel Rodríguez, “The Sanctuary” en *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2000), 391, 2. Para mayor información véase Joel Turpo, “Estudio exegético de Daniel 9:24 en relación a la frase ‘ungir el santo de los santos’” (tesis de maestría, Universidad Peruana Unión, 2010).

ELENA, G. White. **Historia de los patriarcas y profetas**. Buenos Aires: ACES, 1985.

FRANCIS, D. Nichol. **Comentario bíblico adventista del séptimo día**. vol. 1. Buenos Aires: ACES, 1995.

FRANK, B. Holbrook. **Christ's Inauguration as King-Priest**. *JATS*, 1994.

FRANK, Stagg. **Teología del Nuevo Testamento**. Usa: Casa Bautista de Publicaciones, 1988.

GERALD, A. Klingbeil. **A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369**. Lewiston. New York: The Edwin Mellen Press, 1998.

GERHARD, F. Hasel. **Redención divina hoy**: Estudios sobre la doctrina del santuario. Lima: Ediciones SALT, 1981.

GERHARD, Pfandl. **Daniel vidente de Babilonia**. Buenos Aires: ACES, 2004.

HANS, K. LaRondelle. **Las profecías del fin, enfoque contextual-bíblico**. Buenos Aires, Argentina: ACES, 1999.

HASEL, GERHARD. **Redención divina hoy, Estudios sobre la doctrina del santuario**. Perú: SALT.

HORST, Balz. GERHARD, Scheneider. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

JOHN, E. Hartley. **Leviticus**: Word Biblical Commentary. vol. 4. TX: Word Books, 1992.

JON, Paulien. **The Role of the Hebrew Cults Sanctuary. Temple in the Plot and Structure of the book of Revelation**. *AUSS*, 1995.

LOTHAR, Coenen. ERICH, Beyreuther. HANS, Bieterhard. **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme,

1984.

MARTIN, Pröbstle. **El ‘León de Judá: entendiendo Génesis 49:8-12.** *Theologika* 29. no. 2. 2014.

MATTHEW Henry. **Comentario exegético-devocional a toda la Biblia.** Terrasa. España: CLIE, 1983.

MERLING, Alomía. **Daniel el profeta mesiánico.** Vol. 2. Lima: Ediciones Theológika, 2007.

NORMAN, R. Gulley. **Revelation 4 and 5: Judgment or Inauguration?** *JATS*, 1997.

R. LAIRD, Harris. **Leviticus: The Expositor’s Bible Commentary.** vol. 2. MI: Zondervan Publishing House, 1990.

RANKO, Stefanovic. **The Background and Meaning of the Sealed Book of Revelation 5.** Tesis Doctoral: Andrews University, 1995.

RICHARD, M. Davidson. “Sanctuary Typology”, en **Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies.** vol. 1, ed. Frank B. Holbrook. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-Day Adventists, 1992.

WALTER, C. Kaiser. **Exodus.** The Expositor’s Bible Commentary, vol. 2, eds. Frank E. Gaebelein. Grand Rapids. MI: Zondervan Publishing House, 1990.

WILLIAM, Barclay. **Evangelio según San Mateo en Comentario al nuevo Testamento,** Vol 1. Barcelona: CLIE, 1991.

WILLIAM, L. Lane. **Hebrews: A Call to Commitment.** USA: Hendrickson Publishers, 1994.

WILLIAM, L. Lane. **Word Biblical Commentary: Hebrews 9.13.** *Vol 47.* Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1991.

O OITAVO IMPÉRIO: NOVAS HIPÓTESES PARA OS SÍMBOLOS DE APOCALIPSE 17

The Eighth Empire: New hypotheses to the symbols of Revelation 17

Vanderlei Dorneles¹

RESUMO

Este artigo analisa os símbolos proféticos de Ap 17 com o objetivo de explorar as relações entre a besta escarlate, a primeira besta de Ap 13 e o dragão de Ap 12. O estudo é feito à luz do contexto das sete pragas e do paralelo construído entre o clímax escatológico provido por Ap 13 e 16-17, paralelo este usado como base para se sugerir uma relação entre a besta semelhante a leopardo e a meretriz, e entre a besta de dois chifres e o oitavo rei. Em seu contexto imediato, o texto de Ap 17 é considerado como uma espécie de juízo de investigação seguido da execução de sentença sobre a meretriz (Ap 18). O oitavo rei é distinguido do poder religioso e relacionado com os poderes políticos e militares.

PALABRAS CLAVE: INTERPRETAÇÃO BÍBLICA; APOCALIPSE 17; ABESTA ESCARLATE E A MERETRIZ.

ABSTRACT

This paper analyzes the prophetic symbols of Revelation 17 with the aim of exploring the relationship between the scarlet beast, the first beast of Revelation 13 and the dragon of Revelation 12. The study is done against the background of the seven plagues and the parallel built between the eschatological climax provided by Rev. 13 and 16-17, this parallel is used as a basis for suggesting a

relationship between the leopard-like beast and the harlot, and between the two-horned beast and an eighth. In its immediate context, the text of Revelation 17 is seen as a kind of investigative judgment followed the execution of judgment on the harlot (Rev. 18). The eighth king is distinguished from religious and related political and military powers power.

KEYWORDS: BIBLICAL INTERPRETATION; REVELATION 17; THE SCARLET BEAST AND THE HARLOT.

INTRODUÇÃO

O capítulo 17 é uma das seções mais desafiadoras e, ao mesmo tempo, mais fascinantes do livro do Apocalipse. Um dos anjos que têm as sete taças da ira de Deus (Ap 16) chama o profeta para uma nova sequência de visões, as quais se seguem à narrativa das pragas. O anjo inicia a comunicação com o anúncio: “Mostrar-te-ei o julgamento da grande meretriz” (Ap 17:1).

A identidade da meretriz não tem levantado tantas discussões quanto a da besta e de suas cabeças. Uma vez que uma besta também de sete cabeças e dez chifres é descrita em Ap 13 e se torna uma figura predominante, a identificação da entidade representada em Ap 17 oferece grandes dificuldades.

Uma interpretação corrente tem sido que a besta em questão aponta para a mesma entidade representada pelo dragão de Ap 12 e a besta de Ap 13, que seria o império romano, cuja capital foi considerada a “cidade das sete colinas”, como sugere o v. 9. Essa interpretação preterista é abraçada “pela maioria dos exegetas”² e resulta numa negação do dom profético na interpretação das visões do grande conflito narradas no livro.

Outra linha de interpretação vê a besta de Ap 17 como símbolo dos poderes mundiais e o oitavo rei como um retorno do sétimo poder, ou seja, de “Roma papal”³. Nesse caso, o “oitavo rei” indicaria a fase final de atuação

2 Alan F. Johnson, in ed. Frank E. Gaebelin, *The Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), 12:554. Johnson acredita que a interpretação de Ap 17 influencia a interpretação de todo o livro (ibid).

3 Ver Ranko Stefanovic, *Revelation of Jesus Christ* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002), 515, 516; Francis D. Nichol, ed. *Seventh-day Adventist Bible*

dessa entidade, após a restauração de seus poderes perdidos na revolução francesa, em 1798.

Uma terceira interpretação relaciona a besta escarlate (Ap 17) ao dragão vermelho (Ap 12), sendo, portanto, uma referência ao próprio diabo em sua luta contra Deus e Seu povo, no clímax do grande conflito.⁴ Outra alternativa ainda pontua que o “oitavo rei” seria a própria besta “escarlate” e representa uma “confederação de poderes políticos e militares” em oposição a Deus no tempo do fim.⁵

Ainda uma interpretação mais popular e menos embasada teologicamente vê a besta escarlate como sendo Roma papal e considera que a criação do estado do Vaticano, em 1929, pelo Tratado de Latrão, corresponderia à cura da ferida da besta de Ap 13. Os sete reis representados pelas cabeças da besta seriam sete papas e o oitavo, portanto, seria um último papa que guardaria certas relações com seu antecessor.⁶

A multiplicidade de interpretações reflete a complexidade da visão. Um dos desafios está no fato de diversos símbolos apocalípticos serem descritos como “besta” (Ap 11:7; 13:1, 11; 17:3). A palavra gr. *therion* (“besta”) ocorre 38 vezes no livro de Apocalipse, sendo traduzida sempre como “besta”, exceto em 6:8 (“feras”). Apesar de quatro bestas principais serem mostradas a João, em geral as referências à besta são encaradas como

Commentary (Hagerstown, MD: Review and Herald, ed. rev. 1980), 7:854-856.

4 Ekkehardt Müller, “A Besta de Apocalipse 17: Uma Sugestão”, in *Parousia: Revista do Seminário Latino-Americano de Teologia*, Unasp, Engenheiro Coelho, SP, 1º semestre de 2005, 39.

5 Jon Paulien, *Armageddon at the Door* (Hagerstown: Review and Herald, 2008), 136, 212, 218; ver ed. Nichol, 7:851.

6 Patricia Ann Sunday afirma que “o Tratado de Latrão proclamou Pio XI como o primeiro santo papa/rei do império católico romano”, que “ele literalmente se tornou rei do Estado do Vaticano” em 11 de fevereiro de 1929, e que o sucessor de Bento XVI será o oitavo e último papa (ver Patricia Ann Sunday, *Nostradamus, Branham and the Little Book: God’s Masterpiece* [Bloomington, IN: AuthorHouse, 2012, 300). Barho e Mbeledogu afirmam que, uma vez que Pio XI foi o “primeiro monarca do Vaticano”, Bento XVI foi o sétimo rei/papa, e que o oitavo “não será humano” e seu reino durará somente sete anos (see Onoso Barho and Obi Mbeledogu, *The Eighth King is Here* [United Kingdom: Xlibris Corporation, 2012]). Ver também Paulien, 2008, 215, 216.

sendo àquela de Ap 13:1, a segunda das quatro.

As interpretações que identificam a besta escarlate com a primeira besta de Ap 13:1 ou Roma papal esbarram num problema claro: por fim (17:16), a besta escarlate e os “reis da terra” odeiam e destroem a meretriz (o poder religioso romano). A “confederação de poderes seculares”⁷ em vez de ser a besta escarlate pode representar a própria coalizão formada pela besta e os “reis da terra”. Assim, uma definição mais objetiva da entidade é necessária.

Um aspecto a ser levado em conta é o contexto das sete pragas no qual se visualiza a meretriz e a besta escarlate. A ideia de juízo é clara nessa seção do livro. Além disso, é preciso relacionar essa visão (Ap 17) com outras visões do livro na busca por elementos simbólicos paralelos.

Este artigo explora as evidências para as seguintes hipóteses: 1) a meretriz e a besta escarlate representam entidades distintas, religiosa e política, respectivamente; 2) o oitavo rei deve apontar para uma entidade política histórica e concreta no clímax do conflito; 3) o oitavo rei pode ser a mesma besta de dois chifres de Ap 13:11; e 4) Ap 17 mostra um juízo de investigação.

O Apocalipse é um livro do Novo Testamento, mas enraizado em imagens e linguagens do Antigo Testamento. Assim, em vista das inúmeras referências, deve-se buscar um pano de fundo para seus principais símbolos na própria Escritura hebraica.⁸

7 Ibid., 212.

8 Paulien argumenta que “o Apocalipse não pode ser entendido sem contínua referência ao AT”, pois ele é um “perfeito mosaico das passagens do AT”. As recorrentes referências ao AT no Apocalipse indicam que ele é a principal chave para abrir o significado dos símbolos do livro. O AT provê os meios para “decodificar a mensagem do Apocalipse” (Jon Paulien, “Interpreting Revelation’s Symbolism”, in ed. Frank B. Holbrook, *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies*, Book 1 [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992], 80).

A VISÃO

Apocalipse 17 se constitui de três partes principais: a fala do anjo (v. 1, 2); a visão dos símbolos (v.3-6); e uma nova fala do anjo (v. 7-18).

A visão é claramente simbólica, mas as duas falas do anjo devem ser consideradas como explicação e, portanto, são literais e temporais, no sentido de que desvendam os símbolos e ocorrem no tempo e nas circunstâncias do profeta.⁹ O anjo usa os verbos no passado ao tratar da identidade da meretriz em termos de seus pecados. Com ela se “prostituíram os reis da terra” e se “embebendam os que habitam na terra” (v. 2). A prostituição indica idolatria (ver Ez 16, 23, Jr 51).

Na segunda fala, ao tratar com a identidade da besta, o anjo usa verbos nos três tempos fundamentais.¹⁰ Ele diz que “caíram” cinco dos “sete reis”, um “existe” e outro ainda viria (v. 10). Também diz que os “dez reis” ainda não tinham recebido reino, mas receberiam (v. 12). E completa: esses dez reis e a besta “pelejarão” contra o Cordeiro (v. 14) e “odiarão” a meretriz (v. 16).

JUÍZO DE INVESTIGAÇÃO

Na estrutura do livro, a visão de Ap 17 faz parte do conjunto de visões relativas às sete pragas (Ap 15:5–18:24), que começa com uma cena do

9 Paulien, 2008, 214, 215.

10 O uso consistente do modo verbal futuro nas explicações feitas por anjos ou por terceiros acerca de entidades por virem suporta a afirmação de que toda explicação é dada “no tempo do profeta” (ver Paulien, 2008, 214, 215; Kenneth Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Worthington, OH: Ann Arbor, 1979], 54). O uso dos tempos verbais em Daniel provê uma base para esse princípio (ver Dn 2:31-35 e 2:36-44; 7:1-15 e 7:16-27; 8:3-12 e 8:13-14, 19-25; 9:25-27). Exceto quando identifica os símbolos com as entidades representadas (“estes grandes animais, que são quatro, *são* quatro reis” (Dn 7:17), ele usa o verbo no futuro de forma consistente (“... que se *levantarão* da terra” (Dn 7:17, u.p).

santuário celestial¹¹ em que o término da mediação é indicado (Ap 15:5-8). Essa seção mostra o juízo de Deus sobre os “portadores da marca da besta” (16:2; cf. 14:9, 10) e sobre a meretriz (Ap 17 e 18). A vingança divina sobre a “besta”, o “falso profeta” e o “dragão” ocorre mais tarde (Ap 19:20, 21; 20:10).

Uma vez que o anjo que fala a João é um dos “que têm as sete taças”, o “julgamento” pode ser uma explicação relativa às pragas. Todas as pragas são narradas em linguagem literal, exceto a sexta (Ap 16:12-16), que fala do secamento do rio Eufrates, o que constitui um pano de fundo tirado da história do cativeiro babilônico. Isso sugere que essa praga seja o conteúdo explicado na visão subsequente. Paulien diz que Ap 17 pode ser considerado “uma exegese”¹² de Ap 16:12-16, devendo ser considerados uma unidade.

Assim, na sexta praga, a queda da Babilônia mística é representada pela queda da Babilônia antiga, quando Ciro desviou as águas do Eufrates¹³ e surpreendeu Belsazar em seu último banquete (Dn 6).

A sexta praga sugere o desfecho do Armagedom (16:16), uma luta dos poderes terrenos contra os fiéis de Deus. No auge desse conflito, Deus interfere para livrar Seu povo, provocando a queda da Babilônia, o que vai confundir a coalizão político-militar e religiosa dos oponentes. A queda do poder religioso dessa coalizão pode ser, portanto, o efeito da sexta praga, a qual é explicada em detalhes literais em Ap 18 (ver 18:2, 8, 9; cf. 17:16).

