

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

Volume 8, Número 2, 2º Semestre de 2012



UNASPRESS



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

Missão: Educar no contexto dos valores bíblico-cristãos para o viver pleno e a excelência no servir.

Visão: Ser um centro universitário reconhecido através da excelência dos serviços prestados, dos seus elevados padrões éticos e da qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (UCB)	Presidente: Domingos José de Souza Secretário: Udolcy Zukowski Tesoureiro: Élnio Álvares de Freitas
Administração Geral do Unasp	Reitor: Euler Pereira Bahia Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Campus Eng. Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro da Silveira Costa
Campus São Paulo	Diretor Geral: Hélio Carnassale Diretor de Graduação: Ilson Tercio Caetano Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Leonardo Tavares Martins
Campus Virtual	Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa
Faculdade de Teologia	Diretor: Emilson dos Reis Coordenador Acadêmico: Ozéas C. Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	Diretor Geral: Euler Pereira Bahia Diretora de Graduação: Elna Cress Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze

UNASPRESS

Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

Conselho Editorial:

José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa, Francisca Costa, Adolfo Suárez, Emilson dos Reis, Renato Groger, Ozéas C. Moura, Betania Lopes, Martin Kuhn

A Unaspess está sediada no Unasp, campus Engenheiro Coelho, SP

EXPEDIENTE

Kerygma, Engenheiro Coelho-SP, volume 8, número 2, 2º semestre de 2012.

ISSN: 2237-7557 (versão impressa) — ISSN 1809-2454 (versão online)

Kerygma é um periódico acadêmico das áreas de Teologia, com caráter interdisciplinar e publicação semestral. É elaborado pela Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e publicado pela Unaspres.

CONSELHO EDITORIAL

Adolfo Suarez, Amin Rodor, Berndt Wolter, Edson Nunes, Emilson dos Reis, Humberto Moura, Jader Santos, Jean Zukowski, Lanny Soares, Natanael Moraes, Ozeas Moura, Reinaldo Siqueira, Renato Stencil, Roberto Pereyra, Rodrigo Silva, Ruben Aguilar, Sérgio Festa, Valdecir Lima, Wilson Paroschi.

COMITÊ EDITORIAL

Editor: Ozeas C. Moura.

Editores Associados: Rodrigo Follis, Rodrigo Silva, Jean Zukowski.

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho), Alberto Timm (Biblical Research Institute, EUA), Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG), Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU), Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA), Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT), Jiri Moskala (Andrews University, EUA), JoAnn Davidson (Andrews University, EUA), Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira), John K. McVay (Walla Walla University, EUA), Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides), Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí), Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER), Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília), Richard M. Davidson (Andrews University, EUA), Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA), Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER), Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA).

SISTEMA DE AVALIAÇÃO DE TRABALHOS

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelos editores e editor associado, 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 Editorial Consultivo. 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.

A Revista **Kerygma** utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software desenvolvido para a construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Esta revista se encontra sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*.

O Conselho Editorial não assume a responsabilidade pelo material publicado nesta revista. Os trabalhos publicados representam o pensamento dos autores.

Revista indexada nas seguintes bases de dados:

1. **Latindex**
2. **ATLA Religion Database**
3. **Sumários.org**
4. **LivRe!**

FICHA CATALOGRÁFICA

K419 Kerygma — Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 8, n. 2 (2º semestre de 2012). Engenheiro Coelho, SP: Unaspres — Imprensa Universitária Adventista, 2012.

Semestral

ISSN: 2237–7557 (impressa) / 1809–2454 (online)

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

Unaspres

Editoração: Rodrigo Follis, Ozeas C. Moura

Revisão: Juliana Castro, Renato Groger

Programação visual: Flávio Luís

Capa: Marcio Trindade

Diagramação: Bárbara Katherine, Marcio Trindade, Pedro Valença

Normatização: Giulia Pradela

Revisão de abstracts: Ingrid Lacerda

Sumário

EDITORIAL.....	7
<i>Rodrigo Follis</i>	

Artigos

Os ismaelitas modernos e a escatologia cristã.....	13
<i>Carlos Flávio Teixeira</i>	

Às margens do grande rio: notas em Daniel 10.....	43
<i>Jônatas Leal</i>	

Duas prováveis ocasiões para o Êxodo e suas implicações.....	69
<i>Ozeas C. Moura</i>	

Origem e conceito do batismo na Bíblia.....	77
<i>João L. Marcon, José R. Ceribeli, Delmer S. R. Ocariz</i>	

Inimigos do cristianismo primitivo como tipos escatológicos.....	93
<i>Ruben Aguilar</i>	

Os desafios de evangelizar a geração Y.....	111
<i>Douglas Reis</i>	

Casamento cristão: o resgate do fundamento bíblico como a solução para a crise emocional.....	127
<i>Gildene do Ouro Lopes Silva; Graciela Erika Groger</i>	

Relatórios.....	143
Normas para publicação.....	149
Permutas.....	157

Teologia e Marxismo: em busca de pontes de esperanças

Rodrigo Follis¹

Parece certo afirmar que, dentro do cristianismo, uma das frases mais famosas ditas no campo do marxismo é aquela do próprio Karl Marx acerca de a religião ser um tipo de ópio (ou, em outras palavras, a religião seria alienante). Partindo desse ponto, seria interessante pensar se essa seria a única forma de se pensar a integração entre a religião e o marxismo, ou se existiriam possibilidades de se criar um ponte que unisse (mesmo que de forma temporária) esses dois pensamentos.

Através da leitura inicial da obra de diversos teóricos marxistas, tal com Raymond Williams (2011), é de fácil observação a constante busca desses autores por produzir uma teoria que seja mais do que um mero produto destinado à academia. Assim, eles sempre objetivaram ser defensores “de uma política democrático-social de transformação social” (GLASER, 2011, p. xii). Podemos citar, dentro dessa lógica, diversos teóricos marxistas, tal como Gramsci, para o qual “o desafio humano é não aceitar passivamente [que] a marca da própria personalidade seja estabelecida por elementos externos” (o que se chamou, no marxismo, de alienação). Para tanto, é preciso que cada pessoa “elabore a própria concepção de mundo, de forma consciente e crítica”, com objetivo de participar de forma ativa na “produção da história do mundo” (CUNHA, 2004, p. 40).

Dessa forma, considerando que para os teóricos marxistas é preciso que cada pessoa elabore a própria concepção de mundo de forma consciente e crítica, poderíamos fazer a seguinte pergunta: teríamos na Teologia um correspondente, de preferência bíblico, para tal ideia? Ou alguns críticos da religião estariam totalmente certos acerca de ser a religião o ópio da humanidade? Sobre isso, o rabino Jonathan Sacks (2007, p. 42) afirma o seguinte:

¹ Doutorando em Ciências da Religião e Mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Editor-associado da revista *Kerygma* e professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: rodrigo.follis@unasp.edu.br

A Bíblia não é ópio metafísico, mas precisamente o oposto. Seu propósito não é transportar aquele que crê a um paraíso particular. É, isto sim, o desejo apaixonado, contínuo, de trazer o paraíso até a Terra. Até conseguirmos, ainda há trabalho a fazer. Algumas culturas isentam o ser humano da responsabilidade, levando-nos para longe do mundo de dor rumo a um estado de beatitude, êxtase, enlevo. Elas nos ensinam a aceitar o mundo como é e a aceitar a nós mesmos do modo que somos.

É de admirar o desafio que Deus, através da Bíblia, nos confere: o de sermos diferentes, contrários àquilo que, embora considerado muitas vezes politicamente correto, diverge dos princípios extraídos das Escrituras; o de fugir da sabedoria convencional vigente, visando a construir, transformar e consertar o mundo até que ele se torne um lugar digno da presença divina, “tudo porque nós aprendemos a honrar a imagem de Deus que é a humanidade” (SACKS, 2007, p. 42).

Parece ser impossível ser cristão e não ter uma consciência histórico-social. A mensagem é clara: por causa do pecado da humanidade (Rm 3:10-12), o mundo não vai melhorar sozinho (Rm 7:17-21). E não se tornará um lugar mais humano se delegarmos a outros (políticos, articulistas, apologistas profissionais) “a tarefa nossa de trazer a redenção. A Bíblia hebraica não começa com o apelo do homem a Deus, mas com Deus nos chamando, a cada um de nós, exatamente aqui onde estamos [Gn 3]” (SACKS, 2007, p. 42-43). “Porque, se de todo te caíres agora”, diz Mordechai a Ester, “de outra parte se levantarão para os judeus socorro e livramento [...] quem sabe se não foi para este momento que chegaste ao reinado?” (Et 4:14). A mensagem para Ester, e para cada ser humano hoje, é clara: se não fizermos o que nos cabe, talvez outros façam. Mas não teremos, então, compreendido por que estamos aqui e o que somos intimados a fazer. Assim “a Bíblia é o chamado de Deus à responsabilidade humana” (SACKS, 2007, p. 43).

No final, o que cabe a cada teórico é fazer com que a teoria produzida por sua escrita gere transformação social. Como argumentamos, cremos que na religião é possível, sim, encontrarmos tal motivação transformadora. Afinal, a Bíblia foi escrita com essa intenção, restaurar a dignidade humana perdida por causa do pecado (ver Gn 1-3; Jo 10:10). Se a religião está sendo usada (ou não) com essa motivação, aí já temos uma outra discussão, que em nada inviabiliza a verdade pregada nas Escrituras e anunciada aqui (e na qual precisamos nos debruçar).

É com esse sentimento que a revista *Kerygma* traz à luz mais um número, com o qual prosseguimos almejando contribuir para a construção de uma teoria teológica que leve a humanidade a ser cada vez menos, para emprestar o termo marxista, “alienada”. Você terá a chance de ler bons artigos a esse respeito, como,

por exemplo, o que discute a delicada situação de israelenses e palestinos. Também poderá ler acerca das novas descobertas da chamada Inteligência Espiritual, artigo que demonstra que existe, mesmo dentro da religião, e para espanto de alguns teóricos, espaço para a solução de diversos problemas humanos (no caso do artigo, diversos problemas no casamento). Importantes discussões no campo da teologia bíblica são traçadas nesse número, como a interpretação do Êxodo, de Daniel 10 e do batismo. Por último, mas não menos importante, temos alguns artigos abordando outras áreas, como a teologia aplicada, com a discussão, por exemplo, das formas de evangelizar a geração Y; e também vemos uma abordagem sistemática acerca da escatologia apocalíptica vista através de tipos históricos.

Creemos na possibilidade de encontrarmos um ponto de união entre as duas teorias aqui discutidas, mas parece correto dizer também que nenhuma delas têm/terá o poder de resolver definitivamente os problemas humanos. É por essa razão que acreditamos na promessa do teórico mais influente da humanidade, Jesus Cristo. Ele prometeu que mesmo que outros tenham vindo apenas para roubar, matar, e destruir, Ele veio “para que tenham[os] vida, e a tenham[os] com abundância” (Jo 10:10). Com certeza, essa é a maior das esperanças transcritas em qualquer construção teórica. A promessa é que não apenas a teoria, mas, sim, o teórico virá para nos fornecer libertação. E a certeza dessa verdade nos foi garantida de forma prática na cruz do Calvário.

Em resumo, a mensagem é clara como afirma Sacks (2007): devemos continuar a modificar o mundo; enquanto isso devemos esperar que o Messias venha concluir a transformação que aqui só iniciaremos. Que gloriosos dias teremos pela frente! Enquanto isso, façamos teologia; mas uma teologia transformadora e à espera da volta do Teórico (Mt 24).

Referências

CUNHA, M. N. **Vinho novo em odres velhos**: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário evangélico no Brasil. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Comunicação Social). São Paulo, ECA- USP , 2004.

GLASER, A. Prefácio a edição brasileira. In: WILLIAMS, R. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SACKS, J. **Para curar um mundo fraturado**: a ética da responsabilidade. São Paulo: Sêfer, 2007.



Os ismaelitas modernos e a escatologia cristã

The modern ismealites and the christian escathology

Carlos Flávio Teixeira¹

Resumo / Abstract



Este artigo levanta informações bíblicas, históricas e arqueológicas que possibilitam a constatação de evidências plausíveis acerca da relação direta existente entre os povos que habitam o Oriente Médio em tempos atuais e os povos ismaelitas mencionados na Bíblia. Partindo do estudo da etimologia do termo, e mostrando a descendência genealógica de tais povos, apresenta seu desenvolvimento na história do Oriente para mostrar quem são os ismaelitas hoje em sua relação com a grande nação étnica árabe e com a grande nação religiosa islâmica. Finalmente, chama atenção para a realidade do ódio histórico nutrido entre árabes e israelenses, atualmente agravado pela escatologia dispensacionalista evangélica. Aponta como essa corrente teológica relaciona os ismaelitas à escatologia cristã ao considerá-los um obstáculo potencial à restauração política e religiosa do antigo Israel étnico nacional, que supostamente aceitaria o Messias, cumprindo assim as profecias de restauração veterotestamentárias.

Palavras-chave: Israelitas; Ismaelitas; Nação Árabe; Nação Islâmica; Conflitos Religiosos Modernos; Dispensacionalismo; Sionismo Profético



This article gathers biblical, historical and archeological information which makes possible the realization of plausible evidences about the direct relationship between the nowadays middle eastern people and the ismealite people mentioned in the Bible. Starting on the etymologic study of the

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e Mestre em e Direito Constitucional pela Universidade Metodista de Piracicaba (Unimep) . Docente no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: carlosflavio Teixeira@gmail.com

term, and showing the genealogy of these people, their development on the history of the Middle East is presented. Thereby, one can show who are the ismealites today and the relation of this people with the great ethnical arab and islamic nation. Finally, this work aims to highlight the reality of the historical hatred nourished between arabs and israelites, which now is worsened by the dispensacionalist evangelical escathology. This paper also points out how this theological line relates the ismealites o the christian escathology when they are considered a potential obstacle to the political and religious restoration of the old ethnic-national Israel, which supposedly would accept the Messiah fulfilling the old testamentary restoration prophecies.

Keywords: Isrealites; Ismealites; Arab Nation; Islam Nation; Modern Religious Conflicts; Dispensacionalism; Prophetic Zionism



14

Multiplicarei sobremaneira a tua descendência, que não será contada, por numerosa que será. [...] e chamarás o seu nome Ismael; porquanto o SENHOR ouviu a tua aflição. E ele será homem feroz, e a sua mão será contra todos, e a mão de todos contra ele; e habitará diante da face de todos os seus irmãos (Gn 16:10-12).

A origem dos povos modernos e sua relação com os povos antigos e personagens bíblicos é um tema que já rendeu e ainda produzirá inúmeras discussões acadêmicas, cada qual variando em abordagens e conclusões de acordo com o viés escolhido para análise. Soma-se a tal realidade o desafio de se verificar possíveis conexões de nações modernas com os povos antigos que deixaram as marcas de sua existência registradas nas páginas da história humana. O presente estudo, ainda que limitado por sua brevidade e temática, tem como objetivo oferecer, ao leitor, evidências que possibilitem uma noção básica de quem são os chamados povos “ismaelitas” citados no texto bíblico e qual a relação deles com os povos que formam a grande nação étnica árabe e a grande nação religiosa islâmica.