Isso permite considerar a visão da queda da Babilônia como uma sequência de juízo de investigação¹⁴ seguido de execução de sentença. Assim,

11 Richard Davidson diz que “todo o livro [do Apocalipse] é estruturado pela tipologia do santuário” (Richard M. Davidson, “Sanctuary Typology”, in ed. Frank B. Holbrook, *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies*, Book 1 [Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 1992], 112); ver também Kenneth Strand, “The Eight Basic Visions”, in ed. Holbrook, 35-49.

12 Paulien, 2008, 208.

13 Ver Is 44:27; Jr 50:38; 51:36; ver também Heródoto, *The Histories*, i.191; ed. Nichol, 4:265, 533, 794; George Rawlinson, *The History of Herodotus* (Appleton & Company, 1859), 424; Daniel Potts, *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations* (Cornell University Press, 1996), 22-23.

14 Paulien entende que “o santuário do AT e seus rituais exercem uma função es-

“Ap 17 trata primariamente com a sentença [v. 1, *krima*, ‘condenação’, ‘sentença’, ‘punição’] contra a Babilônia, e Ap 18 descreve a execução [v. 10, *krisis*] dessa sentença”.¹⁵

No contexto do grande conflito, o caráter de Deus é vindicado. Por isso, a fim de legitimar a punição da meretriz, diante do universo, Deus investiga a situação com uma testemunha terrena antes de executar a sentença.¹⁶ Assim, o capítulo 17 apresenta um expediente de investigação, com a descrição dos pecados da meretriz (v. 2, 4). O capítulo 18, por sua vez, descreve a punição: a meretriz se torna covil de “demônios” e de “aves imundas” (v. 2), sofre os flagelos de “morte, pranto e fome” e é consumida no fogo (v. 8).

Os resultados dessa sentença repercutem até o Céu. Após a visão do julgamento da meretriz, o profeta ouve uma voz de “numerosa multidão” no Céu, que diz: “Verdadeiros e justos são os Seus juízos, pois julgou a grande meretriz” e “das mãos dela vingou o sangue dos Seus servos” (Ap 19:1, 2).¹⁷

A identidade da prostituta não é tão difícil de se esclarecer quanto a da besta e do oitavo rei. Assim, na sequência, ele dá atenção primeiro ao animal e ao oitavo rei e, depois, à prostituta.

IDENTIDADE DA BESTA

Em seus aspectos estruturais, a besta de Ap 17 se relaciona com o dragão vermelho (12:3) e com a besta de Ap 13. A relação entre a besta

trutural na organização do livro do Apocalipse” (Jon Paulien, *The Deep Things of God* [Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004], 124).

15 Ed. Nichol, 7:864.

16 Um expediente de investigação antes da execução de uma sentença é comum na Bíblia (ver Gn 3:9; 4:10; 6:5; 11:5; 19:1; ver também Gerhard F. Hasel, “Juízo Divino”, in Raoul Dederen, *Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011), 908-911, 935).

17 A meretriz de Ap 17 reproduz a figura de Jezabel: ambas praticam prostituição (2Rs 9:22; Ap 17:2, 4, 5); derramam sangue de santos e profetas (2Rs 9:7; Ap 17:6; 18:20, 24); e têm a carne comida (1Rs 21:23; 2Rs 9:36; Ap 17:16).

escarlate e o diabo não deve ser de identificação, já que animais, bestas e chifres representam poderes políticos seculares (ver Dn 7:17, 24, 8:20, 21).

João usa 13 vezes o substantivo gr. *drákon*, “dragão”, e 4 vezes *ophis*, serpente, de forma intercambiável em referência ao diabo. O uso desses termos no AT pode sugerir o que estava na mente de João ao usar o substantivo *drákon* e ao descrever os três animais de sete cabeças e dez chifres. Os elementos mais predominantes do dragão de Ap 12 e das bestas de Ap 13:1 e 17 são as sete cabeças e os dez chifres. De forma que as três figuras podem ser vistas como um mesmo símbolo que se reconfigura em cada novo aparecimento. Nas três visões, a estrutura é a mesma, mas ela recebe alterações de detalhes de acordo com o contexto enfocado em cada visão.

A figura do dragão, como representação das forças opositoras a Deus, é comum no AT, assim como a da serpente. Curiosamente, o dragão é relacionado ao Egito e à Babilônia, dois impérios presumivelmente representados nas cabeças da besta (Ap 17). No protoevangelho, o Filho da mulher esmagaria a cabeça da “serpente”, heb. *nachash* (Gn 3:15, *ophis*, LXX). No êxodo, Deus esmagou a cabeça de *tannyin* (*drákon*, na LXX; Sl 74:13, 14; Is 51:9; ver Ez 29:3; 32:2), que é traduzido por “monstro marinho”, “dragão” e “serpente”. Babilônia é chamada de *tannyin* (*drákon*, na LXX), o qual esmagou Judá, mas que seria destruído pelo Senhor (Jr 51:34, 36, 37). No dia do Senhor, Ele esmagará *tannyin* (*drákon*, na LXX) e o *livyathan* (*drákon*, na LXX), bem como a “serpente”, que é *nachash* (*ophis*, na LXX; Is 27:1) de forma definitiva (Is 11:11 menciona especificamente o Egito, a Assíria e Babilônia [“terra de Sinar”], como poderes a serem atingidos no dia do Senhor). No Apocalipse, a salvação é consumada quando o “dragão” (gr. *drákon*), ou a “serpente” (gr. *ophis*), que foi expulso do Céu (12:7-9) e perseguiu a mulher (12:17) for derrotado por Cristo no “lago de fogo” (20:2, 10).¹⁸

18 A LXX usa o substantivo gr. *drákon* 30 vezes para traduzir o heb. *tannin*, que é “dragão”, “serpente”, “monstro marinho”, e o heb. *livyathan*, que é “dragão”, “leviatã”,

A figura descrita por João nos cap. 12, 13 e 17, como um dragão ou uma besta, pode ser uma reprodução da figura de *tannin* ou do *livyathan* (o monstro de sete cabeças da mitologia cananea que representava as forças do mal¹⁹) e de *ophis* do AT. Isso estaria em harmonia com a ideia de que o Apocalipse está enraizado na linguagem e no sistema de imagens do AT. Se for esse o caso, então a própria Bíblia provê claramente a identificação para três das entidades representadas nas cabeças do monstro: Egito, Assíria e Babilônia.²⁰

Caso João tivesse em mente o *tannin* e o *livyathan* do AT, como representação das forças satânicas, ao usar os termos *drákon* e *therion* para descrever as feras que viu, a reconfiguração desse símbolo nas visões de Ap 12, 13 e 17 ocorre em função de uma nova perspectiva visualizada em cada visão. No cap. 12, o foco é o império romano, ou a sexta cabeça; no 13, é o império dos papas, a sétima cabeça;²¹ e no 17, o foco seria o clímax escatológico, com o oitavo rei, ou um foco amplo que cobriria toda a história, levando-se em conta a perspectiva de juízo de investigação já sugerida.

“monstro marinho”. Usa também *ophis* 29 vezes, para traduzir o heb. *nachash*, “serpente” ou “cobra”, e o heb. *epheh*, “víbora” ou “cobra”.

19 Ver ed. Nichol, 4:206.

20 A interpretação de que os “sete montes” (v. 9) são as sete colinas de Roma contraria a lógica de que a besta e a meretriz representam realidades distintas. A palavra gr. *oros* deve ser traduzida por “montes” ou “montanhas”. A NVI a traduz por “colinas”, mas, nesse caso, “uma exegese prévia influenciou a tradução” (Johnson, 559). Os sete “montes” devem ser considerados como na mentalidade hebraica, ou seja, como reinos (ver Is 37:32; ver também Sl 48:2; Jr 51:25; Dn 2:35; 9:20, Zc 4:7). O mesmo ocorre com o termo “rei”, que os judeus usavam como equivalente de “reino” (ver Dn 7:17; 8:21, 23). Sobre a relação entre os “montes” e a igreja romana, Johnson ainda argumenta que esses símbolos “pertencem à besta [poder político] e não à meretriz [poder religioso]” (Johnson, 560; ver Ed. Nichol, 7:851).

21 A afirmação do anjo de que o sétimo reino (Roma papal) teria de durar “pouco” (1.260 anos!) pode ser entendida da perspectiva da garantia da vitória dos fiéis de Deus alcançada na cruz e não do ponto de vista do tempo cronológico. O adjetivo “pouco” (gr. *oligon*, v. 10) é usado em Apocalipse, ao se afirmar que o diabo, após a cruz, sabia que tinha “pouco tempo” (*oligon kairon*, 12:12). Por outro lado, ao falar que o dragão será solto após o milênio, mas por “pouco tempo”, João usa *mikron krónon* (20:3), indicando um tempo cronometrado (ver 1Pe 1:6, que também usa *oligon* no sentido de tempo não cronometrado).

Nas três fases mostradas a João, o poder por trás das entidades representadas é o próprio Satanás, agindo por meio de um poder terreno e histórico. Assim, o poder satânico materializado num império perseguidor parece ser a realidade representada pela figura da besta e do dragão, sendo que esse poder levanta-se e cai a cada novo império.²² Que a estrutura básica do símbolo possa ser a mesma é indicado no fato de que o “dragão vermelho” luta contra Cristo no período do império romano (12:4), persegue a igreja durante o período do papado medieval (12:13, 14) e o remanescente no fim dos tempos (12:17). Em cada uma dessas fases, uma diferente cabeça do monstro está em atuação. Apenas uma cabeça atua em cada uma das fases da imagem. Apocalipse 13:3 diz que “uma de suas cabeças” foi ferida de morte, naturalmente a sétima, que atuou nessa fase da história. Essas três fases correspondem às duas últimas cabeças da besta e, possivelmente, ao “oitavo rei”.

O AT, portanto, provê a identificação das primeiras cabeças do dragão e da besta ao usar a palavra *tannin* e *livyathan* em referência ao Egito e Babilônia. Também inclui a Assíria, ao afirmar que Deus se levantará contra os inimigos de Seu povo no dia do Senhor (Is 11:11). Como a explicação da visão de Ap 17 (v. 10) é feita no tempo do profeta, no primeiro século, cinco desses poderes já tinham passado (Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia), um existia (Roma) e o sétimo ainda viria (Roma papal).²³

A identificação das entidades representadas pelas cabeças do dragão e da besta tem, portanto, uma base sólida no AT, de onde são extraídas as principais figuras descritas nas visões de João.

O OITAVO REI

22 Isso se ajusta à definição do anjo de que a besta “era e não é, está para emergir” (v. 8, 11), uma paródia em relação à pretensão do dragão de ser como Deus, “aquele que é, que era e que há de vir” (Ap 1:4, 8; 4:8), o único “Eu Sou” (Êx 3:14).

23 Ver Paulien, 2008, 218; ed. Nichol, 7:855; Kenneth A. Strand, “The Seven Heads: Do They Represent Roman Emperors?”, in ed. Frank B. Holbrook, *Symposium on Revelation*, Book 2 (Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992), 191.

Em Ap 17:11, o anjo acrescenta uma informação, além da visão recebida pelo profeta, ao afirmar o aparecimento de um oitavo elemento: “E a besta [...] também é ele, o oitavo rei, e procede dos sete” (v. 11).

O texto de Ap 17:11 tem sido traduzido de diferentes formas em função da partícula gr. *kai* que precede o pronome *autós* (“ele”) e o adjetivo ordinal *ogdoós* (“oitavo”). A NVI ignora a partícula e diz: “A besta que era, e agora não é, é o oitavo rei.” A KJV a traduz por “even”: “And the beast that was, and is not, even he is the eighth.” A NKJV, por “also”: “The beast that was, and is not, is himself also the eighth.” As versões portuguesas por “também”: “E a besta, que era e não é, também é ele, o oitavo rei” (ARA). A partícula *kai*, conjunção “e”, também é usada como advérbio, e nesse caso pode ser traduzida por “também” ou “igualmente” (ver Mt 5:39f; 5:46; 12:45f; Mc 8:7; At 13:9).

Assim, a tradução da NKJV e da ARA parece mais ajustada ao contexto, uma vez que a besta ou o dragão é o poder em ação em cada uma das cabeças ou dos “reis”. O sentido, então, seria de que ela é cada uma das sete cabeças/reis e é *também* um oitavo. Isso estaria em conformidade com o *background* da figura do dragão de sete cabeças, que no AT é associado ao Egito e Babilônia, dois dos impérios. Interpretar que a própria besta é o oitavo sugere que ela não é cada um dos sete reis anteriores. Isso implica separar a besta de suas próprias cabeças, o que seria estranho à unidade do símbolo.

A ausência do artigo definido antes do adjetivo ordinal masculino *ogdoós* (“oitavo”) não favorece necessariamente a ideia de que esse oitavo rei seja a própria besta (gr. *therion*, que é um substantivo neutro)²⁴. Essa ausência do artigo significa simplesmente que este é um elemento novo na visão. Cada vez que João descreve algo pela primeira vez, ele o faz sem o artigo definido (ver Ap 12:1, 3; 13:1, 11; 17:3). Sendo que o adjetivo *ogdoós*

24 Ver ed. Nichol, 7:856.

é masculino, ele pode ser relacionado aos “reis” (gr. *basileus*, substantivo plural masculino). Nesse caso, no contexto da descrição dos sete reis (v. 10, 11), seria mais natural ver o “oitavo” como mais um rei/império histórico do que como a própria besta.

O fato de o anjo dizer que cinco reis já haviam caído, um existia e o sétimo ainda viria (v. 10) sugere uma relação consecutiva e de semelhança entre os sete reis e o oitavo elemento. Além disso, ele acrescenta que o oitavo “procede” (gr. *ek*, “procedência”, “origem”) dos sete. Nesse caso, um oitavo império, proveniente dos sete, **é previsto. A besta não pode proceder dos sete impérios.**

Se a besta é “*também* um oitavo”, conclui-se que ela é cada um dos impérios representados por suas sete cabeças.²⁵ Nesse caso, ela representaria o poder imperial ou as “agências políticas” que, ao longo da história, se opõe a Deus.²⁶ Sendo usado pelo inimigo de Deus, cada um dos impérios mundiais, no momento em que se torna perseguidor do povo de Deus, pode ser visto como a materialização do governo de Satanás no mundo. Assim, “cada cabeça da besta é uma encarnação parcial do poder satânico que governa o mundo por um período”.²⁷ Os impérios podem ser usados por Deus, para apoiar o remanescente, como ocorreu com o Egito e a Pérsia. Mas, para todos eles, há um momento crucial em que passam a agir em prol da causa do dragão.

Os sete impérios afrontaram a Deus de alguma forma. O faraó do Egito questionou a Moisés: “Quem é o SENHOR para que Lhe ouça a voz e deixe

25 Um símbolo unificado para representar diversos impérios, como se fossem um só, já é visto em **Daniel 2**, na estátua vista por Nabucodonozor cujos elementos (ouro, prata, bronze, ferro e barro) são destruídos pela pedra que cai do céu, sugerindo que os impérios passam, mas o poder por trás deles dura até a chegada do reino de Cristo, quando será destruído completamente.

26 “A besta em si mesma pode ser identificada com o trabalho de Satanás através das agências políticas, em todos os tempos, que se submetem ao seu controle” (SDABC, 7:851; ver também Stefanovic, 515).

27 Robert L. Thomas, *Revelation 8–22: An Exegetical Commentary* (Chicago, IL: Moody Press, 1995), 292.

Israel ir?” (Êx 5:2). O rei assírio Senaqueribe cercou Jerusalém e desafiou o “Senhor”, afirmando que Yahweh não poderia livrar Judá de suas mãos (2Rs 18:13, 30-35). Nabucodonozor ameaçou os judeus, dizendo: “Quem é o deus que poderá livrar-vos das minhas mãos” (Dn 3:15). Na Pérsia, Hamã quis exterminar os judeus (Et 3:8). O selêucida Antíoco matou judeus e profanou o templo. Roma crucificou a Cristo e destruiu Jerusalém. Acerca de Roma papal, se indagaria: “Quem é semelhante à besta?” (Ap 13:4). Por sua vez, a besta de dois chifres fará com que a terra e seus habitantes “adorem” a primeira besta (13:12) e condenará à morte os que não fizerem isso (13:15).

VISÕES PARALELAS

A relação do juízo da meretriz com a sexta praga lança luz adicional sobre Ap 17, no sentido de possibilitar uma mais ampla exploração das entidades retratadas nos símbolos da meretriz e da besta escarlate. Nessa praga, o mundo aparece completamente polarizado entre os inimigos de Deus e o remanescente. Os inimigos integram a coalizão feita pelo dragão, a besta e o falso profeta (16:13) que incorpora também os “reis do mundo inteiro” (16:14). O remanescente é composto pelo grupo que “vigia e guarda” para andar retamente diante de Deus (16:15). No Armagedom, portanto, os inimigos que desafiam o “Deus Todo-Poderoso” (16:14) reúnem os poderes religiosos da Terra representados pelo dragão, a besta e falso profeta (cristãos professos e espiritualistas) e os poderes políticos e militares representados pelos “reis do mundo inteiro”.

Esses dois grupos são representados diversas vezes no Apocalipse, porém mais claramente no contexto do clímax do grande conflito descrito em Ap 13 e 16-17. No cap. 13, esse grupo opositor é representado por dois símbolos: a primeira besta, então curada de sua ferida mortal, e a besta de dois chifres (ver 13:11-17). No 17, o mesmo grupo é representado por dois

outros símbolos: a meretriz e a besta escarlate juntamente com os “dez reis”. Do cap. 13 para o 16-17, há uma progressão em que a entidade representada pela primeira besta torna-se um poder apenas religioso e se expande para incorporar “espiritismo” e “protestantismo”,²⁸ como sugerido em 16:13, formando a Babilônia (17:5). Por sua vez, a besta de dois chifres passa a incorporar também “os reis da terra” (16:14; 17:12, 16).

Essa ampliação na descrição das entidades justifica a mudança nos símbolos.²⁹ De forma que a besta de sete cabeças (poder religioso) é mostrada em Ap 17 na figura da meretriz, e a besta de dois chifres (poder político) é substituída por outro símbolo: o oitavo rei.

Assim, considerando o contexto comum do clímax do grande conflito e do Armagedom, em que os inimigos de Deus assumem essa composição política e religiosa, os cap. 13 e 16-17 de Apocalipse podem ser postos em paralelo, de modo que a primeira besta está para a meretriz, assim como a besta de dois chifres está para o oitavo rei, consideradas as mudanças na configuração das entidades em questão e as ampliações na descrição das mesmas. Ver quadro:

OS PODERES OPOSITORES NO CLÍMAX DO CONFLITO

	PODERES RELIGIOSOS	PODERES POLÍTICOS
Ap 13:11-17, 8: CRISE FINAL	PRIMEIRA BESTA RESTAURADA	BESTA DE DOIS CHIFRES + TERRA E SEUS HABITANTES

28 Ellen G. White, *O Grande Conflito* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988), 588-589; ver Paulien, 2008, 160-165, 173.

29 A mudança de símbolos é comum na profecia apocalíptica, quando se deseja ampliar ou mudar o espectro da revelação. Em Daniel 2, uma sequência de impérios (Babilônia, Pérsia, Grécia, Roma e Roma papal) é representada pela estátua de ouro, prata, bronze, ferro e barro. A mesma sequência é retratada em Daniel 7 por quatro animais: leão, urso, leopardo e o quarto animal. Já em Daniel 8, os três últimos poderes são representados por um carneiro, um bode e um “chifre pequeno”.

Ap 16:12-16 ARMAGEDOM	DRAGÃO, BESTA E FALSO PROFETA	REIS DO MUNDO INTEIRO
Ap 17:12-15 A ÚLTIMA PELEJA	MERETRIZ	BESTA ESCARLATE: OITAVO REI + DEZ REIS

Os símbolos apocalípticos parecem ser usados de forma consistente ao representar os poderes religiosos e os políticos e militares, no sentido de que os animais ou bestas representam poderes seculares, e animais com características humanas ou pessoas representam os poderes religiosos.

Em Daniel 7, os animais que representam os poderes políticos babilônico, persa e grego não têm características humanas. Já o chifre pequeno, do quarto animal, que representa o poder político-religioso papal tem “olhos, como os de homem” e “uma boca que falava” (Dn 7:8). No Apocalipse, a besta símbolo do poder papal tem uma boca que profere “blasfêmias contra Deus” (Ap 13:6). Mas a segunda besta, símbolo do poder político americano, não tem características humanas. Em Ap 17, uma mulher representa o poder religioso, mas a besta escarlata não exhibe nada de humano, o que a relaciona com os poderes políticos e militares. Nesse caso, como um símbolo descrito por João, a besta representa o poder religioso somente no período histórico aludido em Ap 13:1-10, quando os inimigos de Deus incorporam tanto o poder religioso quanto o político.

O paralelo entre a descrição do clímax do grande conflito provida por Ap 13 e 16-17 permite avançar ainda mais na relação entre o oitavo rei e a besta de dois chifres. A besta escarlata “leva” (17:7; gr. *bastazo*, “carregar”, “conduzir”) a meretriz na qual esta está “montada” (v. 3). A besta de dois chifres faz uma imagem à primeira besta e restaura sua ferida (Ap 13:14), ou seja, a segunda besta se coloca a serviço da primeira. A besta escarlata, que também é o oitavo rei (17:11), lidera os “dez reis” (nações modernas; conjunto multipolar de povos) em sua investida contra o Cordeiro, na

peleja final (17:14). A besta de dois chifres lidera os que “habitam na terra” (13:14) e os “reis do mundo inteiro” (16:14) contra Deus e Seu povo, no Armagedom. Assim, nesses dois cenários, há a previsão de uma “grande coalizão” de poderes seculares, a serem liderados, segundo o cenário de Ap 13, pela besta de dois chifres e, segundo Ap 17, pela besta escarlate ou o oitavo rei.

Por outro lado, o clímax do conflito descrito em Ap 13:11-17 não seria possível sem o papel desempenhado pela besta de dois chifres, pois é ela que restaura o poder da primeira besta, lhe faz uma imagem e impõe suas leis sobre a face da Terra. Se a crise final é desencadeada pelo surgimento da besta de dois chifres, em Ap 13, ela precisa necessariamente ser visualizada no cenário da crise final descrito em Ap 17.

O anjo declara ainda que a besta escarlate (poder político e militar), apoiada pelos dez reis, destruirá a meretriz (poder religioso). No desfecho do conflito, a proclamação final das três mensagens angélicas (Ap 14:6-10) por parte do remanescente provocará o desmascaramento da meretriz e contribuirá para sua conseqüente queda, cujo clímax se dará na sexta praga. As “águas” que se “secam” (v. 17:15) apontam para a retirada do apoio das nações (13:14; 16:14; 17:12, 13). Assim, as nações outrora unidas em favor da Babilônia não só deixarão de apoiá-la, mas a destruirão (17:16).³⁰ Dentre as nações seduzidas pela meretriz, a mais forte é aquela representada pela besta de dois chifres, ou seja os Estados Unidos.

Deve-se notar também que o quadro de Ap 17 de uma besta de sete cabeças mais um oitavo rei permite um paralelo ainda mais claro com Ap 13, em que João também descreve *oito* reis/impérios, com o quadro de uma besta de sete cabeças mais uma besta de dois chifres, ou um oitavo poder. Considerando o papel essencial que essa besta desempenha na crise final,

30 A ira de Deus sobre a meretriz será executada por meio de seus próprios aliados que também são inimigos de Deus. No AT, Deus usou a Babilônia antiga para executar Seu juízo sobre Judá (2Rs 24:1-20; Jr 20:4), e a Pérsia, para se vingar de Babilônia (Is 13:19; 34:14).

era de se esperar que ela fosse referida em Ap 17 cujo foco é o clímax do conflito. Uma vez que os Estados Unidos não são representados numa das sete cabeças da besta principal em Ap 13, é também natural que em Ap 17 esse poder seja representado como um oitavo, ou um adendo, na sequência dos sete anteriores e distinto deles.

Por outro lado, o que torna os Estados Unidos um poder perseguidor, na crise final, é o fato de nessa nação se reproduzir um fenômeno próprio de uma das cabeças da besta, a sétima, que representa um poder terreno formado pela união da Igreja e do Estado. Assim, quando os Estados Unidos formalizarem uma união da Igreja (protestante) com o Estado (republicano), estará então reproduzida a “imagem da besta” (Ap 13:14) nessa nação protestante.³¹ De modo que o poder que essa nação exerce na crise final pode ser adequadamente descrito como uma duplicação ou reprodução da sétima cabeça. Então, o oitavo rei não seria um que destruirá o sétimo, mas um desdobramento deste. Essa relação entre o oitavo rei e o sétimo pode justificar a expressão de que ele “é dos sete” (Ap 17:11, KJV, ARC) ou de que ele “procede dos sete” (ARA). João diz que a entidade representada pela segunda besta (EUA) “exerce todo o poder da primeira besta na sua presença e faz que a terra e os que nela habitam adorem a primeira besta” (Ap 13:12). Assim, uma relação de cooperação e desdobramento entre os dois supostos últimos reis já estava estabelecida em Ap 13, e essa relação é possível pela união da igreja com o estado. Essa união é representada em Ap 13 pela cooperação entre a besta de dois chifres e a primeira besta, e em Ap 17 pela mulher (igreja) montada na besta (estado).

Sendo que as cabeças da besta escarlate de Ap 17 representam sete reis/impérios mundiais (Egito, Assíria, Babilônia, Pérsia, Grécia, Roma e

31 Ellen G. White explica que a união da Igreja com o Estado levará os Estados Unidos à formação de uma imagem da besta. “Quando as principais igrejas dos Estados Unidos, ligando-se em pontos de doutrinas que lhes são comuns, influenciarem o Estado para que imponha seus decretos e lhes apoie as instituições, a América do Norte protestante terá então formado uma imagem da hierarquia romana” (*O Grande Conflito* [Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988], 445).

Roma papal), o oitavo rei pode ser, portanto, o poder americano, conforme representado pela besta de dois chifres em Ap 13:11. Nesse caso, o “oitavo rei” seria o último império a exercer poder sobre os fiéis de Deus.³²

Essa relação entre o oitavo rei e a besta de dois chifres não descarta a relação entre o oitavo rei e o dragão/besta escarlata, mas procura especificar de que forma e por meio de quem o dragão deverá agir no clímax do conflito. Essa interpretação é condizente com o que a própria Escritura provê em termos de identificação para os reis/impérios, ao relacionar o dragão com os mesmos. No êxodo, o Egito é o *drákon* que Deus esmagou nas águas do Mar Vermelho (LXX: Sl 74:13, 14; Is 51:9; Ez 29:3, 32:2). No cativeiro, Babilônia é o *drákon* que esmagava Israel (LXX: Jr 51:34). Roma pagã é representada pela figura do *drákon* (Ap 12:3, 9). Roma papal recebe poder e trono do *drákon* (Ap 13:2) e a Besta de dois chifres (EUA) fala como o *drákon* (Ap 13:11).

Esta hipótese é também coerente com o contexto de Ap 17. João diz que a besta e seus aliados (os dez chifres) odiarão a meretriz e a destruirão (v.16).³³ Se a besta e os dez chifres/reis são vistos como o poder político que é enganado pelo poder religioso no fim dos tempos, isso seria coerente com a previsão de que a besta e os dez reis destruirão o poder religioso que os enganou. Este seria o efeito da sexta praga que está sendo explicada em Ap 17 e 18.³⁴

32 Sobre o desenvolvimento da interpretação adventista acerca da besta de dois chifres de Ap 13:11, ver Uriah Smith, *The United States in the Light of Prophecy; or, An Exposition of Rev. xiii, 11-17* (Battle Creek, MI: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1876); L. A. Smith, *The United States in Prophecy* (Nashville, TN: Southern Publishing Association, 1914). See also Vanderlei Dorneles, *O Último Império* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012), 33-52.

33 A tradução “e os dez chifres que viste na besta são os que aborrecerão a prostituta” (ARC) não é consistente com o contexto porque os v. 12 e 13 dizem que os dez reis não têm poder sem a besta. Eles exercem seu papel com e através da besta. Assim, a tradução “os dez chifres que viste e a besta, este odiarão a meretriz” (ARA) é mais clara à luz da descrição anterior sobre a relação entre os reis e a besta.

34 Ellen G. White diz que os inimigos do povo de Deus chegarão perto de destruí-lo na grande tribulação. Mas, finalmente, eles vão usar suas armas para destruir seus próprios líderes espirituais (o poder religioso). Presumivelmente, ela está descrevendo o efeito da

Além de o oitavo rei ser “procedente” dos sete, todos eles mantêm certas relações entre si. Isso sugere que, ao longo da história, em certo período, eles são um poder comum em oposição a Deus,³⁵ no sentido de que Satanás é o agente que atua por trás de cada cabeça da besta. Os impérios representados pela besta compartilham símbolos, ideais, mitos, crenças e, sobretudo, uma visão comum de seu pretense papel na manutenção da ordem do mundo.³⁶ Por isso, são representados por uma mesma besta de sete cabeças. “A imagem de uma besta de sete cabeças representa uma besta que vive, morre e torna a viver sete ou oito vezes.”³⁷

A MERETRIZ

A mulher pura nas Escrituras aponta para a igreja verdadeira tão claramente quanto a vulgar revela a religião corrompida. O símbolo da meretriz desperta menos debates do que o da besta escarlate, sendo relacionado à religião cristã apostatada. No entanto, se Ap. 17 e 18 apresenta um juízo de investigação em que a identidade e a obra dos inimigos e Deus são reveladas a fim de se justificar a sentença a ser executada (Ap. 18), e sendo que Ap. 18:24 diz que a meretriz é culpada do sangue “de profetas, sexta praga, porque isso vai acontecer após o encerramento da intercessão e antes da segunda vinda de Jesus (ver White, *O Grande Conflito*, 637, 639, 640, 655, 656).

35 O chamado Grande Selo dos Estados Unidos, estampado na cédula de um dólar é uma evidência dessa relação entre os impérios. O selo representa a integração de elementos culturais dos impérios egípcio, grego, persa, babilônico e romano no império americano. Seus principais itens são: **1) a pirâmide truncada egípcia muito usada pela maçonaria;** **2) o olho da Providência, ou o olho de Hórus, deus solar filho de Osíris e Ísis,** na mitologia egípcia; **3) a águia de cabeça branca,** que era o pássaro de Zeus na mitologia grega e representava a descida do deus à Terra na crença egípcia; **4) os mottos “annuit coeptis”, “novus ordo seclorum” e “e pluribus unum”,** tirados de Virgílio, poeta romano (ver David Ovason, *The Secret Symbols of Dollar Bill* [New York, NY: Harper Collins, 2004]. O desenho da águia, no selo, faz referência ao chamado “Faravahar”, uma efígie persa que simbolizava a luz celestial em torno dos reis, heróis e santos da Pérsia, e também à águia romana.