Para tanto, o roteiro pretendido começará pelo exame da etimologia do referido termo, passando a seguir ao estudo da descendência genealógica desse povo, sua expansão geográfica e desenvolvimento sociocultural ao longo da história, assim como sua complexa existência ainda nos dias atuais. E, por fim,

apontará sua relação com os conflitos religiosos, políticos e militares na região do Oriente e sua emblemática relação com a escatologia cristã através da hermenêutica dispensacionalista. Longe de pretender esgotar o tema, devido à sua complexidade e inumeráveis perspectivas de estudos e respectivas possibilidades de aplicações, tomar-se-á como base as informações do relato bíblico, elucidando-as a partir de estudos bibliográficos já feitos acerca do assunto.

Os Ismaelitas

Etimologia do termo

O termo traduzido por “Ismael” aparece 48 vezes na Bíblia (GILMER, 2006, p. 692). Tem origem na palavra hebraica *Yishmâ‘êl*, que, por sua vez, significa “a quem Deus ouviu” ou mais precisamente, “Deus ouviu”, ou ainda “ouvido por Deus” (NICHOL, 1993, v. 8, p. 590). Exegetas apontam nessa direção ao afirmar que “esse nome [Ismael] pode ser interpretado como ‘Deus ouviu’, ‘Deus ouviu’ ou ‘Deus ouvirá’” (CHAMPLIN, 2000, p. 385). Essa interpretação é confirmada pelo próprio relato bíblico de Gênesis 16:11, que afirma: “a quem chamarás Ismael, porque o Senhor te acudiu na tua aflição”. Embora os comentaristas bíblicos discordem em alguns pequenos detalhes, de forma geral há um consenso acerca do significado desse nome.

15

Já o termo traduzido por “ismaelitas”, no original *Yishme‘êl‘lîm*, aparece oito vezes no texto bíblico (GILMER, 2006, p. 692) e, traduzido ao pé da letra, indica “aqueles que descendem de Ismael e, por isso, metade egípcios e metade semitas” (NICHOL, 1993, v. 8, p. 589). No entanto, alguns comentaristas lembram que ainda nos tempos bíblicos o termo passou a ser empregado, ao mesmo tempo, com duplo sentido: primeiro estrito e depois amplo. Em sentido estrito foi usado primariamente para indicar aquele(s) que descende(m) de Ismael, o primeiro filho de Abraão, gerado com a egípcia Agar, escrava de Sara. Nesse caso, o uso do termo é claramente baseado no vínculo de hereditariedade (vínculo biológico). No entanto, mais tarde e secundariamente, o termo chegou a ser compreendido no Oriente Próximo e Médio num sentido mais amplo, sendo usado como um sinônimo de povos que habitavam o deserto da Arábia e que eram ali liderados por Ismael, o mesmo filho de Abraão já mencionado. No último caso, o uso do termo é baseado no vínculo de liderança, decorrente de uma relação de natureza mista e complexa que envolve certa cumplicidade política, religiosa, militar e social (vínculo ideológico). Nesse sentido já se afirmou que:

o vocábulo foi usado como uma designação genérica de povos árabes, ainda que, estritamente falando, Ismael tivesse sido progenitor de somente certas tribos, através de doze filhos que se tornaram chefes de suas respectivas tribos. Em seu sentido estrito, esse nome aplica-se somente àqueles doze clãs (CHAMPLIN, 2000, p. 387).

Em resumo, o termo que em seu sentido primário significava apenas os povos que descendem de Ismael (vínculo biológico), o primeiro filho de Abraão, em seu sentido secundário passou a significar todos os povos que posteriormente foram liderados por ele, recebendo sua influência determinante nos aspectos político, religioso, militar e social (vínculo ideológico).

Descendência genealógica

O relato bíblico é rico em textos que permitem o mapeamento genealógico dos ismaelitas, considerando o termo em ambos os sentidos: estrito e/ou amplo. Conforme indica o relato bíblico, “Agar deu à luz um filho a Abrão; e Abrão, a seu filho que lhe dera Agar, chamou-lhe Ismael. Era Abrão de oitenta e seis anos, quando Agar lhe deu à luz Ismael” (Gn 16:15-16).

16

Esse evento teria ocorrido, segundo historiadores, ao tempo da décima segunda dinastia egípcia, essa por sua vez datada em cerca de 2100 a 1888 a.C. (MESQUITA, 2002, p. 321). Essa datação indicaria que os povos ismaelitas, considerados em sua origem patriarcal, contam atualmente com cerca de 40 séculos de existência e ocupação do mundo geopolítico na região do Oriente Próximo e Médio, embora sua expansão ali tenha ocorrido gradualmente conforme se notará mais adiante.

Conforme apontam os textos de Gênesis 16:10, 21:13, e 21:18, Deus prometeu a Agar e depois a Abraão que faria frutífero a Ismael, o qual a seu tempo daria origem a uma “grande nação”. Na mesma perícopes é dito em Gênesis 21:14, que quando despedidos da tribo de Abraão, Ismael e sua mãe Agar peregrinaram pelo deserto de Berseba por certo tempo, sendo essa, na época, uma região mais próxima do acampamento de Abraão. E no verso 20, a seguir, se informa que Ismael cresceu, vindo a habitar na região do deserto de Arã², ao sul de Canaã (NICHOL, 1978, v. 1, p. 358), uma região mais próxima do Egito, onde tomou por mulher uma egípcia, certamente por influência de sua mãe, que também era da mesma nacionalidade. O texto iden-

² O termo é apresentado pelos autores com inúmeras variações: Arã, Parã, Farã, mas todas elas compartilham da mesma indicação de localização: a região desértica ao sul de Canã, no lado norte da península do Monte Sinai.

tifica essa região como sendo o espaço geográfico que vai “desde Havilá até Sur, que está em frente do Egito, como quem vai na direção da Assíria” (Gn 25:18a). Comentaristas afirmam que essa era “a região desértica localizada entre o Golfo de Acaba e o Golfo de Suez, ao sul de Cades-Barneia” (NICHOL, 1978, v. 1, p. 358). Embora se tenha uma noção geográfica dessa região, não se pode determinar com exatidão esse primeiro ponto de ocupação de Ismael, de onde se expandiu para todo o deserto nos anos seguintes. Acerca dessa área é dito:

Desde Havilá até Sur. A localização exata de Havilá é incerta. Por esta razão, a zona oriental do domínio ismaelita da Arábia não pode ser determinada com exatidão. Seu limite ocidental foi Sur (Gn 16:7; 20:1), não muito longe da terra do Egito, vindo à Assíria. Isto não significa que o domínio ismaelita se estendeu até a Assíria, na Mesopotâmia, mas antes, se refere à sua extensão em direção ao norte, em termos gerais. Portanto, os ismaelitas divisavam com o Egito ao oeste, com Havilá ao sudeste, e se estendiam por certa distância até o norte através do deserto setentrional da Arábia (NICHOL, 1978, v. 1, p. 380).

Apesar das hipóteses interpretativas diversas às quais se sujeita o relato bíblico, o movimento mapeado pelo texto indica que Ismael e seus descendentes expandiram sua ocupação, primeiramente na direção do sul de Berseba, onde passou a dominar nos seus primeiros anos no deserto. Com o passar do tempo, os descendentes de Ismael ampliaram sua ocupação na direção leste e norte de onde estavam, ocupando até as fronteiras sul e leste das terras herdadas por Isaque, o que explica a afirmação bíblica de que “Ele se estabeleceu diante da face de todos os seus irmãos” (Gn 25:18b). Essa expansão será ainda melhor detalhada.

Um pouco mais adiante, no texto bíblico de Gênesis 25:9, é dito que por ocasião da morte de Abraão, Ismael esteve junto a Isaque nos rituais de sepultamento do pai. Segundo historiadores do Israel Antigo, era comum em ocasiões fúnebres os familiares separados por razões diversas se unirem momentaneamente para os ritos de lamentação e sepultamento de um patriarca que lhes era de comum importância (VAUX, 2004, p. 84-85). Possivelmente, a participação nos ritos de homenagem a Abraão seria o motivo do encontro entre os dois irmãos que havia certo tempo não viviam mais juntos à época da morte do patriarca, e cujas tribos já mostravam certa hostilidade recíproca, embora seus limites geográficos e de influência fossem fronteiriços, conforme aponta o relato bíblico.

O texto bíblico informa ainda que Ismael logo gerou toda uma descendência que se multiplicou rapidamente, povoando a região maior do deserto da Arábia. Sua prole deu prosseguimento ao domínio que ele exerceu já desde a primeira região em que se estabeleceu a partir de sua despedida por Abraão, conforme relato de Gênesis 21:20-21. Seus filhos ali gerados foram em número de doze, os quais formaram a matriz genética de sua nação étnica e, conforme relato de Gênesis 25:12-18, são identificados nominalmente:

12 São estas as gerações de Ismael, filho de Abraão, que Agar, egípcia, serva de Sara, lhe deu à luz. *13* E estes, os filhos de Ismael, pelos seus nomes, segundo o seu nascimento: o primogênito de Ismael foi Nebaiote; depois, Qedar, Abdeel, Mibsão, *14* Misma, Dumá, Massá, *15* Hadade, Tema, Jetur, Nafis e Quedemá. *16* São estes os filhos de Ismael, e estes, os seus nomes pelas suas vilas e pelos seus acampamentos: doze príncipes de seus povos. *17* E os anos da vida de Ismael foram cento e trinta e sete; e morreu e foi reunido ao seu povo. *18* Habitaram desde Havilá até Sur, que olha para o Egito, como quem vai para a Assíria. Ele se estabeleceu fronteiro a todos os seus irmãos.

18

Além dos doze filhos mencionados, Ismael teve uma filha por nome Maalate, a qual, conforme o relato de Gêneses 28:9, tornou-se uma das esposas de Esaú, o filho de Isaque (CHAMPLIN, 2000, p. 387). De todas as referências se infere que os descendentes de Ismael foram muito numerosos, começando por seus doze filhos e uma filha, passando por seus demais descendentes na linha hereditária, e tornando-se numerosos naquela região por se misturarem a outros povos. E, à medida que cresciam em número, ampliavam sua ocupação geográfica, passando a dominar extensas regiões da Arábia cuja ocupação até então era feita de forma esparsa por outros clãs e povos, sendo esses alvos de sua influência e até domínio. E assim como Ismael fizera com seu irmão Isaque, seus descendentes continuaram sendo vizinhos fronteiros dos herdeiros daquele, conforme relato de Gênesis 25:19-34. Outro texto bíblico que resume bem o relato da origem e descendência genealógica dos ismaelitas encontra-se em 1 Crônicas 1:28-31.

Os ismaelitas na história

Há algumas evidências extrabíblicas consideráveis que se relacionam direta ou indiretamente ao surgimento e/ou desdobramentos do povo ismaelita na história, confirmando assim o relato bíblico acerca do tema. Vejamos três delas:

a) *O Código de Hamurabi*: há uma menção no artigo 146 afirmando o fato de que o filho de uma serva era considerado filho legal de sua senhora, não podendo sua mãe biológica reclamar qualquer tipo de autoridade sobre ele. Pertencia por direito à dona da escrava, sendo considerado inclusive sua propriedade. Champlin (2000, p. 385) esclarece que essa menção não implica que “naquela porção do mundo antigo havia uma lei generalizadora no sentido de que a mãe escrava não podia fazer prevalecer os seus direitos sobre a mãe livre. Às escravas, não se permitia que fossem arrogantes ou exigentes”. Foi exatamente nesse contexto sóciojurídico que houve o desentendimento entre Sara e Agar em razão da prerrogativa de mando absoluto e exclusivo sobre Ismael, num claro conflito de exercício de autoridade. Manter a autoridade sobre o menino, que era o primogênito de Abraão, era uma questão de honra em duplo sentido. Primeiro porque o assunto que estava em jogo era a autoridade de Sara. Uma questão de definição de quem detinha o poder matriarcal, segundo à já referida lei mesopotâmica. Não se tratava apenas de reclamar uma filiação, mas de garantir um *status*, a posição de patriarca oficial do clã, senhora e dona do posto feminino de maior influência tribal. Uma condição que normalmente era desfrutada apenas pela figura feminina máxima do clã, reservada, por sua vez, para a esposa oficial do líder máximo. Abrir mão de tal direito, ou mesmo tê-lo ameaçado, seria colocar-se em posição de fragilidade que poderia minar sua autoridade em outros aspectos essenciais para o convívio tribal. E, secundariamente, era uma questão de honra porque estava em jogo a condição de submissão do menino mais velho em relação a seu irmão Isaque, que, embora mais novo, deveria ser o herdeiro da promessa, conforme predito. Foi o desentendimento por essa dupla causa que deu origem ao povo ismaelita como distinto e separado do povo irmão que descendeu de Isaque. Ambos mais tarde se tomariam conhecidos, respectivamente, como ismaelitas e israelitas.

b) *O relato de Flávio Josefo*: O historiador judeu menciona tanto o nascimento de Ismael quanto sua posteridade num relato idêntico ao contido na Bíblia (JOSEFO, 2007, p. 94, 98). Quanto ao patriarca Ismael, Josefo afirma que “Abraão tinha oitenta e seis anos quando nasceu Ismael. [...] E, sobre o que Abraão pediu a Deus, se Ismael viveria, Ele respondeu- lhe que viveria muito tempo e que a sua posteridade também seria muito grande”. Quanto à descendência de Ismael, Josefo

pontua que “quando Ismael chegou à idade de se casar, Agar deu-lhe por esposa uma mulher egípcia, porque ela também havia nascido no Egito. Ele teve doze filhos: Nebaiote, Quedar, Abdeel, Mibsão, Misma, Dumá, Massá, Hadade, Tema, Jectur, Nafis e Quedemá. Eles ocuparam toda a região que está entre o Eufrates e o mar Vermelho e a chamaram Nebatea.” E por fim menciona expressamente que “os árabes originaram-se deles [os ismaelitas], e os seus descendentes conservaram o nome de nabateenses por causa de seu valor e da fama de Abraão” (JOSEFO, 2007, p. 98).

20 c) *Os achados arqueológicos*: Para os estudiosos de arqueologia, o texto de Gênesis 37:25-36 (que relata a venda de José), na forma intercambiável como está disposto, lança luz sobre o desenvolvimento da nação ismaelita. Nesse sentido é observado que “o texto varia os termos midianitas e ismaelitas, sugerindo, em qualquer deles, uma conexão entre os dois grupos ou a possibilidade de que os midianitas compreendessem um grupo maior dentro da ampla estrutura tribal ismaelita” (KAISER JR., 2005, p. 92). Se tal assertiva for verdadeira é possível afirmar que existem muitas evidências arqueológicas acerca dos ismaelitas, em especial quanto a um dos grupos que lhe fazia parte, os midianitas. Para os críticos literários, o uso intercambiável dos termos nesse texto evidencia que os descendentes de Quetura são considerados ismaelitas porque passaram, de alguma forma e a partir de determinado momento na história, a fazer parte da estrutura tribal daqueles. Portanto, descobertas arqueológicas relacionadas aos midianitas revelam, de certa forma e em certa medida, algo do próprio modo ismaelita de vida, sob o qual viveram influenciados por séculos.