36 Ver Dorneles, 89-115; ver também Manly Hall, *The Secret Destiny of America* (New York: Penguin, 2008).

37 Paulien, 2008, 211.

de santos e de todos os que foram mortos sobre a terra”, ela já devia existir antes da era cristã.

Além disso, observando os tempos verbais na visão, o anjo diz a João que com ela se “prostituíram” os “reis da terra” e com seu vinho se “embebedaram” os que “habitam na terra” (v. 2). Os verbos conjugados no passado, no tempo de João, apontam para a relação mantida pela meretriz com os reis/impérios que tinham existido até então, do Egito até Roma.

João viu que a meretriz estava “montada” na besta escarlata (17:3), e o anjo disse que ela estava “sentada” sobre muitas águas (17:1, 15) as quais representam povos e nações (17:15). Ela também está “sentada” nos sete montes, que são os sete impérios. O verbo grego usado nesses versos é o mesmo: *kathemai*. Para Johnson, “Babilônia é encontrada onde quer que haja engano satânico”.³⁸ A meretriz, nesse caso, revela uma religião perversa que esteve difundida em todos os impérios, embora tenha sua manifestação mais plena e final na Babilônia mística dos últimos dias, o que justifica o contexto escatológico em que é vista pelo profeta. Nesse sentido, a Babilônia mística pode ser considerada como representativa da “religião apóstata ao longo da história”, embora “Babilônia, a grande, designa em sentido especial as religiões apóstatas no tempo do fim”.³⁹

O juízo divino traz à memória todos os profetas e santos mortos ao longo da história e os vinga sobre a meretriz, cujo incêndio faz prantear os próprios “reis da terra” (18:9, 10, 18).

O anjo diz que a meretriz embebedou os que “habitam na terra” com seu vinho. No AT, o vinho é um bloqueador do discernimento espiritual. Deus ordenou aos sacerdotes que não usassem vinho a fim de que pudessem fazer “diferença entre o santo e o profano e entre o imundo e o limpo” e para que fossem capazes de “ensinar” aos filhos de Israel os “estatutos” do Senhor (Lv 10:9-11). Num tempo de apostasia, Isaías diz que sacerdotes e profetas, por causa do “vinho” e da “bebida forte”, se desencaminhavam e

38 Johnson, 12:554.

39 Ed. Nichol, 7:851, 852.

erravam “na visão e tropeçam no juízo” (Is 28:7). Se João está usando uma metáfora extraída do AT, o vinho de Babilônia deve representar as heresias com as quais ela embotou o juízo e desencaminhou os reis e os povos da Terra (ver Jr 51:7).

O culto ao sol e a crença na imortalidade da alma são encontrados em todos os impérios, desde o Egito. “O culto do sol era difundido e sua deificação foi uma fonte de idolatria em cada parte do mundo antigo.”⁴⁰ Richard Rives afirma que egípcios, assírios, babilônios, medos e persas, gregos e romanos foram todos adoradores do sol.⁴¹ A proibição feita por Moisés atesta da atração desse culto naquele tempo (Dt 4:19). No Egito, o extenso e dispendioso ritual de embalsamamento mostra a vitalidade da crença na imortalidade nesse primeiro império, a qual reporta ao Éden e se difundiu por toda a terra.⁴²

Assim, o vinho de Babilônia pode ser uma representação da santidade do dia do sol e da imortalidade da alma, a mentira primordial.⁴³ Essas duas heresias funcionaram ao longo da história como uma poção mágica nas mãos da meretriz para seduzir os “reis” e os povos da Terra.

CONCLUSÕES

As visões narradas em Ap 17 e 18 podem ser vistas como revelações adicionais e explicativas sobre a sexta praga e tratam com a queda da Babilônia mística. Há uma sequência de juízo de investigação (Ap 17) seguido de execução da sentença (Ap 18). A meretriz e a besta escarlate parecem revelar entidades diferentes constituintes do grupo dos inimigos de Deus no clímax do grande conflito, contra os quais Deus executa juízos.

40 William T. Olcott, *Sun Lore of All Ages* (New York: Putnam’s Sons, 1914), 142.

41 Richard Rives, *Too Long in the Sun* (Charlotte, NC: Partakers, 1999).

42 Ver Samuele Bacchiocchi, *Crenças Populares* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012), 50-60.

43 Ellen G. White, *Mensagens Escolhidas* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988), 2:68, 118.

Após a investigação retratada no cap. 17, o Apocalipse mostra a execução da sentença divina primeiramente sobre a meretriz (18:20), depois sobre a besta (escarlata) e o falso profeta (19:20) e, por fim, sobre o dragão (20:10).

As semelhanças entre a besta escarlate, o dragão vermelho e a besta semelhante a leopardo sugere que o diabo é o poder por trás de todos os impérios que, ao longo da história, se opuseram a Deus e a Seu povo. O paralelo entre o clímax escatológico descrito em Ap 13 e 16-17 favorece a comparação entre a primeira besta e a meretriz, bem como entre a besta de dois chifres e o oitavo rei. Este oitavo rei pode ser visto como um poder político e militar escatológico que, sucedendo os sete primeiros, seria o poder americano.

A meretriz é culpada do sangue de santos e profetas (18:24) de toda a história, e o juízo de investigação retoma seus pecados desde o primeiro império, o Egito.

Essa visão do poder imperial como um poder comum que, ao longo da história, se opôs a Deus, torna bastante apropriadas as palavras de Daniel a Nabucodonosor, acerca da pedra que caiu nos pés da estátua, sendo *então* “esmiuçado o ferro, o barro, o bronze, a prata e o ouro, os quais se fizeram como a palha”, e “o vento os levou, e deles não se viram mais vestígios”. Mas “a pedra que feriu a estátua se tornou em grande montanha [reino], que encheu toda a terra” (Dn 2:35, 45).

O reino de Cristo, ao ser estabelecido, não herdará nada dos anteriores, mas destruirá para sempre todas as obras humanas que os diferentes impérios compartilharam ao longo da história.

REFERÊNCIAS

ANN SUNDAY, Patricia, **Nostradamus, Branham and the Little Book**: God’s Masterpiece. Bloomington: AuthorHouse, 2012.

BACCHIOCCHI, Samuele. **Crenças Populares**. Tatuí: Casa Publica-

dora Brasileira, 2012.

BARHO, Onoso; MBELEDOGU, Obi. **The Eighth King is Here.** United Kingdom: Xlibris Corporation, 2012.

DAVIDSON, Richard M. **Sanctuary Typology**, in ed. HOLBROOK, Frank B. **Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies.** vol 1. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992.

DORNELES, Vanderlei. **O Último Império.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

HALL, Manly. **The Secret Destiny of America.** New York: Penguin, 2008.

HASEL, Gerhard F. **Juízo Divino**, in DEDEREN, Raoul. **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

JOHNSON, Alan F. in ed. GAEBELEIN, Frank E. **The Expositor's Bible Commentary.** Grand Rapids: Zondervan, 1981.

MÜELLER, Ekkehardt. **A Besta de Apocalipse 17: Uma Sugestão**, in **Parousia: Revista do Seminário Latino-Americano de Teologia.** Engenheiro Coelho: UNASP, 2005.

NICHOL, Francis D. **Seventh-day Adventist Bible Commentary.** Hagerstown: Review and Herald, 1980

OLCOTT, William T. **Sun Lore of All Ages.** New York: Putnam's Sons, 1914.

OVASON, David. **The Secret Symbols of Dollar Bill.** New York: Harper Collins, 2004.

PAULIEN, Jon. **Armageddon at the Door.** Hagerstown: Review and Herald, 2008.

PAULIEN, Jon. **Interpreting Revelation's Symbolism.** HOLBROOK, Frank B. **Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies.** vol. 1. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992.

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

POTTS, Daniel. **Mesopotamian Civilization: The Material Foundations.** Cornell University Press, 1996.

RAWLINSON, George. **The History of Herodotus.** Appleton & Company, 1859.

RIVES, Richard. **Too Long in the Sun.** Charlotte: Partakers, 1999.

SMITH, Uriah. **The United States in the Light of Prophecy; or, An Exposition of Rev.** Battle Creek: Steam Press of the Seventh-day Adventist Publishing Association, 1876.

SMITH, L. A. **The United States in Prophecy.** Nashville: Southern Publishing Association, 1914.

STEFANOVIC, Ranko. **Revelation of Jesus Christ.** Berrien Springs: Andrews University Press, 2002

STRAND, Kenneth A. **The Seven Heads: Do They Represent Roman Emperors?** in ed. HOLBROOK, Frank B. **Symposium on Revelation**, vol. 2. Silver Spring: Biblical Research Institute, 1992.

STRAND, Kenneth, **Interpreting the Book of Revelation.** Worthington: Ann Arbor, 1979.

THOMAS, Robert L. **Revelation 8–22: An Exegetical Commentary.** Chicago: Moody Press, 1995.

WHITE, Ellen G., **Mensagens Escolhidas.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

WHITE, E. G. **O Grande Conflito.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

Evangelização Contínua: Uma Discussão Histórica e Teológica

Continuous Evangelization: A historical and theological discussion

Erico Tadeu Xavier¹
Carlos Henrique Fernandes Junior²

RESUMO

Este trabalho visa mostrar o histórico debate sobre o que é igreja e realçar esse entendimento na contemporaneidade. Apresenta a discussão de teóricos sobre o papel da igreja; aponta o desenvolvimento deste pensamento ao longo da história; discute o relacionamento entre igreja e missão e aborda os aspectos individuais da missão. Fica claro que a igreja como um todo é missão, e que ela deve vivenciar uma cultura missional em todas as suas ações e dimensões.

PALAVRAS-CHAVE: IGREJA; PROPÓSITO; MISSÃO.

ABSTRACT

This work aims to show the historical debate about what church is and to enhance that understanding today. It presents a theoretical discussion on the role of the church, indicates the development of this thought throughout history, discusses the relationship between church and mission and approaches the individual

1 **Doutor em Teologia pelo PRODOLA. Programa Doutoral Latino Americano. Atua como professor de do SALT-IAENE - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. E-mail: <pastortadeu@gmail.com>

2 *Bacharelado do curso de Teologia pelo SALT-IAENE - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. E-mail: <carlos.henriqueminas@gmail.com>

aspects of the mission. It is clear that the church as a whole is mission, and she must experiencing missional culture in all its actions and dimensions.

KEYWORDS: CHURCH; PURPOSE; MISSION.

INTRODUÇÃO

Ao observar a igreja no seu aspecto prático percebe-se uma desconexão entre o seu propósito original e sua realidade. O relato bíblico aponta para uma igreja criada com propósito bem claro e definido, a evangelização. Porém, há tantos agentes que têm distraído a igreja do seu foco que esse ato evangelizador tem ocupado uma agenda muito mais periférica do que central. Uma preocupação demasiada em si mesma que não há tempo suficiente para olhar para o mundo e evangelizá-lo de maneira mais intensa e intencional. Faz-se necessário então promover uma cultura missional e resgatar os valores originais da igreja quanto a sua razão de ser. Este trabalho visa contribuir com a comunidade adventista oferecendo embasamento teológico e histórico para pautar as suas ações como igreja local e a nível global.

Percebe-se que a igreja cristã ao longo dos séculos deixou de ser evangelismo e passou a fazer evangelismo apenas como mais uma de suas atribuições entre tantas outras. Há um risco da igreja deixar de ser o que ela nasceu para ser: evangelizadora e missional. Porque a igreja cristã hoje não experimenta mais uma cultura missional? Quais são as implicações dessa realidade? Esses questionamentos são os motivadores dessa pesquisa, tentar identificar através de um olhar histórico como a igreja foi se distanciando de sua matriz (a igreja primitiva descrita em Atos), fazer uma breve análise em importantes autores sobre missão, demonstrar as implicações dessa realidade e sugerir um movimento em direção à revitalização da identidade e natureza missionária da igreja são os desafios do presente estudo. Seu objetivo maior fica sendo desenvolver como a igreja cristã perdeu a essência evangelística

ao longo de sua história e propor um retorno para que ela esteja em estado contínuo de evangelização como sua única agenda.

E especificamente:

1. Apontar para a razão de ser original da igreja.
2. Apresentar um debate histórico sobre essa tensão se a igreja faz evangelismo ou se ela é evangelismo.
3. Mostrar as principais características de uma igreja em estado contínuo de evangelização.
4. Demonstrar a grande necessidade do engajamento da igreja na missão na contemporaneidade.

IGREJA E MISSÃO

A igreja é a agência usada por Deus para desenvolver sua missão, a razão de ser da igreja é estar em contínua ação missional para divulgar o reino de Deus e manifestar o Deus desse reino através de seus discursos e práticas. Apesar de parecer coerente, simples, lógica e até mesmo óbvia a afirmação acima pode estar longe das práticas eclesiológicas atuais, ou seja, percebe-se um grande distanciamento deste conceito com a agenda de trabalho das maiorias das igrejas.

O que é igreja e qual é a sua real função foi sempre motivo de discussão o longo da história, às vezes de maneira mais central ou mais periférica, intensa ou mais branda esse assunto sempre rondou as discussões teológicas, concílios e conferências locais ou de âmbito mundial.

Algumas definições que foram construídas ao longo do tempo conseguem sintetizar bem essa marca missional que deve acompanhar a igreja: “Igreja é a igreja somente quando ela existe para outros [...]” (BONHOFFER, 2011, p.150). O mesmo continua e aprofunda quando diz que “A igreja deve compartilhar os problemas seculares da vida humana comum, sem dominar, mas ajudando e servindo” (BONHOFFER, 2008,

p. 152). Sendo assim se nota que quando a igreja deixa de ser missão ela passa ser outra coisa, e não igreja. Essa abordagem bem definida sobre a natureza da igreja não ocorre somente em Bonhoffer, mas outras figuras proeminentes que vão tentar conceituar o ser igreja ao longo de suas obras.

Bonhoffer em sua obra *Discipulado* vai desenvolver de maneira mais clara o conceito de igreja e sua função, primeiramente ele vai lançar um olhar histórico observando a prática da igreja primitiva e afirmar que a igreja primitiva era uma comunidade visível que se fazia ser vista claramente dentro do seu contexto social e cultural na qual estava inserida e que os crentes agiam, trabalhavam e sofriam na comunhão de Jesus. O autor alemão tem um olhar otimista para a igreja primitiva que vemos descrita no livro de Atos, mas não a coloca como uma matriz eclesiológica a ser minuciosamente copiada pela igreja de hoje, mas demonstra que em seus conceitos ela é perfeitamente assertiva e que em suas práticas servem de inspiração aos crentes atuais. (Bonhoffer, 2011).

E quanto a igreja primitiva vale a pena ressaltar:

[...] Lucas torna claro que, o segundo ponto de vista dele, a tarefa essencial da igreja é a missão. Diz notavelmente pouco acerca da vida interna da igreja, e concentra a maior parte de sua atenção a este aspecto tarefa da igreja. Além disso para Lucas a missão importa em evangelização, a proclamação das boas novas de Jesus e o desafio ao arrependimento e a fé. (STOTT, 1999, p. 49-50).

Logo na criação da igreja ficou muito claro que: “ O Espírito Santo é um Espírito missionário que criou uma igreja missionária”. (STOTT,1990, p.91). O livro de Atos no capítulo 2 traz um resumo importante da vida prática da igreja e quanto ao verso 27 especificamente, se observa:

Ao analisar o verso 47 vemos que o Senhor acrescentava dia a dia os que iam sendo salvos, o que deixa evidente que o evangelizar não era uma ação ocasional ou esporádica da igreja primitiva, não se vê um clima de campanhas de evangelização pontuais. O culto era diário (contínuo) e era evangelístico essencialmente. A igreja caminhava em direção

Quanto ao relacionamento Igreja x Mundo pode se entender que “[...] eles estavam ligados ao mundo (em evangelização). Eles estavam engajados numa evangelização contínua.” (STOTT, 1990, p. 93).

Bonhoffer (2011) ao falar da igreja hoje afirma que pregação é diferente de discursos religiosos e que estes não devem acontecer no seu dia a dia, afirma ainda que a igreja vive sua vida própria dentro do mundo e que através da sua maneira de ser e de seus atos demonstra um claro contraste com o mesmo e que há uma dimensão superior a ser vivida; que o tempo é breve, que o Senhor está perto e isto a enche de alegria.

Assim Bonhoffer indica que a igreja deve estar sempre a fazer sua missão, que ela deve ser ouvida e vista por aqueles que a rodeiam e que ela recebe uma mensagem que vale a pena ser vivida. (Bonhoffer, 2011).

A missão é uma realidade que a igreja não pode omitir, ela é por natureza missionária. “A igreja desde o seu início tem consciência da necessidade proclamar a alegre notícia de Cristo, testemunhando-o em toda parte até o sacrifício da própria vida”. (PANAZZOLO, 2012, p. 170).

Nas últimas poucas décadas houve um desenvolvimento extraordinário na teologia bíblica o que levou a uma redescoberta da igreja como comunidade do Reino, como comunidade de testemunho e de serviço no mundo e para o mundo. Pode-se afirmar que igreja é igreja missionária, ou então, não é igreja. Se reforça a ideia que a natureza da igreja está em propagar o reino, especificamente através de seu testemunho e serviço. Blauw (1966).

Blauw (1966) prefere caminhar em solo bíblico do que em tratados teológicos e referências na área e vai dizer que quando percebemos a unidade entre igreja e missão na Bíblia ele crê que desaparecerá o mal entendido de haver duas fases: primeiro a fase da missão e depois o da igreja.

Sobre as tendências teológicas atuais, Blauw (1966) vai dizer que tudo quanto à comunidade de Deus faz na terra deve ser considerado a luz

de sua missão. O crivo para todas as ações da igreja sejam essas ações locais ou de maior abrangência é o de aspecto missionário.

Fica muito claro que não há uma distinção entre igreja e missão, essa convicção de unidade igreja/missão está um tanto quanto longe de ser expressa nas atitudes e ações práticas da igreja e muitas igrejas são caracterizadas por “nada é missão” e não tanto por “tudo é missão”. Blauw (1966).

A ação missionária da igreja não é somente uma das suas atividades, mas o critério de todas as suas atividades. E ainda vai tornar mais claro essa situação ao afirmar que “é exatamente pelo sair de si mesma que a igreja é ela mesma e volta a si mesma”(BLAUW, 1966, p. 189).

Blauw (1966) diz que a igreja passou por um processo negativo de institucionalização e hierarquização e que ironicamente as obras missionárias se rebelaram de modo positivo contra a rigidez institucional, denominacional e religiosa, ou seja, por incrível que pareçam as atividades de missão da igreja, no passado eram ações periféricas e que desafinavam do tom predominante que a igreja tinha em sua agenda de atividades.

Caminhando para uma ala mais contemporânea e mais pragmática da teologia, vamos encontrar Rick Warren, que vai demonstrar sobre qual direcionamento a igreja vai ser guiada, em seu *best seller Uma Igreja com Propósitos*. Warren vai narrar a sua bem sucedida caminhada ministerial e apontar o desejo que Deus tem para a sua igreja é que ela caminhe com propósitos bíblicos cujos os quais ele vai apontar segundo seu entendimento, mas, neste momento vamos nos apegar ao que Warren alerta quanto ao desvio de foco tão presentes nas realidades eclesiásticas atuais, e que em muitos casos as ações da igreja são pautadas por quase tudo, menos pelo crivo missional como anteriormente citado por Blauw. Foram selecionados três equívocos de direcionamento citados pelo autor;

1 *Igrejas dirigidas por tradições:*
Nas igrejas dirigidas por tradições, a frase perfeita é:

“Sempre fizemos isso desse jeito”. O alvo da igreja dirigida por tradições é simplesmente perpetuar o passado. Mudanças são quase sempre vistas de forma negativa e a estagnação é interpretada como sinônimo de “estabilidade”. Igrejas mais antigas tendem a se prender a determinadas regras, regulamentos e rituais. Enquanto isso as mais jovens tendem a se unir a um propósito e missão. Em algumas igrejas a tradição é tão forte que qualquer outra coisa, até mesmo a vontade de Deus se torna secundária.

2 *Igrejas dirigidas por programas:*

A escola bíblica, o departamento feminino, o coral e o grupo de jovens são a força motivadora de algumas igrejas. As igrejas dirigidas por programas, em vez de proporcionar o crescimento espiritual das pessoas, trabalha somente por preenchimento de cargos.

3 *Igrejas dirigidas por eventos:*

Existe muito trabalho em igrejas como esta, mas não necessariamente produtividade. (WARREN, 1999, p. 354)

Warren não procura estabelecer um tratado teológico a respeito da teologia da missão, mas, muito acertadamente descreve problemas reais com as igrejas atuais que as desviam do foco de exercer da missão. Esses três exemplos acima são clássicos e demonstram o que Blauw afirma: há uma evolução no entendimento da teologia bíblica da missão, mas quando caminhamos para a prática percebemos agentes que vão trabalhar contra este exercício ideal do fazer missão e criar outros crivos para o agir da igreja. Blauw (1966).

É possível identificar quatro tipos de eclesias principais:

“Instituição, Corpo Místico de Cristo, Sacramento ou como Servo. Qualquer uma dessas concepções de igreja implica em uma interpretação diferente da relação entre igreja e missão.”(BOSCH, 2009, p. 442).

Bosch reafirma o que já foi visto com outros teóricos que a concepção do que é igreja vai afetar de maneira negativa ou positiva a sua essência, conceituação ou prática missional. Especificamente no que se diz ao catolicismo, sua compreensão historicamente de igreja sempre teve um conceito elevado e que suas ênfases estavam voltadas para o aspecto jurídico

e institucional. Mas essa concepção começa a mudar de instituição para corpo de Cristo, porém apesar desta mudança conceitual a missão ainda é descolada da sua essência. Bosch, para comprovar cita um trecho do antigo Código de Direito Canônico: *“A preocupação universal com a missão para não católicos estava reservada exclusivamente à Sé apostólica”* (BOSCH, 2009, p. 443)

Dentro do protestantismo a situação não era muito diferente, onde a missão era basicamente de responsabilidade de sociedades missionárias que eram consideradas como portadoras da missão. Ou seja, historicamente tanto no catolicismo quanto no protestantismo há uma prática de responsabilizar alguma área específica da igreja, seja ministérios, departamentos e instituições por suas ações missionárias, colocando-as quase sempre a margem de suas ações principais. (Bosch, 2009)

Mas há uma mudança desse direcionamento e concepção no século XX que Bosch vai responsabilizar de maneira fundamental as conferências missionárias mundiais que transformaram o entendimento na relação missão e igreja.

Pela primeira vez, o reconhecimento de que missão e igreja constituem uma unidade indissolúvel começou a patentear-se de tal maneira que não podia mais ser ignorado. Até que em uma dessas conferências especificamente em Gana, 1958, Newbiggin vai resumir o consenso que foi alcançado:

1. “A igreja é a missão”, o que significa que é ilegítimo falar de uma sem, ao mesmo tempo falar da outra;
2. “A base doméstica está em toda parte”, ou seja, cada comunidade cristã se encontra em uma situação missionária, e
3. “Missão em parceira” denotando o fim de qualquer forma de tutela de uma igreja sobre a outra. Bosch (2009, p. 448).

Importante também citar que houve uma integração entre o CMI e o CoMin, isso ocorre em Nova Délhi 1961. Segundo Bosch toda essa

evolução proporcionou uma mudança muito grande no entendimento entre igreja e missão.

O reconhecido teólogo Karl Barth que vai afirmar que: “A igreja existe quando é enviada e edifica-se visando sempre a sua missão” (BARTH, 1956, p. 169)

Nesta eclesiologia emergente a igreja é vista como essencialmente missionária e que este dever de ir não pode ser tido como uma atividade periférica mas deve ser firmemente estabelecida como um dever de toda a igreja.

Vale ressaltar que a atividade missionária não é uma ação da igreja, mas sim, é a igreja em ação. Visto que Deus é um missionário como visto em Mission Dei e conseqüentemente o povo de Deus é um povo missionário.

Não se pode deixar de abordar a suma importância da igreja local para esse movimento, pois é na igreja local que as ações vão ser implementadas e na sua vivência que toda essa teoria e tendência encontra sentido. Bosch vai concluir que:

A dimensão missionária da vida de uma igreja local manifesta-se quando ela é verdadeiramente uma comunidade de culto; é capaz de acolher pessoas de fora e fazer com que se sintam em casa; é uma igreja em que o pastor não possui o monopólio e os membros não são meramente objetos de assistência pastoral; seus membros são equipados para exercer sua vocação na sociedade; ela se mostra estruturalmente maleável e inovada e não defende os privilégios de um grupo seletivo (GENSICHEN, 1971, p. 170-172).

Os últimos anos são positivos no aspecto dessa revisão do conceito de igreja e missão: “[...] desde a década de trinta, os missiólogos vêm exigindo uma relação mais estreita entre o conceito de missão e a ideia de igreja, convergindo a natureza missionária de igreja”. (ENGEN, 1996, p. 32).

Há um movimento claro dos eclesiólogos modernos que buscam uma nova forma de visualizar igreja, apontando um novo paradigma de congregação e a tornando como um povo missionário em âmbito local.

Engen (1996, p. 32).

Fica claro que no último século houve um redescobrimto da igreja local e o seu papel fundamental no cumprimento da missão, sendo o mais autêntico a luz do Novo Testamento. Fica muito evidente na obra de Bosch a importância do entendimento sobre o que é igreja e que ela não está separada da missão e precisa exercê-la sempre para que seja autenticamente considerada como igreja.

Xavier em seu estudo *Teologia da Missão Integral*, aborda a realidade da missão atual, mais especificamente, a América Latina e analisa a obra de Orlando Costas, importante missiólogo latino-americano e este afirma que:

Não há igreja, a não ser uma igreja missionária. Ser igreja é por conseguinte, viver uma situação de encruzilhada, ir constantemente ao encontro do mundo, ser desafiado por ele e impelido pelo Espírito de Deus para dar testemunho do "evangelho do Reino de Deus".(COSTAS, 1966, apud. XAVIER, 2011.)

Xavier em sua obra demonstra que missão e igreja estão inter-relacionadas e não há como vislumbrar uma sem a outra.

Até aqui foi visto nitidamente que nas últimas décadas se caminhou para o entendimento onde igreja e missão não podem ser desassociadas, formam uma unidade indivisível e que este conceito vai afetar seus discursos e sua prática seja na sua esfera global ou local.

Porém, percebe-se que há uma distância entre o ideal e o real. Algumas reflexões são importantes: será que a igreja entendendo a sua vocação e seu motivo de ser tem transformado essa concepção em prática eclesiológica? Especificamente a igreja local tem conseguido fazer com que seus recursos humanos, financeiros e espirituais sejam usados integralmente na ação de fazer discípulos conforme encontramos no mandado de Jesus a sua igreja em Mateus 28:19? E quando ela vai em direção ao mundo, ela o faz de maneira isolada e eventual ou realiza isso intermitentemente?

ASPECTOS INDIVIDUAIS DA MISSÃO

Não basta apenas discutir sobre a matriz eclesiológica e apontar soluções para que a igreja esteja em estado contínuo de evangelização. Há uma grande necessidade de criar uma cultura missional, para que esse ideal saia do planejamento, dos conselhos, concílios e atinja a realidade das ruas. Se faz necessário uma mudança de paradigma em cada crente.

“A missão primordial é a de Deus, pois foi Ele quem mandou seus profetas, seu Filho, seu Espírito. Destas missões a do Filho é a central, pois foi o auge do ministério dos profetas e incluiu em Si, como clímax, o envio do Espírito”. (STOTT, 2010, p. 25).

Deus é o grande missionário, Ele é o que age primariamente para missão, se todo crente tem como objetivo de vida se parecer com Deus e restabelecer a imagem que foi perdida, um dos atributos divinos é “[...] buscar e salvar o perdido”. (Lucas 19:10).

E ainda mais adiante, o verdadeiro convertido ao experimentar o novo nascimento se torna um missionário. “Todo verdadeiro discípulo nasce no reino de Deus como um missionário”. (WHITE, 2009, p. 102).

Essa conversão do indivíduo que forma a sua igreja local potencializam o seu exercer missionário através da vivência real do cristianismo no dia a dia da igreja e que vai produzir frutos e testemunho. “O testemunho verbal, juntamente com a proclamação pública requerem uma vida comunitária vital, em que haja a manifestação do fruto do Espírito”. (Galatas 5:22). (SHEDD, 2006, p. 109).

Quando se contempla algumas personalidades proeminentes no Novo Testamento, atores que foram protagonistas na sua contribuição para o crescimento da igreja no primeiro século, se vê indivíduos como Paulo, Silas, Barnabé, Estevão, Apolo e muitos outros. Esses indivíduos não parecem ser excessão, mas regra de uma igreja que tinha como por tradição o agir missional, a igreja parece ter uma tradição de ser pregadora. Paulo, além do

seu caráter missionário quando se põe a servir a igreja, o faz muito porque esse era um papel natural a se desempenhar visto que a comunidade em que ele estava inserido vive essa missão intensamente. Senior, Stuhmueller (2010, p. 246).

A igreja tinha indivíduos mais proeminentes e dotados de dons de maior visibilidade como o da pregação, mas o que fica claro é que a igreja do primeiro século tinha uma tradição missionária e estes indivíduos que ficaram célebres nada mais são do que a expressão desta igreja.

A igreja de hoje também deveria desenvolver tradições como estas, positivas e não aquelas sem sentido e sem embasamento que atrapalham o exercer mais pleno e mais coerente da missão.

Há um chamado para que os crentes juntos em sua igreja vivam uma realidade tal em meio a sua comunidade que ela pode inclusive ser responsabilizada pela deterioração do ambiente em que está inserida:

Quando qualquer comunidade se deteriora, a falha deve ser atribuída a quem de direito: não a comunidade que está indo mal, mas a igreja que está falhando em sua responsabilidade de, como sal, por fim a deterioração. E o sal só será efetivo se permear a sociedade, se os cristãos se atentarem novamente para a vasta diversidade dos chamados divinos, e se muitos penetrarem na sociedade secular para lá servir a Cristo. (STOTT, 2010, p. 37)

A dimensão comunitária da igreja é formada no seu ajuntamento individual, se cada crente compreender que é inviável ser cristão sem ser missionário e partir para uma ação evangelística na sua esfera de ação na sua comunidade local, então a partir daí a igreja vai cumprir o propósito para qual ela foi criada que amplamente tem sido discutido aqui.