Escavações a leste do Golfo de Aqaba têm descoberto algumas cidades fortificadas e numerosas vilas que datam do último Período do Bronze e do início da Era do Ferro. Uma distinta variedade de artigos cerâmicos (em duas cores), com escritas similares àquelas encontradas nas cerâmicas Miscenas são vistas como tendo sido manufaturadas por volta dos séculos 12 e 13 antes de Cristo. Este tipo distintivo de cerâmica também tem sido desenterrado em Timna, um local de mineração a poucas milhas do Golfo; um santuário midianita foi descoberto no mesmo lugar. Enquanto as pinturas cerâmicas sugerem uma conexão entre os midianitas e o

mundo Grego, o método de manufatura se compara com o que era usado no Egito. Partindo-se deste e de outros fatores pesquisados tem-se conjecturado que, ao contrário de ter sido um empobrecido, desorganizado e nômade povo, os midianitas vieram ter uma desenvolvida sociedade, conduzindo negócios com nações estrangeiras e produtivamente engajada na disputa mineral, metalúrgica e produção cerâmica (KAISER JR., 2005, p. 92).

Se, de fato, os midianitas tiverem sido parte do povo ismaelita como propõe a arqueologia e muitos comentaristas bíblicos, então as evidências já encontradas permitem verificar, ao menos em parte, quais eram os costumes e projeção de importância dessa parte da nação ismaelita que em dados momentos da história foi um importante povo do Oriente. Mas a pergunta que fica é: seria o intercâmbio de termos que aparece no texto de Gênesis 37:25-36 suficiente evidência para considerar os midianitas parte do povo ismaelita? Talvez a resposta mais adequada a essa indagação esteja nas próprias páginas do relato bíblico.

É mencionado em Gênesis 25:1 que ao tempo da morte de Sara³, o patriarca Abraão tomou para si outra mulher, chamada Quetura, com quem teve ainda seis filhos, dentre eles Midiã, o pai dos midianitas.⁴ Acerca dessa linhagem se comenta que “destas tribos árabes, Midiã é a mais conhecida. Contudo, alguns dos nomes reaparecem no Velho Testamento e também, certamente, em inscrições da Arábia Meridional. Assurim (ou Am) não deve ser confundido com o seu homônimo que designa os Assírios” (KIDNER, 2006, p. 139). Mais adiante, no mesmo capítulo, o relato acrescenta uma informação importante para o presente estudo.

Os versos 5 e 6 esclarecem: “Porém, Abraão deu tudo o que tinha a Isaque; Mas aos filhos das concubinas que Abraão tinha, deu Abraão presentes e, vivendo ele ainda, despediu-os do seu filho Isaque, enviando-os ao oriente, para a terra oriental” (Gn 25:5-6). Conforme se infere dos textos bíblicos citados, os filhos de Abraão com Quetura deram origem a muitos povos, dentre eles os midianitas. Esses povos se desenvolveram na região chamada oriental, identificada pelos comentaristas como o deserto que cobre a região leste de Canaã. Sendo os filhos de Quetura descendentes tardios de Abraão, foram separados de Isaque pelo mesmo motivo que Ismael, e enviados ao desértico leste por iniciativa do patriarca. O território para onde os enviou, se considerado em sua imensidão de

³ Alguns autores comentam que foi antes, outros afirmam que logo depois.

⁴ Em Gênesis 25:1 diz assim: “E Abraão tomou outra mulher; e o seu nome era Quetura; E deu-lhe à luz Zinrã, Jocsã, Medã, Midiã, Jisbaque e Sua.”

terras, é o mesmo para onde Ismael já havia expandido seu domínio a essa altura. De qualquer forma, esses povos meio-irmãos foram despedidos por Abraão pelo mesmo motivo — evitar conflitos com Isaque — relata Gênesis 21:9-21. Embora Ismael inicialmente tivesse migrado para a região mais ao sul do deserto da Arábia, e seus irmãos mais para leste, seu entrelaçamento geográfico e ideológico foi inevitável à medida que os ismaelitas expandiram seus limites de domínio. Há que se levar em conta, ainda, o fato de que Ismael e seus descendentes se estabeleceram primeiro, sendo natural que seus meio-irmãos, os descendentes de Quetura, se colocassem sob sua liderança.

A Bíblia, embora não tenha pretensão de ser um tratado especializado em história, traz relatos pontuais confiáveis dos episódios ocorridos nos momentos em que Deus interveio na trajetória humana. O relato citado esclarece uma peça-chave do quebra-cabeça histórico acerca da origem da grande nação política e religiosa árabe. Aponta que mais tarde, em algum momento posterior à despedida de Ismael, uniram-se a ele os seus irmãos paternos filhos de Abraão com Quetura, sobre os quais passou a liderar em razão de algumas realidades, como o fato de ser mais velho e mais experiente, ter estabilidade social já alcançada na geografia que ocupava, contar com estrutura de sobrevivência já estabelecida para a vida inóspita no deserto, e até mesmo seu potencial de domínio político e militar da região foram fatores que, sem dúvida, atraíram seus irmãos para sua influência. Mas pode conjecturar-se que o fator talvez mais forte foram seus laços paternos comuns, o que não despreza inclusive a mágoa comum alimentada em razão do ciúme de Isaque.

Dessa forma, as evidências extrabíblicas apontam o que as Escrituras confirmam numa análise sistemática e contextualizada. Já desde os tempos antigos, embora o termo ismaelita no seu sentido primário e estrito fizesse alusão à linhagem de Ismael, denotando um vínculo hereditário, em seu sentido amplo e secundário fazia alusão também a todas as demais tribos e povos que mais tarde se colocaram sob a liderança — política, religiosa e social — dele e de seus descendentes. Essa agregação de forças, marcada pela sujeição de um lado e pelo domínio de outro, foi conveniente e prática para os interesses e necessidades de ambas as partes à época. Passaram a habitar num mesmo território inóspito, e não é difícil especular sobre o crescimento do ódio e da oposição de todos esses irmãos contra Isaque, o motivo de sua peregrinação e a causa aparente de seu desprezo por parte do pai Abraão. Não seria difícil entender, nesse contexto, o despertar do ciúme e da inveja daqueles que compartilham o destino comum de terem sido aparentemente desprezados para garantir a autoridade do herdeiro de todas

as riquezas do pai. Compartilhar a ascendência, o ódio, e o mesmo inimigo comum certamente dava a Ismael e aos filhos de Quetura uma identidade singular, vocacionada a mantê-los unidos, mas também dava a eles um motivo comum para odiar Isaque e seus descendentes, e tentar destruí-los tanto quanto e tão logo fosse isso possível.

Os ismaelitas hoje

Os ismaelitas e a nação árabe

De acordo com a opinião dos historiadores, o povo ismaelita assumiu a liderança e proeminência dentre os demais povos que habitaram boa parte do Oriente, desde a peregrinação de Ismael até recentemente (KIDNER, 2006, p. 118). Embora nem todos os grupos que fazem parte desses povos tenham sua origem biológica em Ismael, permanecem sendo seus descendentes no aspecto ideológico. E mesmo que muitos sejam de descendência Cananita e Jafetita e outros descendam dos filhos de Abraão com Quetura, todos se identificaram e se tornaram parte do que se chama de a grande nação árabe a partir de sua agregação aos descendentes de Ismael, sob a liderança destes, o que ocorreu de forma progressiva ao longo da história. Champlin, seguindo essa linha, afirma que “ao contrário do que alguns pensam, Ismael não foi o fundador das nações árabes, porquanto antes disso essas tribos semitas já tinham tido seu começo; mas Ismael contribuiu para a formação da nação árabe, com a tribo que dele descendia” (CHAMPLIN, 2000, p. 387). Embora Champlin mencione apenas Sem, um dos filhos de Noé, deve-se considerar a hipótese de que descendentes de Cam e de Jafé também vivessem de forma esparsa pelas regiões desérticas do oriente ao tempo da chegada de Ismael e expansão de seus descendentes (1Cr 1). Evidência dessa realidade é a própria forma como Moisés dispôs seu relato no livro de Gênesis, acerca do qual Bruce (2008, p. 181) pontua:

O livro de Gênesis divide toda a humanidade em três grupos (ver Gn 10); mas fornece um outro tipo de divisão tripartite para a Palestina e terras adjacentes. Um grupo consistia nos antigos habitantes da região (cananeus, hititas etc.); o segundo consistia nos diversos povos e tribos descendentes de Abraão; e, por derradeiro, mas de forma nenhuma o último em importância, havia o próprio povo de Israel, o grupo de descendentes de Abraão mais importante. Capítulos anteriores já

nos apresentaram diversos representantes da primeira categoria; o capítulo 25 agora traz uma lista numerosa de grupos étnicos da segunda categoria. Essa categoria, por sua vez, tem três subdivisões: a descendência de Quetura (v. 1-4); a descendência de Ismael (v. 12-18); e, por último, os edomitas, que eram descendentes de Esaú (v. 30). Todos esses seriam futuros habitantes do norte e do sul da Arábia.

O comentário acima esclarece duas realidades históricas que interessam ao tema em estudo. A primeira reside no fato de que os territórios da Palestina e regiões adjacentes foram habitados primariamente por povos de origem semita e não semita. Os de origem não semita seriam os descendentes de Cam e Jafé, filhos de Noé. E quanto aos semitas é dado destaque para os descendentes de Abraão em três grupos, encabeçados respectivamente pelos filhos que teve com Quetura; o filho que teve com Agar; e o filho que teve com Sara. Uma menção é feita aos edomitas, que foram descendentes de Abraão por meio de Isaque e Jacó. Afora a descendência de Isaque, estabelecida na região de Berseba, hoje o território de Israel, já desde os dias da morte de Abraão é dito que os seus demais descendentes povoaram o deserto da Arábia, de norte a sul. Brown *et al* (2007, p. 97) constata essa realidade ao comentar o relato dos filhos de Quetura conforme aparece em Gênesis 25:1-6:

24

Alguns dos nomes são tribos árabes: Madã e Madiã, ou talvez redundâncias; este último inclusive, bastante conhecido como uma tribo do deserto da Arábia (Gn 37:28-36; Ex 2:18; Nm 22:25; 31; Jz 6). Jesboc e Sué aparecem nas fontes Assírias como Jaboc e Sur, localizados ao norte da Síria, Sabá é um povo ao norte da Arábia; e Dadã é um povo às bordas de Edom, ambos mencionados em 10:7 como sendo descendentes de Cam. Os Assurins (não Assírios), os Latusins, e os Loomins são povos desconhecidos, não encontrados em paralelos em 1 Crônicas, 1:28-33. Os filhos de Madiã, Efa, Ofer e Henoc ocorrem como nomes de famílias nas tribos de Judá, Manassés e Ruben. Abida e Eldaá são atestados como nomes pessoais em inscrições dos sabeus, um povo mercante do sudoeste da Arábia.

Complexo como possa parecer, o que salta aos olhos é o fato de esses descendentes de Quetura terem-se espalhado ao longo de todo o desértico arábico. Mas se deve reconhecer, no entanto, que mesmo diante das evidências, existe a fragilidade de qualquer tentativa de se reconstruir com certeza acadêmica os

movimentos de ocupações pós-diluvianos no mundo antigo, o que inclui a região da Palestina. Nesse sentido, Mesquita (2002, p. 63) esclarece com sobriedade:

O que parece mais plausível é que, enquanto os camitas se radicavam na Babilônia, o semitas e jafetitas ter-se-iam estabelecido na Síria central, e dali estendido o seu domínio para o sul e o leste, aparecendo depois ao norte de Babilônia, como os acádios, ainda tão mal conhecidos. Pressionados para o sul, teriam, então, dominado os sumérios e com eles se misturado, dando-nos a grande civilização dos tempos de Abraão. Não parece haver dúvidas de que esta civilização era um misto de acádios e sumérios, ou seja, de semitas, amorreus e camitas. Os historiadores ainda têm dificuldades de determinar com segurança os vaivens das primitivas aglomerações humanas. [...] Os estudantes ainda têm de esperar que se faça luz sobre os grandes movimentos humanos dos primeiros milênios da civilização pós-diluviana.

Embora deva se reconhecer certa margem de incerteza nas hipóteses acerca de quais povos ocupavam o deserto da Arábia ao tempo da ida de Ismael para aquele território, o fato de ter ele exercido uma influência predominante ali é indiscutível para os historiadores. Seu papel ganha força com a expansão de sua descendência em doze tribos e mais tarde, com a chegada de seus meio-irmãos e irmãs, descendentes de Quetura. Esse agrupamento de forças sob a liderança do primogênito de Abraão foi determinante para o surgimento da grande nação árabe, que se consolidou à medida que esses povos e tribos descendentes do mesmo patriarca se tornaram coesos e receberam outros de origens distintas que se agregaram sob sua liderança ideológica (política, religiosa, militar, social), tendo a Ismael como figura central. Embora Champlin (2000) economize ao falar do papel dos descendentes de Ismael para a formação da nação árabe, não é exagero apontar seu clã como o povo que fundou esta grande nação no formato ideológico que hoje se conhece etnicamente como os árabes, os quais povoam toda a região do oriente.

É importante, nesse ponto, esclarecer a confusão muitas vezes feita no uso dos termos “povos”⁵ e “nações”⁶. Enquanto o termo “povo” alude

⁵ Segundo o linguista Houaiss (2009, p. 1534), o termo “povo” aponta para “o conjunto de pessoas que [...] estão ligadas por uma origem, sua religião ou qualquer outro laço (ex: o povo judeu, o povo cigano etc.)” O elemento chave nesse caso é a sobrevivência.

⁶ Para Houaiss (2009, p. 1534), o termo “nação” significa “um agrupamento político autônomo que ocupa território com limites definidos e cujos membros respeitam instituições compartilhadas (leis, constituição, governo).” O elemento chave é o interesse político, econômico ou militar.

a concentrações familiares (clãs) e/ou tribais, definidas a partir da origem biológica e/ou da necessidade de convivência comum e, por isso, mais ocupadas com a sobrevivência mútua de seus membros, o termo “nação” alude a concentrações de caráter político, definidas a partir de uma identidade filosófica comum (e as ideologias que a fundamentam), mais ocupadas com a consecução de suas pretensões de naturezas múltiplas que projetam seus desdobramentos no plano social. Compreendida essa distinção, observa-se que várias tribos e povos vieram ocupar o deserto da Arábia. No entanto, a união e organização desses povos sob uma única bandeira ideológica (de natureza ao mesmo tempo religiosa, política, militar e econômica) com claras disposições contrárias ao povo israelita foi, sem dúvida, uma trajetória iniciada e desenvolvida a partir de iniciativas do povo ismaelita. Ellen G. White (2003, p. 146) fala da causa originária desse embate ao pontuar que

o nascimento de Isaque, trazendo a realização de suas mais caras esperanças, após uma espera da duração de uma vida, encheu de alegria as tendas de Abraão e Sara. Mas para Hagar este acontecimento foi a destruição de suas aspirações enternecidamente acalentadas. Ismael, agora um rapaz, fora considerado por todos no acampamento como herdeiro da riqueza de Abraão, e das bênçãos prometidas a seus descendentes. Agora foi subitamente posto de lado; e, em seu desapontamento, mãe e filho odiaram o filho de Sara. O regozijo geral aumentou a sua inveja, até que Ismael ousou zombar abertamente do herdeiro da promessa de Deus.