CONCLUSÃO

Como foi visto, a igreja nasceu com um propósito, a proclamação

da mensagem que lhe foi dada, o compartilhamento da boa-nova. Vimos também que a igreja primitiva do primeiro século viveu isso intensamente, mas, que ao passar dos anos essa intensidade missional foi se perdendo de tal modo que a igreja teve que voltar a discutir o seu propósito. Há sinais positivos quanto a este entendimento que aponta para uma resignificação da igreja como missão. Porém, a realidade da igreja hoje parece estar ainda um pouco distante deste ideal. Para que a igreja volte a agir da maneira correta, sendo fiel ao seu propósito, deve-se ainda avançar mais a sua descoberta quanto a razão de ser e para além disso é necessário que cada crente possa estar alinhado a uma visão mais correta do que é igreja e que possa haver um senso de pertencimento tal, que o povo de Deus possa se tornar como um todo um povo missionário, de uma natureza e cultura evangelística quase que natural. Que a igreja se torne tradicionalmente missionária e pregadora e não negocie a alteração deste status.

A contemporaneidade parece ser um ambiente favorável para a disseminação dos valores do reino, e o que ela espera é ver é este reino ser manifestado de maneira palpável e visível na igreja e através dela.

Mas, vale lembrar que Israel não cumpriu seu papel na “evangelização” que lhe coube: os discípulos a princípio não queriam sair de Jerusalém, historicamente sempre houve dificuldades para que se tenha sucesso em direção ao mundo, deve-se trabalhar intencionalmente para se desenvolver paixão pelas almas. Shedd (2006, p. 92). Especificamente quanto à Igreja Adventista que o seu entendimento como remanescente enfatiza o senso de missão multiplicando o engajamento dos seus membros, e que os mesmos possam entender e se verem como testemunhas do tempo do fim.

REFERÊNCIAS

ASSOCIACÃO MINISTERIAL DA ASSOCIACAO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SETIMO DIA. **Nisto cremos: as 28 crenças**

fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Tradução de Hélio L. Grellmann. 8 ed. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

BARTH, Karl; **Church Dogmatics.** Edinburgh: T&T Clark, 1956.

BLAUW, Johannes; RAMOS, Jovelino Pereira. **A natureza missionária da igreja:** exame da teologia bíblica da missão. São Paulo: ASTE, 1966.

BONHOFFER, Dietrich. **Discipulado.** Tradução de Ilson Kayser. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

BOSCH, David J. **Missão transformadora:** mudanças de paradigma na teologia da missão. Tradução de Geraldo Korndorfer, Luís M. Sander. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

CRESS, James A. **Comunidade de amor:** tornando a igreja um lugar de aceitação e crescimento. Tradução de Cecília Eller Nascimento. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

KIRK, J. Andrew. **O que é missão?** teologia bíblica de missão. Tradução de César Marques Lopes. Londrina: Descoberta, 2006.

MARSHALL, I Howard; CHOWN, Gordon. **Atos dos Apóstolos:** Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1985.

PANAZZOLO, João. **Missão para todos: introdução à missiologia.** São Paulo: Paulus, 2010.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. **Os fundamentos bíblicos da missão.** Tradução de Anacleto Alvarez. Santo André: Academia Cristã Ltda, 2010.

SHEDD, Russell P. **Evangelização: fundamentos bíblicos.** São Paulo: Shedd Publicacoes, 2006.

STOTT, John R. W. **A mensagem de Atos:** até aos confins da terra.

Tradução de Markus Andre Hedieger, Lucy Hiromi Kono Yamakami. São Paulo: ABU, 1994

STOTT, John; SANTOS, Meire Portes. **A missão cristã no mundo moderno**. Viçosa: Ultimato, 2010.

WARREN, Rick; OLIVEIRA, Carlos de. **Uma Igreja com propósitos**. 2. ed. São Paulo: Vida, 1999.

WHITE, Ellen Gould. **A Ciência do Bom Viver**. Tradução de César L. Pagani. 2. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

XAVIER, Erico Tadeu. **Teologia de missão integral**: nas práxis evangélicas na América Latina. Londrina: Descoberta, 2011

Uma Breve Análise da Laicidade Brasileira

A brief analysis of Brazilian Laicity

Flavio da Silva de Souza¹

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo compreender a laicidade brasileira. Inicialmente se buscou entender a origem da laicidade. Em seguida, estudaram-se os dois principais modelos de laicidade, a saber, o francês e o estadunidense, explorando suas semelhanças e diferenças. A partir desta compreensão, foi iniciada uma pesquisa na história da laicidade brasileira e como esta foi influenciada por cada um dos dois modelos estudados anteriormente. Por fim, procurou-se entender o estado atual da laicidade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: LAICIDADE, ESTADO, RELIGIÃO, IGREJA.

ABSTRACT

This study aimed to understand the Brazilian Laicity. Firstly, we sought to understand the origin of laicity, and then the two main models of laicity were studied, namely the French and the US, exploring their similarities and differences. From this understanding, a search was initiated in the history of Brazilian laicity and how it was influenced by each one of the two models previously studied. Finally, we sought to understand the current state of the Brazilian Laicity.

KEYWORDS: LAICITY, STATE, RELIGION, CHURCH.

INTRODUÇÃO

Para se entender a origem da laicidade brasileira, é preciso primeiro compreender seus principais modelos. Serão estudados os dois principais modelos de laicidade, o francês e o estadunidense, a história destes modelos, bem como a relação entre a Religião e o Estado nestes países. A partir daí serão observadas as influências destes modelos sobre a laicidade brasileira com vistas a entender o momento atual desta nas decisões judiciais. Mas, antes disto é importante saber como se iniciou a emergência da laicidade moderna.

A ORIGEM DA LAICIDADE

Nas sociedades sem escrita, quando ainda não havia o Estado propriamente dito, a religião (e o heterônomo²) determinava a totalidade das relações sociais. O Estado então passou progressivamente a ocupar a posição que era da religião. A partir do terceiro milênio antes de Cristo, a lei fundadora passa a ter representantes, administradores e intérpretes no seio da sociedade, ou seja, com o surgimento do Estado, o que era inquestionável (a lei e a heteronomia) pode agora ser questionado. Com a emergência do Estado entramos na era da contradição entre a estrutura social e a essência do religioso (GAUCHET, 2005, p. 21-23, 54).

Após o surgimento do Estado a outra grande revolução religiosa foi o cristianismo. A sociedade passou a ser autônoma com o advento do Estado e posteriormente do cristianismo, pois a religião já não regulava a totalidade das estruturas da vida social, material e mental. Segundo Catroga (2006, p.

2 Heteronomia: Sistema de ética em que se considera o indivíduo como submetido a leis externas de conduta. **Dicionário digital Aulete.**

23-24), é o cristianismo, apesar do retrocesso cesaropapista³, que possibilitou a laicidade do Estado. Pois, a salvação prometida era num outro mundo, rejeitando assim, finalmente, a relação típica da sociedade greco-romana entre o religioso e o governo. Santo Agostinho afirmava que o cristianismo não podia confundir as duas cidades, devendo assim obedecer, de acordo com Pedro e Paulo, às autoridades políticas estabelecidas.

Dentro do cristianismo, foi a reforma protestante que veio a ser a alavanca para o surgimento do Estado laico. Segundo Monteiro, a reforma protestante juntamente com o nascimento dos Estados modernos e da ciência, fez com que surgisse um aumento significativo na ruptura entre as esferas político-econômico-científicas e a esfera religiosa, o que terminaria efetivamente com a hegemonia do religioso no espaço público (MONTERO, 2006, p. 48).

Após a reforma protestante, outro fato marcante foi o surgimento da ideia de religião civil, com Rousseau, desenvolvida na sua obra *O Contrato Social*, de 1762. Ele questiona, na obra, o cristianismo e sua posição de auxiliar indispensável do Estado para assegurar a ordem e a paz, afirmando que esta religião tal como foi institucionalizada e hierarquizada só poderia levar à escravidão (CATROGA, 2006, p. 109-111).

A ruptura entre o político e o religioso fez (ou deveria fazer) com que o Estado não exercesse nenhum poder religioso e as igrejas, por sua vez, nenhum poder político. Este foi o processo que ficou conhecido como laicidade. Entretanto, na Europa do final do século XIX e início do século XX a laicidade tinha por finalidade dar um sentido mais político e militante à separação entre o religioso e o profano, indo além de uma simples defesa da separação entre a Igreja e o Estado. O Estado deveria ir além, buscando até mesmo a hegemonia no campo espiritual (p. 298). Ferdinand Buisson, autor de *La Foi laïque* (1912), todavia, preocupava-se com esta busca feita

3 Sistema em que a Igreja se unia ao Estado, no qual o imperador regulava a doutrina, a disciplina e a organização da sociedade cristã, exercendo poderes tradicionalmente reservados ao papa, subordinando a Igreja ao Estado.

pelo Estado, sobretudo para não se dogmatizar e radicalizar a laicidade, pois para ele o ataque da laicidade à fé era na verdade fé contra fé, ou seja, era na verdade um proselitismo laico. Afinal, “todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (MARRAMAO, 1997, p. 56).

O surgimento das chamadas religiões seculares pode exemplificar bem isto, por exemplo, a sacralização da história operada pelo comunismo. É curioso que o fator religioso que Marx repudiava, culminou por se impor às suas próprias ideias, pois, para superar a religião ele propôs uma solução não menos religiosa, ou seja, um aumento da fé ritual na alteridade do futuro (GAUCHET, 2003, p. 28-31).

Em alguns lugares o racionalismo transformou-se em cientificismo laico que, para assegurar a liberdade de consciência, gerou novas formas de intolerância (MARRAMAO, 1997, p. 322-323). A laicidade tornou-se laicismo, a proclamada tolerância transformou-se em intolerância. Por outro lado, também houve uma resistência por parte da Igreja às ideias e valores modernizantes, que assumiu a forma de uma “nova cruzada” (p. 325-326). Mas, assim como as igrejas têm perdido seu poder de influência, o laicismo militante também tem perdido seus recursos intelectuais e espirituais (GAUCHET, 2003, p. 39-40).

A laicidade foi elaborada e vivida de diferentes maneiras em distintos países. Iniciaremos estudando o caso francês, que é considerado o berço da laicidade moderna.

A HISTÓRIA DA LAICIDADE FRANCESA

A história da laicidade na França está ligada à história da emergência do Estado moderno neste país. Isto é, de fato, uma verdade também para outros países, mas o que aconteceu na França não teve paralelo. Ocorreram duas grandes fases neste processo de laicização. A primeira, a fase absolutista,

começou no fim das guerras religiosas, 1598 e foi até a revolução francesa, mais precisamente até a Constituição Civil do Clero. A segunda fase, liberal e republicana, foi desde a Concordata Napoleônica até por volta de 1975 (p. 41).

Para resolver o problema da guerra religiosa entre protestantes e católicos, o Estado precisava desvincular-se da adesão religiosa e colocar-se acima das igrejas. O instrumento para cumprir este propósito foi o direito divino. No final do século XVI, esta modalidade de concepção do direito deu aos reis franceses poder independente da vontade da Igreja, colocando assim a autoridade coletiva acima dos assuntos sagrados (p. 43-44).

Neste período de busca da supremacia do Estado sobre a Igreja, tem destaque o abade Raynal, que em 1770 escreveu em seu livro três princípios para a administração de assuntos religiosos pelo Estado⁴. A Assembleia Nacional Constituinte Francesa de 1790 seguiu estes conceitos na elaboração da Constituição Civil do Clero, ainda que de modo mais moderado e realista (p. 44-46). O caminho estava aberto para mudanças, já que havia uma crise a respeito do valor do “direito divino” do rei. Pois, o rei nada mais era que um reconcentrado de religião com o rosto político, a heteronomia materializada. A revolução francesa, ao depor a realeza, devolveu a terra à altura do homem (p. 22).

No início do século XIX, começou a fase liberal e republicana. A preocupação agora não era mais a subordinação do religioso ao político, mas a separação entre o Estado e a Igreja. Em 1801, reconciliaram-se o Estado e a Igreja, pois esta recebeu do Estado o estatuto oficial e a liberdade de culto. A separação entre Estado e Igreja ficou mais clara no período entre 1875 até a primeira guerra mundial, quando foram promulgadas, por exemplo, as leis escolares de 1881 e 1882⁵, a institucionalização da escola

4 Os princípios são os seguintes: “O Estado não foi feito para a religião e sim a religião para o Estado”, “o que deve subsistir no Estado é o interesse geral” e “o povo ou a autoridade soberana são os únicos com a capacidade de julgar a conformidade de qualquer instituição com o interesse geral”.

5 As leis escolares seguiram o princípio de Rousseau que postula o “Estado Peda-

gratuita, obrigatória e laica e a lei da separação entre Estado e Igreja de 1905 (p. 49-53).

A República sustentou-se, então, por duas noções chave: a “vontade geral”, pelo lado da nação legisladora, e o “interesse geral”, pelo lado do poder executivo. Cada cidadão deveria abandonar seu lugar individual e adotar o ponto de vista do conjunto, o único tópico efetivamente determinante. O Estado para se distanciar da religião precisava ter ele mesmo ares de religião. Assim sendo, ao redor de 1900, as “religiões seculares” crescem e o Estado passa a ter legitimidade intelectual, moral e espiritual. Não é coincidência que a religião secular se desenvolveu com a separação entre o Estado e a Igreja, pois se alimentava da mesma fonte e concorria para a mesma meta, ainda que por caminhos opostos (p. 55-57, 63-64, 70-71).

A prioridade francesa parece ser um Estado protetor e organizador. O Estado-Providência Francês tem funcionado como um poderoso agente de desvinculação entre a esfera pública e a esfera religiosa, ao oferecer aos indivíduos a segurança, fazendo assim com que a pertença familiar, comunitária ou mesmo religiosa seja dispensada, pois já não são mais uma proteção imprescindível (p. 78-81). O Estado é agora uma *ekklesia* que a todos acolhe.

Pode-se entender que a laicidade francesa depois de processos como o absolutismo e o liberalismo republicano, criou um Estado centralizador, ou um “Estado Máximo” que assume o papel da família, da Igreja e de outras comunidades. Onde o interesse geral ou o bem comum é mais importante que o interesse individual, o coletivo está acima do particular. Logo, qualquer decisão a partir do Estado será, provavelmente, articulada a partir deste ponto de vista. A laicidade francesa pode ser definida a partir do princípio da superioridade da coletividade adiante do mundo privado.

gogo”, ou seja, a educação das crianças não deveria estar sob a autoridade dos pais. Elas deveriam ser educadas coletivamente pelo Estado que deveria ensiná-las o amor à pátria e o civismo. A educação pública concretizar-se-ia no ensino e ritos cívicos, práticas de renovação e santificação da sociedade. (CATROGA, 2006, p. 127-133).

Mas, apesar da importância da laicidade francesa esta não é a única forma de laicidade possível. Vejamos o caso da laicidade estadunidense.

A HISTÓRIA DA LAICIDADE ESTADUNIDENSE

Enquanto na França as necessidades de reprodução do contrato social e da justificação do papel histórico da nação sacralizavam o profano e colocavam em prática a “fé laica”, os Estados Unidos trilharam um caminho diferente, pois separavam a Igreja do Estado secularizando a instância política, num quadro de tolerância política (CATROGA, 2006, p. 143-144). Outra diferença marcante entre a laicidade estadunidense e a francesa é que a estadunidense parece ter seguido o conceito de Locke⁶ enquanto a francesa parece se espelhar nas ideias de Hobbes⁷. Os EUA seguem o princípio de autonomia do proprietário com relação à sua propriedade, o Estado Mínimo. Enquanto a França parece seguir o princípio do Estado Máximo.

Sendo assim, nos EUA a posição dos indivíduos teve uma influência maior que a do Estado, enquanto na França o Estado é que teve o controle das decisões. Isto pode ser observado no processo de laicização destes dois países. Se na França o Estado busca a separação da Igreja, nos EUA é justamente o contrário, é a Igreja que não quer se unir ao Estado. Esta

6 Locke, do ponto de vista do contexto histórico da expulsão dos Stuarts do trono em 1688, é o pensador da crise do direito divino. Ele afirmava que não havia nenhuma autorização divina a respeito do poder estabelecido entre os homens e que a dependência para com o Criador que cada um sente dentro de si mesmo sob o aspecto da lei natural que se impõe à razão é ela fundadora de uma irredutível independência das consciências. Para ele, a ordem política artificial criada pelos homens não deve ter nenhuma outra função senão a de garantir e confirmar esta independência, ou melhor, liberdade. Para Locke, o poder deveria ser só representativo e limitado. Deveria ser preservada a independência nativa do ser humano e a independência materialista em particular por suas propriedades. (GAUCHET, 2007, p. 88).

7 Hobbes é talvez o mais destacado dos teóricos do poder absolutista na Idade Moderna. Para este, o Estado deveria exercer o poder absoluto e ditar as regras para o bom convívio dos indivíduos na sociedade. Em outras palavras a finalidade última do Estado seria controlar a natureza do homem e ser soberano para resolver qualquer problema que aconteça entre os indivíduos, já apresentando a devida solução. (YAMAUTI, 2001)

posição lockeana dos EUA e o conseqüente desejo de separação da Igreja do Estado é resultado de sua colonização realizada a partir dos que fugiam das guerras e perseguições religiosas e que desejavam a liberdade religiosa nesta nova terra. Os congregacionistas, por exemplo, desde cedo procuraram a separação entre Igreja e Estado. Para eles Deus teria criado diversos tipos de pactos para organização e conduta da sociedade: um social, outro político e mais um religioso. Sendo assim, o cumprimento da vontade divina requeria autonomização das três esferas (p. 145-150).

Já com os anglicanos que se estabeleceram nas colônias do sul, foi diferente, pois pertenciam à religião hegemônica na Inglaterra e inclusive chegaram a cobrar impostos para a sustentação desta Igreja. Porém, os que não pertenciam a este credo, especialmente os presbiterianos, questionaram e se recusaram a pagar. Como se pode ver tanto em relação aos congregacionistas como aos presbiterianos, o calvinismo, fonte de ambas as denominações, ajudou a convencer que a paz civil e a autenticidade religiosa só aconteceriam mediante a separação entre a Igreja e o Estado⁸.

A Igreja Batista estadunidense, por sua vez, deu também um forte impulso para a separação entre o Estado e a Igreja, em particular pela ação de dois de seus principais líderes: Isaac Backers e John Leland. Os *quakers* também influenciaram na separação entre Igreja e Estado. Os católicos entram neste processo a partir da segunda metade do século XIX, mas sob suspeita por parte dos protestantes, hegemônicos até o século XX. Esta suspeita só foi atenuada pelo Concílio Vaticano II e pela primeira presidência de um católico, John F. Kennedy (p. 150-153).

Além das igrejas, alguns indivíduos, tais como Roger Williams, fundador da colônia de Rhode Island em 1644, a primeira comunidade religiosamente livre formada na América, e George Mason, responsável pelo

8 Esta influência do calvinismo a respeito da paz civil e a autenticidade religiosa só acontecerem mediante a separação entre a igreja e o estado pode ser compreendida a partir da formação da comunidade cristã de Genebra por Calvino. Esta comunidade serviu de exemplo para os calvinistas de outros países como a Escócia, a Inglaterra e posteriormente a Nova Inglaterra, onde se exigia a separação da igreja do poder político.

direito ao livre exercício da religião na Declaração dos Direitos da Virgínia, em 1776, influenciaram esta separação. A primeira emenda da Constituição Americana (1791), foi outro passo importante (p. 154-157).

Apesar da forte influência religiosa, há desde cedo nos EUA, como disse Benjamin Franklin, uma religião pública ou, como Lincoln afirmou, uma religião política. Robert N. Bellah (1967), por sua vez, a definiu como sendo a religião civil americana. Esta religião civil supunha a existência de um Ente Supremo e por isso, era uma religião civil informal. Mais que isto, a religião civil americana assenta-se num postulado monoteísta, em que a transcendência e o profano se aliam, e quase se fundem, para instituírem, uma religião bíblica e nacional, simultaneamente. Esta realidade pode ser confirmada em discursos, inscrições em monumentos, em produções filatélicas e numismáticas, etc. (CATROGA, 2006, p. 166-170). Mais ainda na ideia do “Destino Manifesto” e em sua clara dependência do Velho Testamento. Como pode ser visto em seu Gênesis que foi o *Mayflower Compact*; o Êxodo, a Declaração de Independência; seus Dez Mandamentos, a Constituição (p. 174).

A história americana é rica em significados religiosos. Isto pode ser observado na ideia de surgimento da nação como providência divina, na “função sacerdotal” do presidente americano, Roosevelt, na Segunda Guerra Mundial e dos demais presidentes no período da Guerra Fria que, para os americanos era considerada uma luta do bem contra o mal. Isto sem falar nas divisas nacionais *One Nation under God* ou *In God we trust*. Como se sabe a origem da expressão *In God we trust* encontra-se em alguns textos bíblicos como Sl 56:11; 37:3-5, por exemplo (p. 178-179 e 193).

A tolerância e a separação entre a Igreja e o Estado são características claras da sociedade americana. Entretanto, estes são influenciados por uma religião civil de origem predominantemente WASP (branca, anglo-saxônica e protestante) e de matriz bíblicista. Logo, não foi difícil passar da afirmação confessional, ao nível individual, para um credo político, especialmente

quando este não contradiz aquela. Pois, além de não contradizê-la, a completa, desparticularizando-a e centrando-a à volta do ideal da Pátria. É claro que sua posição no cenário internacional como a maior potência econômica mundial e “polícia do mundo” só reforça esta posição. Além disso, diferentemente da laicidade francesa, a laicidade americana não se formou contra as igrejas, sendo assim não passou pelos conflitos que esta primeira enfrentou (p. 222-225).

No Brasil o processo que levou à separação entre Estado e Igreja alocou a religião na sociedade civil (MONTERO, 2006, p. 48-49). Contudo, a secularização e a laicidade no Brasil não são um fato consumado, estão em constante construção (ORO, 2005, p. 466). A laicidade brasileira desenvolveu-se de modo um pouco diferente da laicidade francesa e da americana. Mas, para entender melhor este processo é válida uma breve recapitulação da história do Brasil a partir do ponto de vista político-religioso.

A HISTÓRIA DA LAICIDADE BRASILEIRA

O Brasil nasceu católico, foi colonizado sob o signo da Cruz de Cristo (RODRIGUES, A. M., 1981, p. 3). Diferentemente da colonização inglesa nos EUA, a portuguesa no Brasil foi de manutenção da religião hegemônica portuguesa, que estava ligada ao Estado através do padroado. Em outras palavras, enquanto a colonização americana tinha, entre outros objetivos, o da liberdade religiosa e, conseqüentemente, a não imposição do anglicanismo, religião oficial inglesa, a colonização brasileira implicou na imposição da religião oficial portuguesa, a saber, o catolicismo no espírito do concílio de Trento (AZEVEDO, T., 1981, p. 44). Isto pode ser visto claramente no começo da história brasileira com a primeira missa, depois com a chegada dos jesuítas em 1549 e a catequização dos indígenas (MARIA, 1981, p. 39).

Após mais de três séculos de catolicismo, nasce o império do Brasil.

O surgimento desta instituição aconteceu recorrendo ao elemento religioso e pedindo à Igreja a legitimação para subsistir (p. 65). Apesar disto, a constituição de 1824 restringia não apenas as demais religiões, mas a própria Igreja Católica. Havia um controle civil sobre a Igreja Católica (LEITE, F., 2011, p. 34). Se por um lado o império controlava a Igreja, por outro a Igreja tinha forte influência sobre o império, pois a própria constituição de 1824 afirmava que a religião oficial do império era o catolicismo⁹. Pode-se concluir que na primeira década do império brasileiro havia uma influência significativa do poder religioso sobre o temporal e uma busca de controle do poder temporal sobre o religioso.

Neste período o Brasil sofreu forte influência do iluminismo e adotou uma forma de conciliação, buscando um meio termo entre a condenação tridentina ao modernismo e o liberalismo radical¹⁰. No parlamento havia uma forte influência francesa, pois um número significativo de deputados era de padres regalistas e partidários das ideias inspiradas na Constituição Civil do Clero, votada em 1790 pela assembleia francesa (AZEVEDO, T., 1981, p. 50). A relação Estado-Igreja no período imperial foi marcada por disputas por poder, como o decreto de 1857, que retirava o caráter formalmente religioso das ordens. A resposta da Igreja ao liberalismo foi dada com

9 O imperador era ungido e sagrado por sacerdotes católicos e jurava defender a religião católica. Além disso, a igreja católica controlava importantes setores da esfera pública como escolas e cemitérios e era a responsável por casamentos e enterros. Isto fazia com que os protestantes que vinham para o Brasil tivessem dificuldades em oficializar seus casamentos e sepultar seus parentes, mesmo os cemitérios públicos dependiam de uma declaração paroquial para que o enterro fosse realizado. É importante destacar que neste período só poderia concorrer a cargos eletivos quem fosse católico e que tanto o censo como o alistamento militar era feito pelo clero. (RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 48).

10 Deste meio termo surgiram pelo menos dois grupos católicos: de um lado os espiritualistas ecléticos e os que tinham preferência pelo “catolicismo” francês. Os espiritualistas ecléticos eram os emancipados de qualquer subordinação à igreja que defendiam uma liberdade concreta baseada nas leis e nas instituições. Do outro lado do catolicismo, o tradicional e conservador, estavam os “ultramontanos”, é importante ressaltar que este era um termo pejorativo, que insinuava um desapego à nação, em outras palavras, o grupo católico conservador era acusado de antipatriótico. (RODRIGUES, A. M., 1981. p. 3; SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

a encíclica papal de 1864, *Quanta Cura*, do papa Pio IX, reivindicando autonomia para a Igreja. A contra-resposta do império foi a lei de 1870, que fez com que os bens da Igreja se tornassem apólices da dívida pública, num prazo de dez anos. E por fim, houve ainda a questão religiosa de 1873 (MARIA, 1981, p. 71-76).

Por volta de 1870, o positivismo de Comte ganhou sentido político na mente de militares e civis brasileiros. Essa corrente filosófica apareceu como uma esperança, associada à sua promessa de fazer pelo Brasil o que os positivistas pretenderam fazer na França após a derrubada do *ancien régime*. No Brasil a influência do positivismo foi mais marcante que em qualquer outro lugar, chegando a ser a religião civil brasileira no final do século XIX (AZEVEDO, T., 1981, p. 53-54). Nos últimos anos do império o positivismo se tornou uma verdadeira missão religiosa (COSTA, A. M., 2006, p. 38-39). Em resposta a esta postura dos positivistas, muitos católicos se levantaram em oposição (MARIA, 1981, p. 100). A arena estava montada e cada um dos lados da batalha estava em sua posição bem definida. O confronto aberto entre o positivismo e o catolicismo aconteceu especialmente nos primeiros anos da República e, sobretudo, na elaboração da constituição de 1891.

Com a proclamação da República realizou-se a separação da Igreja e do Estado. A Igreja não quis defender a monarquia e não opinou sobre a formação do novo Estado. Com o decreto número 119A, de sete de janeiro de 1890, a autoridade que confere ao Estado brasileiro o posto de único e verdadeiro mediador das relações entre religiões ou grupos religiosos no país se consolida (GRUMAN, 2005, p. 100-101). Além disso, o Estado deixa de ter obrigação de manter a Igreja Católica e a equipara aos protestantes (PINHEIRO, 2007), proíbe a expedição de leis, regulamentos ou atos administrativos que estabeleçam ou vedem alguma religião, este decreto é o marco da liberdade religiosa no Brasil. A Igreja Católica foi, logicamente, contra este decreto, pois limitava os privilégios que ela ainda gozava. Os bispos brasileiros iniciam um combate acirrado contra a filosofia

da secularização instaurada com a República. No final do século XIX há um aparente paradoxo no âmbito da Igreja que quer a separação do Estado para que este não interfira em sua administração, mas quer as benesses da aliança com o Estado. É claro que uma Igreja que havia passado tanto tempo sendo mantida a partir do padroado, agora se sentia insegura e despreparada para andar com suas próprias pernas.

Os primeiros dias da República foram marcados por muitos debates e questionamentos entre católicos e positivistas. Os liberais tinham um discurso fortemente anticlerical com uma influência francesa, enquanto os republicanos se espelhavam no modelo americano. Como pode ser visto, no período inicial da República além do debate sobre ser ou não laico, entre os laicistas havia também a questão de que modelo seguir, estadunidense ou francês (RANQUETAT JÚNIOR, 2012, p. 55-62).

Contudo, esta separação entre a Igreja e o Estado no Brasil não pôs fim aos privilégios católicos e nem à discriminação estatal e religiosa às demais crenças, especialmente às mediúnicas e de possessão. Na prática não havia neutralidade estatal em matéria religiosa (MARIANO, 2011, p. 246). Enquanto a constituição buscava uma laicidade “à francesa”, os governantes buscavam uma laicidade “à americana”. Isto se deve principalmente por que, como afirma Oro (2011, p. 234-235), “no Brasil a laicidade não surgiu acompanhada da secularização da sociedade”. Enquanto os militares e algumas lideranças políticas buscavam a laicidade do Estado a maioria esmagadora da população era católica e nem um pouco laica. O que ocorreu de fato foi que no Brasil a separação entre Igreja e Estado, recebeu uma formulação própria em que a Igreja Católica recebeu uma “discriminação positiva” por parte do Estado enquanto as religiões minoritárias receberam uma “discriminação negativa” (p. 224). Na primeira República a estratégia da Igreja passa a ser a mobilização do clero e da inteligência católica para superar o anticlericalismo, o ateísmo e a indiferença religiosa das elites republicanas (AZEVEDO, T., 1981, p. 80).

Os positivistas, apesar de não terem mais a força de 1891, na virada do século buscam a aproximação aos brasileiros através do patriotismo (MATA, 2000, p. 198). A resposta da Igreja foi se identificar mais com a pátria que seus adversários (p. 199-200). A Igreja chegou até a colaborar com o Estado Republicano no combate às heresias messiânicas (NEGRÃO, 2008, p. 121). A Igreja Católica acabou tendo um papel crucial na definição do regime de relações entre Estado e Igreja no Brasil republicano (MONTERO, 2006, p. 52).