26

Estava aí plantada a semente do ódio que produziu tristes frutos que até os dias de hoje continuam sendo colhidos nos violentos conflitos entre árabes e israelenses. O surgimento e organização da grande nação árabe com ideologia de oposição a Israel é, sem dúvida, uma marca distintiva do povo ismaelita. Tão logo se fortaleceram e se organizaram se opuseram de forma provocativa ao povo de Israel, estando a Bíblia repleta de exemplos dessas iniciativas, acerca das quais já se tem inclusive evidências arqueológicas:

Nem todos os encontros entre Israel e Midiã foram cordiais. Quando os Israelitas tentaram cruzar o deserto através da Transjordânia durante sua jornada em direção à terra prometida, os líderes de Moabe e Midiã enviaram uma delegação conjunta ao profeta Balaão, pedindo a ele que amaldiçoasse o grupo viajante

(Nm 22:1-7). Logo depois homens Moabitas e Midianitas instigaram homens Israelitas a adorarem Baal Peor e a praticarem imoralidade sexual (Nm 25:1-6). Como punição por sua infidelidade, o Senhor ordenou Moisés a declarar guerra contra os Midianitas (Nm 25:16-18; 31:1-18). Todos os cinco nomes de reis midianitas em Números 31:8 (ver Js 13:21) aparecem como genuínos, primitivos nomes árabes da literatura extrabíblica da época. [...] Durante o período dos juízes os Midianitas e os Amalequitas oprimiram os Israelitas com ataques surpresa em seus territórios durante suas colheitas (Jz 6:3-6) (KAISER JR., 2005, p. 92).

Tendo crescido e se fortalecido ao longo da história, os ismaelitas se solidificaram no oriente primeiramente no âmbito político cultural (nação árabe), e secundariamente no âmbito político religioso (nação islâmica). Em ambas as linhas de desdobramentos sociais reafirmou a sua antiga e decidida ideologia combativa, numa disposição renovada para conflitos anti-israelitas, que podem ser vistos até os dias atuais. Ellen G. White comenta que esse espírito de violência foi característica dos ismaelitas ao longo de toda a sua trajetória:

27

Os primeiros ensinamentos de Abraão não foram destituídos de efeito sobre Ismael, mas a influência de suas mulheres teve como resultado estabelecer a idolatria em sua família. Separado do pai, e amargurado pela contenda e discórdia de um lar destituído do amor e temor a Deus, Ismael foi compelido a escolher a vida selvagem e pilhante de chefe do deserto, sendo sua mão contra todos e a mão de todos contra ele (Gn 16:12). Em seus últimos dias arrependeu-se de seus maus caminhos, e voltou ao Deus de seu pai; mas permaneceu o cunho de caráter dado à sua posteridade. A poderosa nação que dele descendera foi um povo turbulento, gentio, que sempre foi um incômodo e aflição aos descendentes de Isaque (WHITE, 2003, p. 174).

Observe que a autora fala de nação e seu correspondente povo, ambos no singular, uma evidência do fator agregador que caracterizou a liderança de Ismael e seus descendentes na extensão do deserto. E aponta a idolatria e a violência que caracterizou sua existência na posteridade. Seria apenas coincidência com os conflitos árabe-israelenses? Certamente que não.

Todo o contexto aponta para uma alusão indireta da autora ao islamismo antissionista levado a efeito pelos árabes, a grande nação ideológica cuja política de embate foi originada no ódio de Ismael e seus descendentes.

No entanto, é preciso reconhecer que o desprezo que perdura por tanto tempo, alimentando uma guerra tão longa, violenta e intensa, não se perpetuaria no tempo sem que o ódio de uma das partes tivesse se tornado também o sentimento cultivado e correspondido pela outra. É certo que tudo começou no ódio dos ismaelitas, mas também é certo que tudo continuou porque os israelitas assimilaram tal ódio e mesmo declarando-se tementes a YHWH não ficaram atrás na violência, mágoa e destruição em relação a seus meio irmãos. Talvez não se tenha na história humana um conflito de origem familiar tão intenso e extenso quanto esse. Um conflito em que os protagonistas são os filhos de um mesmo homem, temente e fiel a Deus, que escolheram dar as costas aos ensinamentos ético-morais e espirituais do pai, ao decidirem patrocinar uma vida de ódio cujos resultados insistem em chamar de preço da “guerra santa”.

Em resumo, de todos os textos mencionados se infere que o povo ismaelita se tornou muito numeroso, passando a ocupar uma extensa faixa territorial na geografia do oriente. Expandiram muito sua ocupação, afirmando seu domínio não apenas na região desértica de Arã, onde Ismael se estabeleceu inicialmente, mas passando a ocupar uma área consideravelmente maior que abarca o leste e norte do deserto da Arábia, cujos termos faziam fronteira com os limites da região ocupada pelos descendentes de Isaque.⁷

28

Os ismaelitas e a nação islâmica

Conforme já mostrado, o surgimento da nação árabe foi primariamente resultante da afirmação de uma ideologia política contrária a Israel, encabeçada por Ismael e suas doze tribos. Não obstante, com o passar do tempo, os ânimos se acirraram, e a nação árabe passou a afirmar a ideologia anti-Israel também no âmbito religioso. Essa iniciativa que começou com a assimilação de práticas religiosas egípcias, mais tarde se intensificou com o sincretismo religioso produzido pelo convívio com outros povos e nações com as quais tiveram contato, ganhando força final com o surgimento do Islã no século 7 d.C.⁸ Nesse

⁷ *O Comentário bíblico adventista* (1993, v. 8, p. 590) explica que essas regiões são identificadas com o deserto norte da Arábia e o leste da Síria.

⁸ Na introdução do Alcorão (2011, p. 12) é informado que o Islã surge a partir do profetismo de Muhamed (Maomé) e ganha força a partir de sua morte ocorrida em 632 na cidade de

sentido, registros históricos dão conta de que o próprio Maomé, fundador do Islã, se autoafirmava descendente de Abraão, através da linhagem de Ismael:

Maomé dizia-se descendente de Ismael. Visto que historicamente falando, os árabes tem sido cuidadosos sobre suas genealogias, a exemplo dos judeus, é possível que a reivindicação dele fosse autêntica. Dando margem à miscigenação entre várias tribos, especialmente com os joctanitas e os queturaítas, quase chega a ser correto chamarmos os árabes de ismaelitas (CHAMPLLN, 2000, v. 3, p. 388).

No próprio Alcorão, no texto da sura de nº 14 intitulada “Abraão”, no verso 39 o autor da mesma faz questão de destacar a relação de Ismael com Abraão ao lado de Isaque, numa tentativa de colocar a ambos em pé de igualdade em relação à linhagem patriarcal. E o faz registrando o que teria sido a expressão de gratidão do patriarca, ao assim se manifestar: “louvado seja Deus que me deu, na minha velhice, Ismael e Isaac. Meu Deus atende às súplicas” (ALCORÃO, 2011, p. 206). Aliás, as muitas reproduções que o Alcorão faz de trechos e elementos bíblicos são muito evidentes e não se limitam a informes acerca dos descendentes de Abraão.⁹ Uma leitura atenta das principais suras do livro sagrado da nação islâmica é suficiente para se observar que as intensas aproximações textuais em relação à Bíblia é uma forte evidência do objetivo da grande nação ismaelita de fundar e manter sua própria religiosidade, também de raiz abraâmica, mas com contornos peculiarmente distintivos. Uma tentativa de reprodução das bases da crença monoteísta do patriarca comum, mas elaborada com as características socioculturais de uma nação que se expandiu à margem de seus irmãos israelitas, e cuja mágoa fica expressa na intenção de rejeição quanto aos mesmos e sua religiosidade.

De qualquer forma, seja pelo viés político ou pelo viés religioso, essas aproximações apenas evidenciam que “os ismaelitas, ramo árabe, são numerosíssimos, ocupam uma área muito maior do que a Palestina em si. Do Paquistão à Arábia, encontram-se eles de permeio com muitos outros povos” (MESQUITA, 2002, p. 95). Para muitos críticos são apenas mais um povo árabe, mas, para os mais atentos, são também a própria alma de uma grande nação política e religiosa milenar que se fundamenta no antigo cisma em relação a Israel. No entanto, para os estudiosos das Escrituras, tal oposição é mais uma prova legítima da

Medina onde vivia refugiado.

⁹ Um estudo mais detalhado das aproximações entre o Alcorão e a Bíblia pode ser lido em Filoramo (2005).

presciência e soberania de Deus, que longe de aprovar qualquer tipo de violência, predisse em Gênesis 25:22-23 que a rebeldia de Esaú o levaria a tomar parte na guerra entre duas nações, conflito esse que já havia sido iniciado pelos ismaelitas. Em outras palavras, Deus anteviu os rumos que Esaú tomaria como participante desse embate, tanto por sua natureza, quanto por ser influenciado pela neta de Ismael, com quem se casou alguns anos mais tarde, conforme relato de Gênesis 28:9. Mas para além de sua presciência Deus mostra sua misericórdia. O cuidado prometido por Deus a Abraão, quanto a Ismael e seus descendentes, tem sido cumprido fielmente apesar da rebeldia e desprezo de seus povos e nações à YHWH. Nesse sentido já fora observado:

Sua mão será contra todos. Uma exata descrição dos árabes, muitos dos quais pretendem ter a Ismael como seu pai. Poderosas nações têm tentado conquistar a Arábia e submetê-la a sua vontade, porém nenhuma tem tido êxito permanente. Os árabes têm mantido sua independência e Deus os tem preservado como um monumento perdurável de seu cuidado providencial. Permanecem hoje em dia como um argumento incontestável da verdade da predição Divina (NICHOL, 1995, v. 4, p. 331).

30

Mesmo à vista da misericórdia e cuidado de Deus para com os ismaelitas ao longo da história, esta nação tem sido rebelde a YHWH ao longo de sua existência. Primeiro sua rebeldia assumiu conotação religiosa politeísta e após a fundação do Islã, assumiu contornos de uma religiosidade de matriz monoteísta e mais coesa nos aspectos político, militar e social, porém mais combativa e mais intolerante. Sua rebeldia foi caracterizada não somente pelo embate contra o Israel étnico, mas também pelo embate contra o Israel espiritual. Por longos anos também atacou ferozmente os cristãos do oriente, de maneira tão cruel que a predição profética no contexto da quinta e sexta trombetas de Apocalipse 9 os anunciou como gafanhotos devido ao seu poder destrutivo, e de escorpiões devido ao seu poder de causar dor.¹⁰

Apesar de sua rebeldia, tanto os ismaelitas quanto os israelitas, continuam sendo individualmente objeto do amor misericordioso de Deus. E por mais que tenham de encarar individualmente o juízo de YHWH, têm a oportunidade de arrependimento e conversão até o encerramento do tempo

¹⁰ Para maiores detalhes sobre a grande religião ismaelita (islamismo) na profecia bíblica e sua atuação de ataque aos cristãos ver Maxwell (2008, p. 246-267).

de graça. Infelizmente, porém, ambos desprezam individualmente essa graça por não enxergarem que a proteção ou a eleição de uma nação, por parte de Deus, tem sempre o objetivo apenas funcional e não salvífico essencial. Essencialmente falando, Deus quis e ainda quer salvar a todos de forma individual, embora haja designado durante muito tempo uma função especial para Israel no plano redentivo.

Embora as promessas e os cuidados de Deus para ambos os herdeiros de Abraão fossem as mesmas, a função de Israel seria especial quanto a seu papel de testemunhar para todas as nações, inclusive árabes, guiando-os à genuína adoração devida a YHWH. Funcionalmente falando, caberia aos descendentes de Isaque testemunhar para os descendentes de Ismael e os demais habitantes do mundo acerca da aliança eterna feita por Deus a Abraão. Em sua presciência, Deus sabia que esses povos precisariam de um testemunho vivo de seu poder, sua glória e sua fidelidade, a fim de que conhecessem o genuíno caminho da salvação. No entanto, Israel falhou ao considerar essa distinção funcional como um fim em si mesmo, arrogando-se um tipo de superioridade essencial em relação às demais nações. Confiaram de tal forma em si próprios e sua linhagem hereditária que passaram a considerar sua eleição funcional como uma espécie de garantia inerente de salvação, a qual os levou a uma forma de exclusivismo que os destruiu como nação, a partir de dentro.

Ao não aceitar que foi o orgulho nacionalista a clara razão de sua queda, Israel fez inúmeras tentativas de se reerguer como nação. Nas tentativas mais recentes se observam algumas implicações teológicas cujo estudo é pertinente para se entender a relação da nação ismaelita moderna e a teologia cristã, no contexto do Israel escatológico¹¹ e seus desdobramentos em relação aos Ismaelitas modernos.

31

Algumas implicações teológicas

À medida que os judeus (o antigo Israel) tentaram se reerguer como nação política após as inúmeras dispersões históricas a que estiveram sujeitos por motivos políticos, religiosos e sociais, encontraram no âmbito religioso um viés de aproximação com as nações cristãs de notório poderio militar internacional, a exemplo da Inglaterra e Estados Unidos. Essa aproximação foi

¹¹ Para um estudo aprofundado da perspectiva adventista acerca do Israel escatológico ver Larondelle (2004, p. 231-238).

possível, de certa forma, em razão das novas tendências teológicas surgidas nos Estados Unidos a partir do final do século 19 e que ganharam o mundo.

Uma parte considerável de teólogos norte-americanos passou a interpretar a restauração de Israel nas profecias veterotestamentárias como referência a uma restauração étnica do antigo Israel nacional com o apoio do novo Israel¹², vislumbrando assim a formação de um grande Israel caracterizado pelo poder de natureza civil e religiosa. À medida que essa perspectiva ganhou força no meio político estadunidense, os judeus étnicos passaram a contar com a simpatia religiosa dos americanos, passando a fazer parte também de sua política de apoio militar e social. No meio cristão, esse argumento trouxe sérias implicações para a escatologia cristã, que em reação a essa e outras perspectivas foi se desdobrando até chegar atualmente a cinco matrizes interpretativas distintas, a saber:

1^a — *Corrente Preterista de Interpretação, ou também conhecida como escola moderna de interpretação ou, ainda, escola da alta crítica*: os teóricos dessa linha negam a possibilidade da existência do elemento sobrenatural nas Escrituras. Assim, rejeitam em absoluto a possibilidade de que as profecias veterotestamentárias relativas a Israel pudessem ter aplicação para o futuro. Dessa forma, as passagens bíblicas que tratam de Israel apenas refletiriam a expectativa intensa do profeta e do povo de seu tempo quanto ao futuro. Nesses termos, expectativa não seria o mesmo que predição.

2^a — *Corrente Futurista de Interpretação, que pode também ser chamada de futurismo sionista judaico*: os teóricos dessa linha admitem a existência do elemento sobrenatural nas páginas da Bíblia em forma de predições. No entanto, defendem que as profecias veterotestamentárias, que mencionam Israel, terão aplicação em algum momento futuro, quando os judeus étnicos tiverem sua nação política e religiosa restaurada. Dessa forma, as passagens bíblicas que tratam de Israel apenas refletiriam as predições do futuro glorioso dos judeus étnicos e daqueles que se juntarem a seu sistema religioso que será completamente restaurado. Essa corrente se fortaleceu de forma considerável após a restauração do Estado de Israel, em 1948. Argumentam que falta agora apenas a purificação e restauração religiosa

¹² Segundo afirma Dorneles (2007, p. 67), a expressão “novo Israel” indica a ideologia do messianismo estadunidense, ou seja, diz respeito à “essa noção de que os americanos são superiores, guardiões da liberdade, comissionados a policiar e transformar o mundo.”

de seu território, contexto em que os judeus aceitarão a Cristo como o Messias, formando com os cristãos o grande Israel.

3ª — *Corrente Anglo-Israelita de Interpretação, que pode também ser chamada de futurismo sionista anglo-saxão*: os teóricos dessa linha também admitem a existência do elemento sobrenatural nas páginas das Escrituras em forma de predições. No entanto, defendem que as profecias veterotestamentárias que mencionam Israel terão aplicação ampla em algum momento futuro quando as doze tribos do Israel étnico serão restauradas numa única nação política e religiosa onde hoje é o Estado de Israel. Afirmam ser possível tal façanha alegando que os povos anglo-saxões representam o remanescente das doze tribos que segundo a Bíblia desapareceram com o cativoiro Assírio a partir da queda final do reino do norte, com a tomada de Samaria em 722 a.C. Dessa forma, as passagens bíblicas que tratam de Israel apenas diriam respeito às predições do futuro glorioso desse novo Israel nacional que será formado pelos remanescentes étnicos modernos das doze tribos. Essa corrente fomenta fortemente o apoio da Inglaterra e da Alemanha ao Estado de Israel, como forma de preparação para a restauração mencionada.

4ª — *Corrente Espiritualista de Interpretação, que pode também ser chamada de futurismo espiritualista*: os teóricos dessa linha afirmam a existência do elemento sobrenatural nas páginas das Escrituras em forma de predições, porém o intensificam de forma exacerbada. Chegam ao extremo de espiritualizar as profecias veterotestamentárias que mencionam Israel, apontando que elas terão seu cumprimento exclusivamente na Igreja dos dias atuais. Esvaziam o texto da possibilidade de sua aplicação primária ao tempo do profeta. Dessa forma, as passagens bíblicas que tratam de Israel apenas refletiriam as predições do futuro glorioso da Igreja Cristã, com destaque para o papel de liderança do novo Israel, que entende ser o povo estadunidense.

5ª — *Corrente Integralista de Interpretação, que pode também ser chamada de profetismo integral ou ainda de dupla aplicação profética*: os teóricos dessa linha defendem a existência do elemento sobrenatural nas páginas das Escrituras em forma de predições, embora sejam cuidadosos com o sentido literal elementar do texto. Assim, procuram no texto seu sentido primário, literal e a eventual existência de elemento condicionante da profecia e, secundariamente, verifica a plausibilidade de sua aplicação futura, o que será apontando pelo contexto imediato, geral e amplo das Escrituras.

Consideram o texto em seu viés aplicativo primário e secundário, nessa exata ordem. Dessa forma, as passagens bíblicas que tratam de Israel são entendidas como aludindo primariamente ao Israel literal, étnico, do tempo do profeta. Porém, verifica que essas profecias eram condicionais à resposta de obediência desse povo ao pacto que lhes fora proposto por Deus. Diante de seu fracasso no cumprimento de sua parte da aliança, Deus cumprirá seus designios por meio da Igreja Cristã à qual agora se aplica em parte as predições feitas para Israel, notadamente a de um futuro glorioso.

Essas definições não esgotam o extenso rol de desdobramentos interpretativos possíveis que derivam das combinações dessas correntes e seus elementos.¹³ Porém, são suficientes para dar uma ideia da complexidade do tema no meio religioso protestante dos dias atuais. E das cinco perspectivas, apenas a última se relaciona com os princípios hermenêuticos de matriz bíblico-histórica, sendo por isso aceita pelos adventistas do sétimo dia. Quanto às quatro primeiras correntes, este artigo argumenta de forma contrária quanto a algumas questões de perspectivas acerca de Israel na profecia:

34

Os intérpretes modernistas baseiam sua posição na suposição *a priori* de que não é possível conhecer o futuro e desconsideram assim toda a evidência que demonstra o contrário. Os futuristas passam por alto o elemento condicional sobre o qual adverte a profecia, elemento que foi clara e enfaticamente proclamado pelos próprios profetas, como as declarações do NT que afirmam que os privilégios e as responsabilidades do antigo Israel foram transferidos para a Igreja por meio de Cristo. A exposição bíblica feita por quem apoia a teoria anglo-israelita consiste em uma mescla de textos bíblicos, com lendas, narrativas folclóricas e especulações. A quarta escola de interpretação pode, às vezes, aplicar corretamente à igreja de hoje e do futuro algumas passagens proféticas do AT, porém não leva em conta a aplicação primária dessas mensagens à situação histórica existente então, e de modo muito arbitrário determina que certas passagens escolhidas foram escritas mas ou menos exclusivamente para a Igreja de hoje. De um modo ou de ou-

¹³ Maiores detalhes acerca das implicações cristológicas, soteriológicas, e escatológicas dessas correntes e seus inúmeros desdobramentos podem ser estudados em Pate *et al.* (2003) e Blaising *et al.* (2005).

tro, cada urna dessas tentativas de interpretar a mensagem dos profetas do AT suprime alguns importantes ensinamentos bíblicos, passando por alto princípios fundamentais de exegese e proporcionando um quadro distorcido das porções proféticas (NICHOL, 1995, v. 4, p. 27-28).

É importante observar as implicações dessas quatro primeiras correntes no tocante ao tema da restauração do Israel nacional. A primeira, embora negue o cumprimento futuro da profecia quanto a Israel em relação ao tempo em que foi dada, destaca o papel importante do profetismo para a política e a religião mundial de cada época. Afirma, assim, que a expectativa gerada pela interpretação profética, ainda que destituída de sobrenaturalidade, pode contribuir de forma positiva para a realização da escatologia. Dessa forma, essa corrente apoia potencialmente a ideia sionista ao ver nela um meio mais rápido para o cumprimento do papel da igreja cristã no mundo, no contexto da escatologia. Já as três correntes de matriz futurista (sionista, anglo-saxã, e espiritualista), desdobramentos da grande corrente chamada de dispensacionalismo, militam de forma ativa em prol da restauração étnica do Israel nacional. Patrocinam inclusive de forma filosófica e teológica a restauração do *status* político e religioso do Israel nacional no território da Palestina, por verem nessa medida o caminho do cumprimento escatológico das profecias veterotestamentárias acerca do Israel espiritual, que a seu ver incluiria o antigo Israel (judeus) e o novo Israel (americanos), num grande Israel espiritual. Conforme já dito,

35

para estes dispensacionalistas, crendo que Israel como nação aceitará a Cristo como Messias, e possuirá a terra da Palestina, têm oferecido considerável apoio moral, financeiro e espiritual a esse país. Em resposta, segundo eles, importantes líderes israelenses têm abraçado o apoio de evangélicos dispensacionalistas (RODOR, 2007, p. 53-54).

Para esses teóricos, o Israel espiritual tem como pressuposto o Israel nacional; e sua restauração tem caráter político e religioso, sendo o supremo alvo que ao final culminará na união de forças do novo e o antigo Israel, quando este último aceitar a Cristo como o Messias, formando um único povo que receberá a benção final de restauração prometida ao Israel étnico veterotestamentário.

Por mais atraente que possa parecer, essa ideia parece contrariar o texto bíblico no contexto de sua unidade vetero e neotestamentária. Primeiro porque no Antigo Testamento o papel do Israel étnico na escatologia já era claramente expresso como sendo condicional à sua fidelidade à aliança, e segundo porque no Novo Testamento seu fracasso quanto à mesma foi apontado como motivo para que fosse substituído em seu papel escatológico pela Igreja Cristã. Paroschi (2007, p. 48) esclarece nesse sentido que,

A última esperança de Israel como nação deixou de existir com Estevão. As pedras que os dirigentes judeus lhe atiraram selaram para sempre seu destino. [...] Para Israel o tempo havia terminado; contudo ainda há esperança para Israel em uma base individual.

Por não entender essa realidade, os defensores da moderna ideologia sionista, que busca a construção do grande Israel espiritual por meio da restauração do antigo Israel étnico, têm levado muitos por um perigoso caminho que tem o ódio aos opositores como marca fundamental de suas pretensões. Tendo em mente a necessidade da restauração plena do antigo Israel étnico como ponto central da escatologia iniciada, afirmam que deve haver a restauração de seu sistema político e religioso a qualquer custo, o que leva as alas mais radicais dessas correntes a compartilharem com os judeus ultraortodoxos a perspectiva de que a nação precisa ser purificada política e religiosamente para que seu sistema volte a ser o que um dia já foi: absoluto e exclusivo. Essa seria a única forma da escatologia veterotestamentária se realizar e ver cumpridos os planos de Deus para redenção da humanidade por meio desse grande Israel espiritual.

A consequência lógica desse raciocínio é que se deve eliminar todo e qualquer obstáculo que surgir de forma ameaçadora a tal objetivo. Sendo os ismaelitas o mais ameaçador deles, na sua forma étnica (árabes) e na sua forma religiosa (islâmicos). Essa é a ideia que tem incentivado ao longo do século 20 e primeiras décadas do século 21 o forte apoio político, militar e econômico prestado não somente, mas, principalmente, pelos Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha ao Estado de Israel. Em solo estadunidense essa pretensão faz parte dos programas de governo não formais, levados a efeito com maior intensidade por parte dos governos de matriz republicana, normalmente apoiados por denominações cristãs — principalmente de matriz calvinista — adeptas às correntes escatológicas sionistas de cunho determinista já comentadas.

Os ismaelitas passaram a ser considerados, política e/ou religiosamente, o anticristo. E, assim, seria válido qualquer meio de eliminá-los do caminho do povo étnico da promessa por meio do qual o grande Israel espiritual cumpriria a escatologia dispensacionalista anunciada. Dorneles (2007, p. 78) fala desse messianismo destrutivo ao observar que,

durante o século 20, os americanos desenvolveram sua estratégia de poder global a partir da nomeação de um inimigo comum da comunidade, que eles passaram a combater. Na segunda guerra mundial, os americanos combateram e derrotaram o nazismo e o fascismo, demonizados como inimigos comuns da comunidade. Na Guerra Fria, os americanos assumiram o desafio de combater outro inimigo comum, o comunismo, também retratado em seus textos culturais, especialmente cinematográficos, como inimigo da raça humana, repressor da liberdade. Após a queda do muro de Berlim (1989), a América entrou num vazio de poder, não havia mais inimigos. Então, nos atentados de 11 de setembro de 2001, eis que um novo inimigo se apresenta: o fundamentalismo islâmico. Em todas essas batalhas, os americanos lançam mão de seus mitos e proclamam seu messianismo.

37

É nessa forma de um messianismo, ao mesmo tempo sionista e combativo, de um grande Israel em busca de restauração política e religiosa, que o tema tem-se desdobrado no último século. Infelizmente, é uma tentativa ideológica de reinvenção da religiosidade messiânica sionista, que tem sido usada como combustível para alimentar o conflito árabe-israelense ao longo da história, com maior ênfase no período das Cruzadas e, recentemente, a partir da restauração do Estado de Israel ocorrida em 1948, no período pós-guerra. Podemos argumentar que Deus controla a história para cumprir seus propósitos, mas não nos parece justo dizer que seria Ele quem a escreve com sangue, como pretendem fazer crer os extremistas religiosos de ambos os lados, que propagam suas ideias de guerra em nome de Deus, fazendo ecoar suas ideologias por todos os lugares ao redor do mundo nos dias atuais.

Uma interpretação religiosa distorcida e desarrazoada dos livros sagrados, seja a Bíblia ou o Alcorão, tem cada vez mais intensificado a situação de oposição entre árabes e israelenses. O resultado se vê na forma de judeus fundamentalistas apoiados pelo protestantismo sionista estadunidense de um lado, e de outro os árabes ultraortodoxos apoiados por

milícias radicais islâmicas. Numa estranha repaginação dos cruéis momentos de intensificação do conflito havido nos séculos 11 e 12, enquanto fazem ecoar os gritos daqueles tempos, sendo ouvido uma parte clamar por uma “cruzada contra o anticristo”¹⁴ e a outra responder decretando a “*Jihad*” (expressão árabe usada para evocar uma guerra santa), convocando, assim, o máximo de pessoas ao embate.¹⁵

Muitas foram as tentativas de apontar um caminho para a paz entre ambas as nações. Mas a única que parecia ter possibilidade de tonar-se realidade também caiu repentinamente como um castelo de areia destruído por uma onda. Yitzhak Rabin (1922-1995), primeiro-ministro israelense que dividiu o prêmio Nobel da Paz de 1994 com o então ministro dos Negócios Estrangeiros de Israel, Shimon Peres (o qual mais tarde ocuparia o mesmo posto de Rabin), e com o líder da então Organização para Libertação da Palestina, Yasser Arafat, foi o autor da mais importante tentativa de por fim ao conflito. Contudo, sua tentativa ruiu com o apagar abrupto e violento de sua própria vida. Seu assassinato ainda é conhecido e comentado nas mídias sociais como tendo ocorrido no momento em que a realização de um acordo de paz que poderia por fim ao conflito entre judeus e palestinos no mundo árabe era dada como certa. No momento mais decisivo para tal acordo, o ministro Rabin foi assassinado repentinamente no dia 4 de novembro de 1995, enquanto argumentava em favor do acordo num pronunciamento de paz realizado na Praça dos Reis (atualmente chamada de Praça Yitzhak Rabin), na cidade de Tel Aviv. Foi alvejado nas costas com três tiros por um estudante judeu de linha ultraortodoxa identificado como Yigal Amir, que mais tarde seria revelado como membro de um dos muitos grupos de extrema-direita existentes à época, cuja política ativista se opunha ferozmente contra qualquer concessão ou acordo de paz com os palestinos. Como reconhecido pelas mídias da época e noticiado pela mídia até os dias de hoje, seu assassinato “chocou Israel e paralisou uma possível solução para o conflito” (ISRAEL, 2007).

A tentativa de paz que mais chegou perto de se concretizar entre os descendentes de Ismael e os descendentes de Isaque permaneceria apenas em um ideal de pacificação cuja concretização se tornaria cada vez mais improvável como se mostra até os dias atuais. Assim como nos tempos do início desse conflito, ainda hoje tudo se faz em nome de um deus, como se

¹⁴ Acerca de qual cruel foram as cruzadas ler a obra de Jacopo Fo (2007).

¹⁵ Acerca da postura extremista do islamismo em resposta ao cristianismo ver Armstrong (2001).

fosse possível justificar a violência (em árabe *hamas*) e o disparate humano à luz de qualquer dos comandos éticos existentes em ambos os livros tidos pelas partes como sagrados (a Bíblia e o Alcorão).