Na década de 1930 a Igreja Católica reivindicou estar ao lado da nação. Tais empenhos foram em parte recompensados no texto da Constituição de 1934 (ORO, 2011, p. 225). Um bom exemplo da aproximação da política rumo à religião, naquele período, é a Ação Integralista Brasileira (NEVES, 2009, p. 114-123). Na era Vargas, a Igreja Católica avançou de tal maneira na recuperação de sua privilegiada relação com o Estado que alcançou o status de religião “quase oficial” (ORO, 2011, p. 226).

Em 1930, os protestantes da Federação Evangélica Brasileira, ao perceberem este status da Igreja Católica, redigiram o “Manifesto à Nação” onde apresentavam a perspectiva protestante sobre a ordem social. Uniram-se a outros seguimentos da sociedade buscando o enfrentamento a Igreja Católica. Esta união se deu com maçons e especialmente com os positivistas (SANTOS, 2012, p. 133, 143-144). Os luteranos, neste mesmo período, também se posicionaram contra as emendas católicas através de seu líder na bancada rio-grandense, Getúlio Vargas, porém, em 1934, já como chefe de Estado, “afrouxou” seu posicionamento favorecendo a ala católica e causando indignação entre os luteranos. Outra decepção dos luteranos neste período foi a busca de apoio da Coligação Pró-Estado Leigo, pois estes ao atacar o catolicismo atacavam o cristianismo como um todo. Fazendo com que se tornasse inviável uma união desta coligação com o Sínodo Evangélico Luterano do Brasil (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 4, 13-14). Como pode ser visto, na década de 1930, os protestantes buscaram uma posição na política

brasileira. Mas, pelo fato de ser uma minoria e não ter tradição dentro da cultura brasileira, o protestantismo não teve muito êxito neste momento.

Nas décadas seguintes a República Brasileira continuou concedendo privilégios a Igreja Católica em detrimento dos demais grupos religiosos (ORO, 2011, p. 226). Outro dado importante é que após 1950, a CNBB passa a desempenhar um papel chave na articulação da sociedade civil aproximando-se mais ainda do Estado. Este, por sua vez, aproxima-se da Igreja. É pertinente notar que mesmo a revolução militar de 1964 articula-se também em torno de uma justificativa religiosa, a repulsa que o comunismo tinha em relação ao cristianismo. A revolução chega a ser chamada de “redentora” (AZEVEDO, T., 1981, p. 105-106).

Até 1986, a participação religiosa na política era basicamente católica, salvo algumas exceções como na década de 1930. A partir deste ano há um avanço pentecostal na política brasileira. Este ingresso na política se deu principalmente pelo medo que a Igreja Católica pudesse dilatar seus privilégios junto ao Estado Brasileiro na constituinte, temor sentido também pelos evangélicos históricos. Este avanço pentecostal faz com que a Igreja Católica busque também uma maior visibilidade no espaço público (MARIANO, 2011, p. 249-251).

Mas, não é apenas no congresso brasileiro que a Igreja Católica atua politicamente, ela também trabalha com os seus fiéis através da conscientização, como na campanha da fraternidade de 1996 da CNBB, “Fraternidade e Política” (AZEVEDO, D., 2004, p. 114). Agora no século XXI não é diferente. A Igreja Católica, enquanto instituição religiosa predominante, contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios da estruturação da percepção e do pensamento de mundo e, em particular do mundo social (BOURDIEU, 2007, p. 33) ainda exercendo uma significativa influência na política e nas leis brasileiras. Como pode ser visto no acordo do Estado Brasileiro com a Santa Sé.

Mas, os debates que mais chamam atenção a partir de 1988, não

são os debates entre pentecostais e católicos, mas sim os debates entre as igrejas cristãs e os setores laicos e laicistas da sociedade brasileira. Além destes debates se intensificarem depois de 1988, geraram rivalidades que fizeram com que os grupos cristãos buscassem um espaço na política para defender sua posição. Os grupos laicos e laicistas por sua vez buscaram assegurar seus direitos recorrendo à defesa da laicidade estatal. Enquanto os laicos e laicistas querem laicizar o espaço público brasileiro, católicos e evangélicos lutam para ampliar a dimensão religiosa do espaço público brasileiro e não laicizá-lo. As divergências na interpretação sobre laicidade estatal destes dois grupos acontecem, pois se baseiam em saberes e posições sociais antagônicas especialmente no que diz respeito às atribuições e características de um Estado laico e quanto à ocupação do espaço público pela religião (MARIANO, 2011, p. 252-253).

Nos debates atuais sobre os diversos temas que conflitam a religião e a laicidade, estes grupos trazem divergentes sentidos de laicidade. Os laicos e os laicistas buscam defender o modelo combativo francês, já os católicos e evangélicos buscam legitimar a ocupação religiosa, mas com respeito à laicidade estatal, para poder validar sua inserção no debate político (p. 254), em semelhança ao modelo estadunidense. É importante observar que apesar dos pontos de vista e posições serem conflitantes, estes dois grupos afirmam respeitar e defender a laicidade (p. 254).

Pode-se concluir que a laicidade brasileira teve início nas últimas duas décadas do século XIX, através de uma forte influência da revolução francesa, por meio do positivismo de Comte e esta filosofia tornou-se a religião civil brasileira. Após 1892, o Estado Brasileiro por causa do forte envolvimento católico no espaço público passa a buscar uma laicidade mais próxima da americana. Isto pode ser visto na aproximação com a religião nos discursos dos presidentes da primeira República e das décadas seguintes (AZEVEDO, T., 1981, p. 94-101).

No início do século XXI, debates a respeito do ensino religioso

nas escolas públicas, sobre o direito ao dia de guarda religioso, acerca do casamento homossexual e do aborto, entre outros, parecem colocar os princípios francês e estadunidense de laicidade em choque no Brasil. Do lado que se assemelha ao princípio francês estão os grupos laicistas e laicos e do lado que se assemelha ao princípio americano estão as igrejas cristãs. Este debate ganha mais força, pois no mundo ocidental em geral no qual se inclui o Brasil, a preocupação central dos governos mudou. Este deixou de ser representante e instrumento de poder das majorias para tornar-se um instrumento de proteção para as minorias (GAUCHET, 2003, p. 82).

Antes, o indivíduo (privado) devia ter os hábitos de um cidadão, com base em um padrão já estabelecido, e para que seus interesses individuais fossem ouvidos deveriam estar afinados com o interesse geral (p. 91-92, 101-102). Hoje, porém, o que chamamos de direitos humanos na verdade são os direitos privados do indivíduo (p. 93), ou seja, o indivíduo não precisa mais ser “coletivo”, sua singularidade e diferença passa a ter vez. Assim sendo, cada um tem o direito de ter as suas pertencas, mesmo que estas sejam múltiplas e heterogêneas (p. 104). O que vemos hoje na verdade é um modelo pluralista-identitário-minoritário em desenvolvimento (p. 133). Esta defesa das minorias pode ser vista também aqui no Brasil, especialmente na criação de diversas leis que as favorecem. Em questões religiosas, notadamente pela presença de religiosos no legislativo brasileiro, isto também é verdade.

A LAICIDADE BRASILEIRA NA ATUALIDADE

Apesar de tantos discursos de sociólogos, historiadores, advogados e magistrados, religiosos e laicistas, a respeito da laicidade brasileira e do que deve ser um país laico, é importante afirmar que “não há nenhum Estado totalmente laico” (SORIANO, 2012, p. 46) nem mesmo a França, berço da laicidade. É o que pode ser visto nos atuais debates entre intelectuais

franceses, como Bauberót (2011) e Willaime (2011), a respeito da laicidade francesa.

Além disso, a laicidade estatal no Brasil não possui força normativa e nem dominação cultural para promover a secularização da sociedade, ou seja, a “laicidade brasileira” não tem forças para “descatolizar” o Brasil. Como isto não ocorre apenas com o Estado, mas principalmente com os indivíduos, “a preservação da laicidade não parece ser um ponto chave para a República Brasileira a ponto de ser defendida a todo o custo” (MARIANO, 2011, p. 254-255).

Talvez, seria mais correto afirmar que o Brasil está num processo de laicização e não que seja um país laico. Pode-se perceber o avanço da “laicidade brasileira”, ao analisar cada uma das constituições brasileiras começando pela imperial em 1824 até a de 1988, e mesmo nos anos após esta última constituição. Mas, há ainda muito que avançar para que o Brasil possa ser de fato um país laico. As minorias religiosas ainda têm grandes dificuldades para legitimar suas doutrinas e ritos no espaço público.

Há a necessidade de que a sociedade conheça as demandas das minorias religiosas, se solidarize e apoie a legitimação para que as minorias religiosas tenham os mesmos direitos e garantias das religiões majoritárias, especialmente da hegemônica. Quando isto ocorrer de fato, poderemos afirmar que o Brasil é um país laico¹¹, ou seja, que tenha uma real separação entre o Estado e a Igreja. Contudo isto parece ser mais uma utopia do que uma realidade futura.

11 Parece ser contraditório existir uma laicidade brasileira e o Brasil não ser um país laico. É importante observar que como afirma Soriano (2012, p. 46): “não há nenhum Estado totalmente laico”. Mas há diversas laicidades, a saber, a francesa, a estadunidense, a latino-americana, entre outras. Portanto, a laicidade de um país parece ser mais uma busca de um Estado laico, ou seja, uma caminhada para o Estado laico, do que o Estado laico propriamente dito.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Jaime. **Há cem anos, o quarto centenário**: dos horríveis sacrilégios às santas alegrias. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, 1992, p. 14-28. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewArticle/2328>>. Acesso em 06 set. 2012.

AZEVEDO, Dermi. **A Igreja Católica e o seu papel político no Brasil**. Estudos Avançados, vol. 18 n. 52, São Paulo, p. 109-120. set-dez. 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a09v1852.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2011.

AZEVEDO, Thales de. **A religião civil brasileira**: um instrumento político. Petrópolis: Vozes, 1981.

BAUBERÓT, Jean. **A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade**. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, vol. 11, n. 2, p. 284-302, Maio-Ago 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9649/6621>>. Acesso em: 15 ago. 2012.

BELLAH, Robert N. **Civil Religion in America**. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, v. 96, n. 1, p. 1-21, Winter 1967. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm> Acesso em: 26 maio 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2006.

COSTA, Ana Maria M. **O apostolado positivista e o castilhismo na construção do direito do trabalho no Brasil**. Porto Alegre: PPGH-PUCRS, 2006. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/15/TDE-2007-01-05T080654Z-278/Publico/381454.pdf>. Acesso em: 08 set. 2012.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**: una historia política de la religion. Trad. Esteban Molina. Madrid: Trotta, 2005.

_____. **L'avènement de la démocratie I: La révolution moderne.** Paris: Gallimard, 2007.

_____. **La religión en la democracia: el camino del laicismo.** Trad. Santiago Roncaglioli. 1 ed. Barcelona: El Cobre, 2003.

GRUMAN, Marcelo. **O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política.** REVER, n 1, pp. 95-117, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_gruman.pdf>. Acesso em: 06 nov. 2010.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo E. **Protestantismo, modernização e estado leigo: Luteranos confessionais entre a ortodoxia e a laicidade nos inícios da era Vargas.** REVER: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, ano 8, p. 1-26, mar. 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_huff.pdf>. Acesso em: 23 maio 2013.

LEITE, Fábio C. **O laicismo e outros exageros sobre a primeira república no Brasil.** Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.31, n.1, p. 32-60, jun. 2011. Disponível em:< http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-85872011000100003&script=sci_arttext >. Acesso em: 18 set. 2012.

MARIA, Julio. **A Igreja e a República.** Biblioteca do pensamento político republicano, vol 9. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

MARIANO, Ricardo. **Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública.** Civitas Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, vol. 11, n. 2, p. 238-258, maio-ago. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9647>>. Acesso em: 02 set. 2012.

MARRAMAIO, Giacomo. **Céu e terra: genealogia da secularização.** Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Unesp, 1997.

MATA, Sérgio. **Passado e Presente da Religião Civil.** Varia História, Belo Horizonte, nº 23, p.180-204, Jul. 2000. p. 197 Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/varia/admin/pdfs/23p180.pdf> >. Acesso em: 11 set. 2012.

MELLO, Rafael R. P. B. **A influência do positivismo nos primeiros anos da República (1889-1894)**. In: VI Simpósio nacional estado e poder: cultura, 2010, Aracaju. 2010. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/estadoepoder/6snepc/GT6/GT6-RAFAEL.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2012.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Novos Estudos- CEBRAP n. 74, p. 47-65, São Paulo, Mar. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004>. Acesso em: 26 out. 2010.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Trajetórias do sagrado**. Tempo Social: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, 2008. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ts/V20n2/06.pdf>. Acesso em 26 de out. 2010.

NEVES, Aline Quiroga. **Nacionalismo e espiritualismo: a incorporação política da liturgia dos sacramentos católicos pelo movimento integralista**, Biblos, Rio Grande, RS, vol. 23 n. 1, p. 113-124, 2009. Disponível em: <<http://seer.furg.br/biblos/article/view/1275>>. Acesso em: 09 set. 2012.

ORO, Ari Pedro. **A laicidade no Brasil e no Ocidente: algumas considerações**. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, vol. 11, n. 2, p. 221-237, mai-ago 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9646>>. Acesso em: 08 set. 2012.

_____. **A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, vol. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbesoc/v18n53/18078.pdf>>. Acesso em: 17 dez. 2012.

_____. **Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil**. Revista Ciênc. Let.,. Porto Alegre, n. 37, p. 433-448, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<http://www.fapa.com.br/cienciaseletras>>. Acesso em: 14 set. 2012.

PINHEIRO, Elias O. **Para além do proselitismo protestante: as mudanças causadas na configuração do campo religioso brasileiro durante**

as atividades protestantes no Brasil (1850-1900). Revista Âncora. vol. 2 Jun. 2007. Disponível em: <http://www.revistaancora.com.br/revista_2/06.pdf> Acesso em: 01 jul. 2013.

RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. **Laicidade à brasileira**: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 2012. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/54437>>. Acesso em: 05 set. 2012.

RODRIGUES, Anna Maria M. **A Igreja na República**. Biblioteca do pensamento político republicano vol 4. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Uma questão de revisão de conceitos**: Romanização, Ultramontanismo, Reforma. Temporalidades. Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Ago/Dez. 2010. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/revista/index.php?prog=mostraartigo.php&idcodigo=174>>. Acesso em: 01 set. 2012.

SANTOS, João Marcos L. **A concepção da ordem social segundo o protestantismo brasileiro**: 1891-1930, PLURA: Revista de Estudos de Religião, São Paulo, vol. 3, n 2, p. 131-158, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/592/pdf_55> Acesso em: 23 maio 2013.

SORIANO, Aldir Guedes. **Direitos humanos e liberdade religiosa**: da teoria a prática. 1ª ed. São Paulo: Editora Kit's Ltda, 2012.

WILLAIME, Jean Paul. **A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na ultramodernidade contemporânea**. Civitas: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, vol. 11, n. 2, p. 303-322, mai-ago 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9650/6622>>. Acesso em: 15 ago. 2012.

YAMAUTI, Nilson Nobuaki. **A teoria política hobbesiana**. 2001. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br//ru02_politica.htm>. Acesso em: 26 maio 2013.