Mesmo ainda ideológico e cada vez mais religioso em sua essência, o conflito nada tem da genuína espiritualidade. Mesmo ainda realizado em nome de uma divindade, nada tem da essência do Deus criador, chamado de YHWH pelos Israelitas e de Alá pelos islâmicos. Esse único Deus, que é crido e reverenciado por cada segmento religioso, e identificado em seus respectivos livros sagrados como o único criador, mantenedor e juiz de todas as coisas, permanece incompreendido por aqueles que se engalfinham de forma violenta, pretendendo fazê-lo em seu nome.¹⁶

Considerações finais

O presente artigo levantou informações que possibilitam discorrer acerca da relação direta existente entre os povos que habitam o Oriente Médio em tempos atuais e os povos ismaelitas mencionados na Bíblia. Partindo do estudo da etimologia do termo, apontou que “ismaelita” tem significado duplo desde os tempos bíblicos. É o termo que designa, em sentido estrito, a descendência biológica de Ismael, o primeiro filho do patriarca Abraão; e em sentido amplo faz referência histórica a todos os povos que no oriente se colocaram sob a liderança ideológica (política, religiosa, militar, e social) dos ismaelitas. Em seguida foi mostrado como ocorreu a descendência genealógica de tais povos, tendo tido sua origem em Ismael e seus doze filhos, aos quais mais tarde se juntaram os filhos de Quetura e também outros povos descendentes de Cam e Jafé que antes já habitavam e/ou transitavam no deserto da Arábia. Dessa forma, foi mostrado que os ismaelitas exerceram papel agregador de forças, alcançando influência e domínio junto aos povos do oriente, chegando se tornar a grande nação étnica árabe, e mais tarde, a grande nação religiosa islâmica. Foi apontado que desde sua despedida por Abraão, Ismael alimentou o ciúme e o ódio em relação à Isaque e sua descendência, sentimento que foi compartilhado por sua posteridade, incluindo todos os que se colocaram de alguma forma

¹⁶ Filoramo (2005, p. 136) pontua que para o muçulmano “a ação de Deus é, antes de tudo, uma ação criadora. [...] Também é destacada com vigor sua ação providencial, para assegurar o bem estar de suas criaturas, na determinação do destino do homem, no trabalho de providenciar à sua vida e, enfim, no exercício misericordioso da função de juiz.”

sob sua liderança. Foi assim que os ismaelitas construíram todo um triste legado histórico de oposição e conflitos contra os israelitas. Em razão da idolatria de Ismael, decorrente de sua assimilação da religião pagã egípcia, seus descendentes se tornaram violentos e também idólatras, assimilando também o paganismo de outros povos com os quais conviveu.

Contudo, a descendência ismaelita, conforme prometido por Deus nas Escrituras, tornou-se numerosa e remanesce até os dias de hoje em meio aos povos árabes, no oriente médio. Porém, é notório que sua identidade foi, desde sua origem, fortemente marcada por uma ideologia anti-Israel, a qual, com o passar do tempo, alcançou os âmbitos religioso, político, militar e econômico, tornando-se o principal fator motivador dos conflitos ainda observados no oriente médio, e que se projetam para todo o mundo atual.

Ao final, chamou-se a atenção para importantes implicações teológicas advindas da relação entre os israelitas e os cristãos no contexto do Israel escatológico e seus desdobramentos em relação aos ismaelitas. Foi mostrado que a principal relação apontada pela Bíblia entre os ismaelitas e a escatologia cristã é da mesma natureza da relação apontada quanto a qualquer outro povo, ou seja, os árabes e islâmicos precisam conhecer e aceitar a provisão de YHWH por meio de Jesus Cristo para perdão de seus pecados e salvação para eternidade. No entanto, foi observado como as correntes futuristas de matriz dispensacionalista interpretam equivocadamente o Israel escatológico como sendo a etnia judaica que restaurará a verdadeira adoração a YHWH, com aceitação do Messias Jesus e a agregação dos cristãos. A implicação mais séria desse pensamento é que ele tem levado muitos professos cristãos e seus governos a apoiarem as iniciativas israelitas de eliminar aqueles que são considerados obstáculos à restauração do sistema político e religioso do Israel nacional. Diante de tal realidade, todos os envolvidos deveriam se lembrar que o genuíno ismaelita pode e deve ter algo em comum com o genuíno israelita: o amor e o temor a YHWH. ↩

40

Referências

ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BLAISING, C. A. *et al.* **O milênio: 3 pontos de vista.** São Paulo: Editora Vida, 2005.

BROWN, R. E. *et al.* (Eds.) **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Editoras Academia Cristã/Paulus, 2007.

BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Editora Vida, 2008.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2000. v. 8.

DORNELES, V. O Novo Israel: a construção da ideologia do messianismo americano. **Revista Parousia**, Engenheiro Coelho, v. 6, n. 1, p. 67, Jan/Jun. 2007.

FILORAMO, G. **Monoteísmos e dualismos**: as religiões de salvação. São Paulo: Hedra, 2005.

FO, J. **O livro negro do cristianismo**: dois mil anos de crimes em nome de Deus. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

GILMER, T. L. **Concordância bíblica exaustiva**. São Paulo: Editora Hagnos, 2006.

ISRAEL lembra 12 anos do assassinato de Yitzhak Rabin. UOL Notícias Internacionais, São Paulo, 24 de outubro de 2007. Disponível em <<http://bit.ly/L93KEV>>. Acesso em: 05 de junho de 2012.

41

JOSEFO, F. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2007.

KAISER JR., W. *et al.* **Archaeological study Bible**: an illustred walk through biblical history and culture. Grand Rapids: Zondervan Corporation, 2005.

KIDNER, D. **Gênesis**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006. (Série Cultura Bíblica).

LARONDELLE, H. K. Israel na Profecia. In: TIMM, A. R. *et al.* (Eds.) **O Futuro**: a visão Adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2004.

MAXWELL, C. M. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tatui: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

MESQUITA, A. N. **Povos e nações do mundo antigo**: uma história do Velho Testamento. São Paulo: Hagnos, 2002.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day adventist bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1978. v. 1.

_____. **The Seventh-day adventist bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1995. v. 4.

_____. **The Seventh-day adventist bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1993. v. 8.

O ALCORÃO/Maomé. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

PAROSCHI, W. Estevão, Israel e a Igreja. **Revista Parousia**, Engenheiro Coelho, v. 6, n. 1, p. 39, Jan/Jun. 2007.

PATE, C. M. et al. **O Apocalipse**: quarto pontos de vista. São Paulo: Editora Vida, 2003.

RODOR, A. A. **Israel e o Novo Israel**. Revista Parousia, Engenheiro Coelho, v. 6, n. 1, p. 53, Jan/Jun. 2007.

VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

WHITE, E. G. **Patriarcas e profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

Enviado dia 15/08/2012

Aceito dia 20/10/2012





Às margens do grande rio: notas em Daniel 10

At the shore of the great river: sketches in Daniel 10

Jônatas Leal¹

Resumo / Abstract

Lembora o livro de Daniel seja objeto de estudo desde os primórdios do movimento adventista, ele ainda não foi explorado como deveria. O estudo do capítulo 10 do livro pode prover uma chave hermenêutica adequada para a interpretação dos capítulos 11-12 e esclarecer um importante ambiente e circunstância em que o profeta recebe suas revelações. Dentro do campo de estudo escatológico contemporâneo, a teologia adventista está melhor preparada para abordar o capítulo 11, não apenas pelo seu interesse histórico, mas principalmente por sua compreensão singular da “grande guerra”, a saber, o grande conflito.

Palavras-chave: Daniel 10; Hermenêutica

Although the book of Daniel is the study object of the adventism since its beginning, this book hasn't been explored yet as it should be, which results in multiple positions about its truths. The study of chapter 10 of the book of Daniel can bring an appropriate hermeneutical key for the interpretation of chapters 11 and 12, besides clarifying important circumstances in which the prophet had his visions. Considering the contemporary eschatology study, the adventist theology is more prepared to explain chapter 11, not only because of

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Unicap (Universidade Católica do Pernambuco). Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE. Professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, sede regional Iaene (Instituto Adventista de Ensino do Nordeste). E-mail: leal.jonatas@gmail.com

its historical interest, but specially because of its singular comprehension of the great war we call “the great controversy”.

Keywords: Daniel 10; Hermeneutics



É verdade que o livro de Daniel é de especial interesse para a teologia adventista. Não é por acaso que tem sido estudado exaustivamente desde os primórdios do movimento. Não somente está ligado à teologia, mas à própria história da Igreja Adventista. Porém, uma parte desse livro tem sido quase sistematicamente ignorada pelo estudo escatológico contemporâneo, mesmo na teologia adventista.

Pouca atenção tem sido dada à última profecia do livro (capítulos 10 a 12). Historicamente, há razões para essa situação. Donn Leatherman (1996, p. 126-129), com elevada sensibilidade, aponta algumas delas: o foco millerita estava sobre capítulos 7 a 9; a utilidade evangelística do ponto de vista profético (de 7 a 9) e homilético (1, 3 e 6); a necessidade apologética, já que os capítulos 8 e 9 são distintivos, e por isso, a posição da igreja quanto os mesmos estão sob constante investidas; o fato de Ellen G. White não ter escrito sobre as especificidades desse capítulo; e a opacidade da profecia não cumprida. Porém, sem dúvida, a principal razão está nos desafios interpretativos impostos pelos capítulos de 10 a 12. Uma das evidências das dificuldades envolvidas nessa profecia é a multiplicidade de posições sobre esse trecho, mesmo entre os teólogos adventistas.²

Mas reconhecer tais dificuldades não significa abdicar do esforço de procurar resolvê-las. Por isso, apesar delas, a última profecia de Daniel precisa ser mais explorada. Algumas razões podem ser apontadas: 1) é a profecia mais longa e detalhada do livro; 2) paralelamente engloba todas as profecias anteriores; 3) historicamente, é a profecia de maior abrangência, chegando ao fim do tempo do fim; 4) pode ajudar a elucidar e confirmar as profecias dos capítulos 7 e 9; 5) segundo Ellen G. White, apenas uma pequena parte dela ainda não se cumpriu³; 6) e por fim, como será apontado, o fato de ser a única visão em que o sumo-sacerdote celestial pré-encarnado aparece pessoalmente

² Em seu artigo “Adventist Interpretations of Daniel 10-12”, Leatherman (1996, p. 120-140) expõe uma breve história da interpretação desta passagem.

³ Ellen G. White (2006, p. 14) afirma: “A profecia do décimo primeiro capítulo de Daniel, tem quase alcançado seu pleno cumprimento.”

a Daniel deve conferir elevada importância ao seu conteúdo. Como se vê, o estudo dos capítulos de 10 a 12 pode se mostrar bem promissor.

Tendo em vista o quadro acima, a contribuição que este artigo visa a oferecer para o entendimento da última profecia de Daniel é examinar o ambiente e as circunstâncias em que ela ocorreu; e de que forma a compreensão do contexto da visão dos capítulos 11 e 12 pode afetar o entendimento desta profecia. Para tanto, se investigará os principais aspectos do capítulo 10 visando a reconstruir o *sitz im leben* desta profecia. As questões que orientarão a tarefa a seguir dizem respeito ao tempo (quando?) e conteúdo da profecia (o que Daniel ouviu?), as razões (por quê?) que impeliram os acontecimentos do capítulo 10 e a subsequente visão dos capítulos 11 e 12 e os personagens envolvidos (quem Daniel vê? com quem ele fala?).

Visões e contextos

Não é necessário destacar a importância do contexto para o entendimento adequado de qualquer passagem bíblica. Isso também é verdade para as visões proféticas, inclusive aquelas outorgadas a Daniel. Tais visões não são transmitidas no vácuo histórico e geográfico. Nesse sentido, os capítulos 9 e 10 são particularmente importantes. Enquanto o contexto das visões dos capítulos 7 e 8 pode ser retirado apenas das informações do cabeçalho de cada um dos capítulos (7:1; 8:1), que não contêm mais do que o ano e o governante do período, o contexto das visões dos capítulos 9 e 10 é muito mais detalhado. De fato, as duas visões (Dn 9 e 10) estão paralelamente relacionadas; como os links contextuais, linguísticos e literários podem indicar. O quadro abaixo pode elucidar esta proposição:

45

Daniel 9 (ARA)	Daniel 10 (ARA)
Menção de ano e governante (v.1)	Menção de ano e governante (v.1)
"[...] com jejum, pano de saco e cinza" (v.2)	"estive triste [...]" "[...] não comi [...]" (v.2,3)
"pecamos e cometemos iniquidade" (v.5)	"a humilhar-te" (v.12)
"o homem Gabriel" (v.21)	"um semelhante a um homem me tocou" (v.18)
"tocou-me" (v.21)	"certa mão me tocou" (v.10) "me tocou" (v.18)
"vim para fazer-te entender" (v.22)	"vim para fazer-te entender [...]" (v.14)
"no princípio das tuas súplicas[...] e eu vim" (v.23)	"desde o primeiro dia" (v.12)
"para declará-la" (v.23)	"eu te declararei" (v.21)

Daniel 9 (ARA)	Daniel 10 (ARA)
“porque és muito amado” (v.23)	“homem muito amado” (v.11)
“considera a mensagem e entende a visão” (v.23)	“atende às palavras que vou te dizer” (11)

Evidentemente, as visões estão intimamente ligadas aos seus respectivos contextos e, por isso, é importante elucidá-los na medida do possível. Isso pode ser exemplificado pelo caso do capítulo 9. Gabriel aparece ao profeta como resposta à sua oração e súplica que é acompanhada de um jejum (Dn 9:3, 4). Embora se saiba que o anjo vem explicar a parte da visão que carecia de mais entendimento⁴ (Dn 9:22), é evidente que a missão de Gabriel está ligada à preocupação que levou Daniel ao período de oração e jejum. Tal inquietação está clara: os setenta anos preditos pelo profeta Jeremias estavam chegando ao fim (Dn 9:2); e o que aconteceria agora? Cumpriria Deus suas promessas? O povo voltaria para Jerusalém, afinal?

46

Dessa forma, em primeiro lugar, a explicação-visão de Gabriel dizia respeito ao futuro dos cativos, bem como de Jerusalém, vazia e destruída. É nesse sentido que a visão do capítulo 9 deve partir do particular para o geral. Assim, os setenta anos estavam acabando, a cidade seria reconstruída (9:25), porém Deus daria mais setenta semanas (ou 490 anos literais) de misericórdia (9:24) a Israel, enquanto nação peculiar. Porém, Israel incorreria em erros ainda mais graves, até chegar a “cortar” (matar) o Ungido (9:26). Por isso, um segundo grande juízo viria por meio do “assolador” na “asa das abominações” e traria novamente sob Jerusalém uma “destruição determinada” (9:27).

Essa parece ser a perspectiva de Daniel, principalmente tendo em vista o contexto que antecede a aparição do anjo intérprete. A visão das setenta semanas estava, em primeiro lugar, intimamente ligada ao futuro do povo de Daniel. É claro que isso não nega o fato de que a visão de Daniel 9:24-27 também fornece o ponto de partida das 2.300 tardes e manhãs, como se compreende na teologia adventista. Antes, apenas salienta que para uma adequada compreensão dos 490 anos que dão início ao período das 2.300 tardes e manhãs, é necessário atentar para a situação do profeta; já que é a partir dela que o anjo pronuncia sua explicação.

Se esse for o caso, pode-se concordar com Leatherman (1996, p. 130) ao apontar que uma das causas da diversidade de interpretações da última profecia de Daniel é a falha em observar os padrões dialógicos que envolvem

⁴ Uma exegese mais pormenorizada sobre Dn 9:24-27 pode ser encontrada em Shea (2009, p.75-118).

não só essa visão, bem como as encontradas nos capítulos 7 a 9. Ele afirma que “como participante ativo, Daniel tem alguma influência sobre o conteúdo dessas conversações. Isto significa que os assuntos discutidos pelo intérprete incluem aqueles sugeridos por Daniel.” Por isso, “qualquer interpretação dos capítulos 11 e 12 que não entenda essa revelação como resposta a uma pergunta de Daniel considerando o futuro de seu povo enfrenta o risco de sério erro” (LEATHERMAN, 1996, p. 130).

Esse mesmo aspecto dialógico está presente em Daniel 10. Portanto, entender o diálogo que ocorre nesse capítulo pode ajudar a elucidar a visão mais longa e detalhada do livro (Dn 11-12). Por isso, a seguir se discutirão os principais pontos relacionados à interpretação de Daniel 10, que, como se verá, funciona como introdução à revelação dos capítulos 11 e 12.

Análise de Daniel 10

Estrutura do Capítulo 10

Abaixo segue o esboço do capítulo 10 de Daniel, o qual servirá de ponto de partida para a análise proposta nas próximas páginas.

47

- I. Introdução (v. 1) [Quando e o quê?]
 - Cronologia (1a)
 - Resumo (1b)
- II. Circunstâncias da visão (v. 2,3) [Por quê?]
- III. Visão do homem de linho (v. 4-6) [Quem Daniel vê?]
- IV. Reação à visão (v. 7-8)
- V. Diálogo com Gabriel (v. 9-21)⁵ [O que Daniel ouve?]
 - A Palavras ouvidas, prostração (v. 9)
 - B Fortalecido pelo anjo (v. 10,11)
 - C Encorajado pelo anjo (v. 12)
 - D Batalha contra a Pérsia junto de Miguel (v.13,14)
- A₁ Palavras ouvidas, prostração (v. 15)
 - B₂ Fortalecido pelo anjo (v. 16,17)
 - C₃ Encorajado pelo anjo (v. 18,19)
 - D₄ Batalha contra a Pérsia junto de Miguel (v. 20,21)

⁵ O paralelismo desta seção se deve a Doukhan (2000, p. 164).

A análise a seguir está organizada a partir dessa divisão. Vale ressaltar que não se propõe aqui, quer por intenção ou por limitação de espaço e tempo, rever exaustivamente verso por verso da passagem. Antes, nossa atenção será voltada mais para as questões gerais do capítulo que ajudam a compreender a visão e o diálogo que servem de introdução para a grande revelação dos capítulos 11 e 12. Ademais, não faz parte do escopo deste artigo qualquer interpretação desses últimos capítulos. De fato, a discussão desenvolvida em seguida visa a formar o *background* da última “visão” de Daniel, de modo que o conteúdo dessa possa ser mais bem compreendido e que o intérprete tenha condições de abordar adequadamente essa importante e esquecida parte de Daniel. As perguntas quando, o quê, por quê, quem Daniel vê, com quem Daniel fala, guiarão a discussão abaixo.

Quando e o quê?

בשנת שלוש לכורש מלך פרס דבר נגלה לדניאל
 אשר נקרא שמו בלטיש אצר ואמת הדבר וצבא גדול ובין
 את הדבר ובניה לו במראה:

48

No terceiro ano de Ciro, rei da Pérsia, uma coisa foi revelada a Daniel, cujo nome é Beltessazar. E era verdade a palavra, ela se tratava de uma grande guerra; ele entendeu a palavra, e houve entendimento acerca da visão.⁶

O verso 1 aponta a cronologia (quando?) e o que Daniel vai tratar a seguir (o quê?). A indicação da data é uma característica do autor, principalmente na segunda parte do livro, embora haja o mesmo recurso nos capítulos 1 e 2. No início de cada visão, Daniel informa sempre na terceira pessoa (exceto 9:1), o ano e o governante correspondente (7:1;8:1;9:1;10:1). Assim, essas informações atuam como tipo de cabeçalho para cada revelação da parte propriamente profética. Tais informações são particularmente valiosas para esclarecer o *sitz in leben* de cada visão.

A presença do mesmo padrão de cabeçalho aqui aponta adicionalmente para unidade literária que há entre a parte final e o restante do livro⁷. De

⁶ A tradução dos versos do capítulo 10 é sugerida pelo autor desta breve pesquisa e está baseada na versão massorética encontrada na Bíblia Hebraica (ELLIGER; RUDOLPH, 1990).

⁷ As correspondências entre o capítulo 9 e 10 também apontam para uma unidade literária, que também pode ser percebida entre os capítulos 11 e 12 e o restante do livro (SHEA, 2009, p. 245-248).

fato, o que parece ser uma nota editorial serve de prefácio para a maioria das narrativas de Daniel (BALDWIN, 1983, p. 189). Além disso, a menção do nome babilônico de Daniel serve para destacar que é o mesmo indivíduo do capítulo 1 que descreve a última visão dos capítulos 10-12.

Vale ressaltar que não se deve confundir 11:1 com um cabeçalho: “Mas eu, no primeiro ano de Dario, o medo, me levantei para o fortalecer e animar” (ARA). Em primeiro lugar, porque o sujeito da frase não é Daniel, mas o anjo que lhe fala no capítulo 10. Em segundo lugar, porque como se verá, cronologicamente o capítulo 11 é imediatamente precedente ao capítulo 10. Na verdade, a divisão dos capítulos é artificial. A “coisa revelada a Daniel” (10:1) é exatamente o que o anjo começa a falar em 11:2. De fato, o sentido de 11:1 é que o mesmo anjo intérprete (Gabriel) que viera em resposta à oração de Daniel em 9:1-19, durante o reinado de Dario⁸, e declarara as palavras de 9:20-27, é o anjo que o acompanha nessa última visão. Ademais, o mesmo anjo que estava engajado na luta contra o “príncipe do reino da Pérsia” (10:13), buscando influenciar os negócios de Ciro, também estava atuando no governo de Dario “fortalecendo e animando-o” (11:1), principalmente em sua política de libertação dos cativos israelitas, que os liberava para voltar a Jerusalém. Assim, Baldwin (1983, p. 193) está correta ao afirmar que

o primeiro ano de Dario foi aquele em que foram despachadas ordens permitindo aos cativos retornarem a Jerusalém. A data não deve ser entendida como um novo cabeçalho de capítulo. É antes uma olhada de relance para um acontecimento recente, para mostrar a ação divina por trás dele.

Logo após a menção da data e governo, Daniel começa a descrever o que ocorreu com ele na última visão do livro. Nesse ponto, é importante questionar se a revelação mencionada no verso 1b, que é tanto “palavra” quanto “visão” entendida por Daniel, a) é distinta da visão do homem de branco e da palavra do capítulo 11, e nesse caso é anterior a esses eventos e não tem ligação com os mesmos; se b) se refere à visão do homem vestido de linho cuja explicação é dada na palavra do capítulo 11; c) se diz respeito apenas à visão do capítulo 11 e não à visão do homem vestido de linho; ou ainda d) se refere às duas, sendo um resumo da visão do homem vestido de linho e da palavra do capítulo 11.

⁸ Não confundir Dario do capítulo 11 com Dario I que reinou depois de Cambises (ver SHEA, 1991, p. 235-257; 2001, p. 97-105).

Algumas indicações no texto apontam para a última possibilidade. Primeiramente, os dois vocábulos “palavra” (הַדְּבָר) e “visão” (מַרְאֵה) parecem bem descrever o que o profeta vê (a visão do homem de linho) no capítulo 10 e o que ele ouve no capítulo 11 (“eu te declararei”). Nesse caso a “coisa revelada” (דְּבַר נִגְלָה) a Daniel diz respeito à visão de 10 e a palavra de 11. Ou ainda melhor, ambas devem ser vistas como uma só revelação. Em segundo lugar, Daniel afirma ter entendido (וּבִין/וּבִינָה) tanto a visão quanto a palavra. Sendo assim, parece difícil que o capítulo 11 seja explicação da visão do homem vestido de linho ou de alguma outra não mencionada explicitamente. Diferentemente do capítulo 9, o anjo não aparece para explicar algo que não ficara muito claro para o profeta na visão anterior. Antes, o que parece uma “explicação” em 11 é a própria visão. Que a visão de 11 é de natureza diferente das demais, fica claro no fato de que nesse capítulo há mais metáforas do que símbolos (animais, chifres, ventos etc).

Além disso, Daniel afirma que a palavra tratava de uma “grande guerra” (צָבָא גְדוֹלָה). Nenhuma outra expressão poderia ser mais adequada para resumir o que se fala em Daniel 10 e 11. Enquanto no capítulo 10 a batalha é travada por príncipes na invisível realidade espiritual, no capítulo 11 as guerras envolvem reis humanos que estariam em direto contato com o povo de Deus ao longo das eras até o tempo do fim. Aqui se poderia traduzir a expressão como “grande conflito”, termo tão conhecido da teologia adventista e oriundo dos escritos de Ellen G. White. Por fim, o verso 1 parece servir de resumo para os capítulos 10 a 12, o que pode ser inferido também a partir do uso do vocábulo “verdade” (אֱמֶת) que parece ligar o capítulo 10 ao 11. Enquanto no primeiro Daniel afirma que a palavra era “verdade” (אֱמֶת), no segundo o anjo diz “agora te declararei a verdade” (11:2). Tendo em vista esses argumentos parece mais razoável considerar o verso 1b como resumo de tudo o que Daniel vê e ouve na seção final de seu livro. Tal conteúdo foi por ele entendido, pelo menos até onde lhe foi possível ou permitido, já que a visão estaria selada e só seria aberta no tempo do fim (12:4,9).

50

Por quê?

בְּיָמֵינוּ הָיָה אֲנִי דֹנְיָאֵל הַיִּיטִי מִתְחַבֵּל שְׁלֹשָׁה שָׁבָעִים יָמִים:
 לָקַחְתִּי מִמֶּנּוּ לֹא אָכַלְתִּי וּבִשָׂר גִּיּוֹן לֹא-בָא אֶל-פִּי וְסוּרָה לֹא-סִכַּחְתִּי עַד-מִלֵּאת שְׁלֹשָׁה
 שָׁבָעִים

2. Naqueles dias, eu Daniel, estive lamentando três semanas;
3. pão desejável não comi, nem carne nem vinho vieram a minha boca; nem com óleo me ungi até que se completassem as três semanas.

A segunda pergunta que deve ser dirigida ao texto diz respeito à razão (por quê?) da lamentação de Daniel e o que o levou “às margens do grande rio”, bem como as circunstâncias que motivaram a visão do homem vestido de linho e a vinda subsequente de Gabriel.

Infelizmente, o profeta não menciona a razão do lamento. O uso do particípio מְתַאֲבֵל pode indicar uma ação durativa, o que implica que o lamento deve ter perpassado todo o período. Porém, a cronologia indicada pelo autor pode ajudar a elucidar e fornecer pistas sobre as razões que levaram o profeta, e provavelmente os outros que estavam com ele (10:7), a jejuar durante três semanas completas.

Segundo o texto bíblico, a visão do homem vestido de linho ocorreu depois desse período “no quarto dia do primeiro mês” (10:4), ou seja, 24 de Nisan do terceiro ano de Ciro, que provavelmente equivale a 535 a.C.⁹ Nesse caso, o período de retiro foi pelo menos de 3 a 24 de Nisan. Isso significa que qualquer que tenha sido o motivo, deve ter sido importante, pois “tal era a preocupação que Daniel multiplica por sete os dias recomendados para contrição (Ex 19:10-15; Ed 4:16), e mesmo jejua na Páscoa”, salienta Doukhan (2000, p. 158). Sendo assim, a menção de abstinência de “carne” (וּבִשָּׂר) e “vinho” (וּבַיַּיִן) pode ser mais significativa. Por isso a questão sobre o motivo que levou o profeta a lamentar nessa ocasião surge com mais força. Keough destaca que o Êxodo e, por consequência, a Páscoa, tinham assumido nova importância para os exilados (1986, p.107). Isso parece lógico, pois eles passaram a viver a experiência e a expectativa de seus antepassados em vista de um novo êxodo.

Shea (1983, p. 233) destaca que neste ano (535a.C.) a primeira leva de exilados já havia voltado para Jerusalém. Por isso, a preocupação de Daniel no capítulo 10 deve ser diferente daquela que o levou a orar no capítulo 9 (9:2). Também não era a reconstrução de Jerusalém a principal questão aqui, já que a obra não foi terminada até um século mais tarde. Desse modo, por eliminação, o templo sobra como foco da preocupação (SHEA, 1983, p. 233).

De fato, de acordo com Ageu, Zacarias e Esdras 5-6 o atraso da obra de reconstrução do templo não era uma intenção divina. Havia naquele período oposição local contra a reconstrução (Ed 4:4,5). Por isso, Shea (1983, p. 233) parece ter razão quando afirma que

a convergência de tais fatores sugere que Ciro, diretamente ou através de seus representantes, cedeu à pressão aplicada pelos conse-

⁹ Shea (1983, p. 226-228) apresenta boas razões para se crer que Daniel estava usando o calendário outonal vigente em Jerusalém antes da invasão. Ele propõe o dia equivalente no calendário juniano a 11 de maio, um sábado de 535 a.C.

lheiros dos oponentes dos judeus; ele concordou com a suspensão da reconstrução do templo. Esta, então, é a questão em jogo mais provável em Daniel 10; a saber, o desenvolvimento da resistência por parte da autoridade persa na reconstrução do templo em Jerusalém.

Então, a demora e a oposição contra a reconstrução do templo devem ter levado Daniel a esse período de retiro. É importante salientar que o templo no AT era a expressão física da presença de Deus com seu povo. Ele também era um dos pilares da sociedade israelita. Jerusalém sem o templo não tinha significado. Mas Daniel, a seguir, receberia a visita do sumo sacerdote celestial que lhe apareceria pessoalmente para ressaltar que a guerra já tinha um lado vitorioso.

Quem Daniel vê?

בְּיוֹם עֲשָׂרִים וָאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וְאֲנִי הָיִיתִי עַל יַד הַנָּהָר הַגָּדוֹל הוּא חֲדָקָל:
וְאִשָּׁא אֶת-עֵינַי וְאָרָא וְהִנֵּה אִישׁ-אֶקֶד לְבוּשׁ בְּדִים וּמְתַנְּיוּ תְּגָרִים בְּכַתֵּם זָאוֹף
וּגְוִתָּו קְתָרְשִׁישׁ וּפְנָיו כְּמַרְאֵה בְּרָק וְעֵינָיו כְּלַפְיֵדִי אִשׁ וְזָרְעִתִּיו וּמַרְגָּלְתִּיו כְּעֵין נְחֹשֶׁת
קָלִל וְקוֹל דְּבָרָיו כְּקוֹל הַמָּוֶן

52

4. E no dia vinte quatro do primeiro mês eu estava nas margens do grande rio Tigre.
5. Então levantei meus olhos e vi, e eis que um homem estava vestido com linho branco e os lombos cingidos com ouro de Ufaz,
6. seu corpo era como pedra preciosa e seu rosto tinha a aparência de relâmpago, os seus olhos eram como tochas de fogo, seus braços e pés tinham o aspecto de bronze polido e o som das palavras dele era como o barulho de uma multidão.

Há muita divergência entre os comentaristas conservadores sobre a identidade do ser que aparece aqui a Daniel.¹⁰ A maioria se divide em dois grupos: os que advogam ser Gabriel ou outro poderoso anjo e os que defendem ser uma manifestação divina (teofania). Porém, o texto provê algumas indicações para uma teofania, que “apontam para a revelação da הַנְּהָה, a manifestação gloriosa do Senhor” (KEIL; DELITZSCH, 2002, p. 766).

¹⁰ Por exemplo, intérpretes que defendem Gabriel — Lopes (2005); Carson (1994), Walvoord; Zuck (1985); Lange et al (2008). Intérpretes que defendem um Ser divino Maxwell (2002); Doukhan (2000); Keough (1986); Keil-Delitzsch (2002); Goldingay (2002).

A descrição feita por Daniel não passa de mera tentativa humana de transmitir uma imagem incapaz de ser reproduzida fielmente por palavras ordinárias. Tal descrição se assemelha muito a duas outras registradas no cânon bíblico, a saber, Ezequiel 1 e Apocalipse 1. O quadro abaixo pode ajudar a exemplificar isso.

Ezequiel 1	Daniel 10	Apocalipse 1
“junto ao rio Quebar” (v. 1)	“nas margens do grande rio Tigre” (v. 4)	
“olhei e vi” (v. 4)	“levantei meu olhos e vi” (v. 5)	“vi [...]” (v. 12)
“a semelhança de um homem” (v. 26)	“um homem” (v. 5)	“alguém semelhante a um filho de homem” (v. 13)
	“vestido com linho branco” (v. 5)	“vestido com vestes talarés” (v. 13)
	“os lombos cingidos com ouro” (v. 5)	“cingido [...] com um cinto de ouro” (v. 13)
“como brilho de âmbar” (v. 27)	“era como pedra preciosa” (v. 6)	
“o aspecto de fogo pelo interior dele” (v. 27)	“seus olhos eram como tochas de fogo” (v. 6)	“os seus olhos como chama de fogo” (v. 14)
“havia um resplendor ao redor dele” (v. 27)	“tinha a aparência de relâmpago” (v. 6)	“o seu rosto era como sol” (v. 16)
	“pés tinham o aspecto de bronze polido” (v. 6)	“os seus pés eram semelhantes a latão reluzente”
	“o som das palavras dele era como o barulho de uma multidão” (v. 6)	“a sua voz como a voz de muitas águas” (v. 15)

Difícilmente, alguém poderia argumentar que a semelhança é mera coincidência. O quadro geral mostra que Ezequiel, Daniel e João viram o mesmo ser. Não usam palavras iguais, pois não estão copiando um do outro, mas descrevem a visão em termos muito parecidos. De modo interessante, as três visões estão ligadas ao templo. No capítulo 1, Ezequiel vê a glória do Senhor antes de sair do templo. Daniel a vê enquanto está fora do templo, já que o mesmo jazia ainda em ruínas. E, por fim, João a vê de novo no templo, porém no templo celestial. Com o fim das setenta semanas, a glória não volta para o templo de Jerusalém, mas se dirige ao templo feito não por mãos humanas, nem desta criação (Hb 9:11).

Assim, a glória do Senhor em Ezequiel, o homem vestido de branco em Daniel e semelhante ao filho de homem visto no santuário celestial por João nada mais é do que o Cristo pré-encarnado (Ez, Dn) ou o Cristo entronizado no santuário celestial (Ap). É muito significativo que Cristo em suas vestes sacerdotais (ver Lv 16:4, 23; Ex 28:4,5,8), o próprio sumo-sacerdote celestial, venha a Daniel em resposta ao lamento, jejum e oração em favor do templo terrestre. Com a visão do capítulo 10, Deus mostra a Daniel que os negócios do templo terrestre também estavam na agenda de ação divina. E que ele estava interessado em seu futuro. Ademais, mostra que a manifestação da presença visível de Deus não estava confinada ao lugar santíssimo do santuário; também poderia estar junto às margens do grande rio com Daniel.

Além disso, a reação física de Daniel também indica uma teofania. Os homens que estavam com Daniel fugiram aterrorizados (v. 7). Daniel desfigurou-se e não restou nele força alguma (v. 8). Nem sequer conseguia ficar em pé e acabou caindo em sono (v. 9). Por duas vezes o anjo lhe tocou para o restabelecer (v. 10,18). Mesmo após o primeiro toque, Daniel se levantou tremendo e com dificuldade (v. 10); suas palavras ainda no verso 16 e 17 demonstram a dimensão do impacto físico da visão: “Senhor com a visão me sobrevieram dores; e não retive força alguma [...] não permanece força alguma em mim, nem fôlego me resta.”

54

Em nenhuma outra visão Daniel reage dessa forma. Isso pode indicar que é a primeira vez que Daniel se encontra pessoalmente com a divindade.¹¹ No capítulo 9 não há qualquer reação física parecida com essas ao se deparar o profeta com o anjo intérprete Gabriel (9:21). No capítulo 8, quando Gabriel se aproxima, simplesmente fica assombrado e cai com o rosto em terra (8:16); nem de perto tem as mesmas reações do capítulo 10. Isso parece indicar, adicionalmente, que o homem vestido de linho não é nem Gabriel nem outro anjo ou ser celestial, e sim um ser divino.

Com quem Daniel fala?

וְהִנֵּה יָד נֹגְעָה בִּי וְתַנְיַעַנִי עַל-בְּרַכְי וְכַפּוֹת יָדַי

10. Então uma mão tocou em mim e me sacudindo me pôs sobre meus joelhos e as palmas das minhas mãos.

¹¹ É verdade que em Daniel 7, o profeta vê o “ancião de dias” e “um como o filho do homem”. Porém, como ele mesmo descreve isso ocorre num sonho em “visões de sua cabeça”. Por outro lado, em Daniel 10 a visão é mais pessoal e ele a tem acordado. Embora os homens que estavam com ele “nada viram” (v.7), eles perceberam a presença divina e saíram aterrorizados. Tal terror também sobreveio aos que estavam com Paulo na estrada de Damasco, por exemplo.

Para formar o cenário da última profecia de Daniel, outra questão a ser levantada é quem participa dos diálogos do capítulo 10. A maioria dos comentaristas que interpretam o homem vestido de linho dos versos 4-6 como sendo um anjo, admitem que o mesmo personagem que lhe aparece nesses versos é quem se dirige a Daniel e conversa com ele ao longo da narrativa. Entretanto, como se percebeu anteriormente, com base na descrição que é feita e na reação de Daniel e os que estavam com ele, dificilmente o homem vestido de linho não deve ser outro senão um ser divino, a glória de Javé, o anjo do Senhor ou o Cristo pré-encarnado (os títulos são diferentes, mas se tratam do mesmo ser).

Contudo, se o Cristo pré-encarnado aparece a Daniel nos versos 4-6, o mesmo personagem não pode ser o sujeito das ações verbais do verso 10 em diante. Pois o personagem que fala a Daniel durante o restante do capítulo precisa da ajuda de Miguel, cuja identidade será discutida na próxima seção, no embate com o príncipe do reino da Pérsia (10:13). Ademais, se o sentido do participio קָיָהֵם denota fortaleza e ânimo, no verso 21 há mais uma afirmação da dependência deste personagem de Miguel para lutar tanto contra o príncipe da Pérsia quanto contra o da Grécia (ver 10:20): “e não há ninguém que me firme contra eles a não ser Miguel.”¹²

Nesse caso, o ser que aparece a Daniel vestido de linho não é o mesmo que tece o diálogo no restante do capítulo, e nem mesmo é o revelador de 11-12, visto que o mesmo personagem que começa a interagir com Daniel em 10:11 é quem fala com ele até o final do capítulo 12. Mesmo quando o homem de linho explicitamente fala no fim da visão (12:7), ele não se dirige a Daniel, mas a um ser que estava presente também na cena.¹³

¹² Mesmo que a tradução da ARA esteja correta: “não há ninguém que esteja do meu lado contra aqueles”, a ideia de dependência continua já que o significado básico da raiz verbal קָיָה denota fortalecer, animar, tornar forte, ser corajoso. Assim, o sentido é estar ao lado para fortalecer.

¹³ A leitura de Daniel 12:4-7 implica na presença de pelo menos cinco personagens distintos na cena da última visão: o homem vestido de linho sobre as águas do rio, dois outros seres à beira das margens do rio, Daniel e o ser que conversa com ele desde 10:11. Daniel 12:4-9: “Tu, porém, Daniel, encerra as palavras e sela o livro, até ao tempo do fim; muitos o esquadrinharão, e o saber se multiplicará. Então, eu, Daniel, olhei, e eis que estavam em pé outros dois, um, de um lado do rio, o outro, do outro lado. Um deles disse ao homem vestido de linho, que estava sobre as águas do rio: Quando se cumprirão estas maravilhas? Ouvi o homem vestido de linho, que estava sobre as águas do rio, quando levantou a mão direita e a esquerda ao céu e jurou, por aquele que vive eternamente, que isso seria depois de um tempo, dois tempos e metade de um tempo. E, quando se acabar a destruição do poder do povo santo, estas coisas todas se cumprirão. Eu ouvi, porém não entendi; então, eu disse: meu senhor, qual será o fim destas coisas? Ele respondeu: Vai, Daniel, porque estas palavras estão encerradas e seladas até ao tempo do fim.”

De fato, uma leitura apressada do texto pode deixar a impressão de que o ser que Daniel vê nos versos 4-6 também é quem fala com ele a partir do verso 11 em diante. É verdade que o texto não deixa muito evidente a mudança de personagem, porém os versos 9 e 10 oferecem indícios dela. Que o profeta ouviu a voz do homem de linho fica claro, quando afirma que sua voz era como o barulho de uma multidão (10:6). Isso é confirmado no verso 9, quando afirma novamente “ouvi a voz das palavras dele” (10:9). Porém, a segunda parte da cláusula é introduzida pelo infinitivo construto וְכִשְׁמַעַתְּ prefixado pela preposição כִּי que introduz uma oração circunstancial que pode ser traduzida como: “quando ouvi” ou “à medida que ouvia”. Em seguida ele continua: “um sono repentino caiu sobre mim e minha face arriou sobre a terra” (10:9). Então, fica claro que Daniel não teve condições físicas de continuar ouvindo a voz. Ademais, a descrição de Daniel parece indicar que ele não conseguiu discernir o que a voz dizia, já que a “voz era como o barulho de uma multidão” (10:6).

É assim que no verso 10 o personagem que acompanhará Daniel no diálogo até o fim da visão entra em cena: “então uma mão tocou em mim e me sacudindo me pôs sobre meus joelhos e as palmas das minhas mãos”. Dessa forma, o sujeito do verso 11 é o mesmo que toca Daniel, o reanima e conversa com ele a partir do verso 10. O homem vestido de linho irá ser mencionado novamente apenas no fim da visão (12:5-7).

Além do contexto do capítulo 10 como destacado acima, do ponto de vista funcional a gramática pode apoiar essa proposição¹⁴. A partir da segunda cláusula do verso 4 há uma sequência uniforme de orações introduzidas por verbos na primeira pessoa comum do singular acompanhados ou não do pronome independente: “eu estava” (וְאָנִי הָיִיתִי) (v. 4b), “eu levantei os meus olhos e vi” / וְאָרָא וְאָשָׂא (v. 5), “vi” / וְרָאִיתִי (v. 7), “eu fiquei sozinho e vi a visão” / וְאָנִי נִשְׁאַרְתִּי לְבַדִּי (v. 8), “eu ouvi” / וְאָשְׁמַעַתְּ / “eu estive dormindo” / וְאָנִי הָיִיתִי נֹרְדָם (lit. v. 9). Porém, no verso 10 há uma quebra nessa sequência; a cláusula é introduzida pela preposição וְהִנֵּה e o verbo נִגְעָה está na terceira pessoa do feminino singular, cujo sujeito (יָד) está focalizado antecedendo o verbo (“uma mão tocou em mim” / וְהִנֵּה יָד נֹגְעָה בִּי). Dessa forma, o verso 10 parece introduzir uma notável mudança na narrativa. Na continuação da perícopie, a maioria dos verbos ou está na terceira pessoa do masculino singular ou na primeira pessoal comum singular, mas não tendo Daniel como sujeito. Assim, a própria estrutura da narrativa oferece indício para uma mudança. O contexto parece favorecer que tal mudança se trata do personagem que Daniel vê para o personagem que o toca para acordá-lo.

¹⁴ Sobre a metodologia da Gramática Funcional da Língua Hebraica, ver Burth (1995, p. 77-112).

Adicionalmente quando os capítulos 9 e 10 são comparados, se percebe que as ações de Gabriel são praticamente as mesmas em ambos. O mesmo se dá quando essas ações são comparadas com as dos capítulos 7 e 8.

Tendo em vista o esclarecimento sobre os personagens, que de alguma forma interagem pessoalmente com Daniel, o caminho está aberto para a última parte destas reflexões, a saber, o conteúdo do diálogo (o que Daniel ouve?). Nessa parte, o anjo intérprete abre a cortina para mostrar personagens invisíveis a Daniel, mas que diretamente agem em favor ou contra o profeta e seu povo.

O que Daniel ouve?

וַיֹּאמֶר אֵלַי דְּנִיָּאל אִישׁ־חַמְדוֹת הָבּוּ בַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹבֵר אֵלֶיךָ וְעַמֵּד עַל־עַמְדָּךָ כִּי עָתָה שְׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ וּבְדַבְּרוֹ עִמִּי אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה עֲמַדְתִּי מִרְעִיד:

וַיֹּאמֶר אֵלַי אֶל־תִּירָא דְנִיָּאל כִּי אֲנִי־הַיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֲשֶׁר נָתַתְּ אֶת־לֶבְךָ לְהִבּוֹן וְלִהְתַּעֲזוֹת לִפְנֵי אֱלֹהֶיךָ נִשְׁמְעוּ דְבָרֶיךָ וְאֲנִי־בָאתִי בַדְּבָרֶיךָ:

וְשׂוֹר אֲמַלְכוֹת פָּרַס עֲמַד לְגַדְדֵי עֲשָׂרִים וְאַחַד יוֹם וְהִנֵּה מִיכָאֵל אֶחָד הַשָּׂרִים הָרִאשׁוֹנִים בָּא לְעֹרְכֵנִי וְאֲנִי נֹתַרְתִּי שָׁם אֲצֵל מַלְכֵי פָּרַס:

וּבָאתִי לְהִבְיַנֵּךְ אֶת אֲשֶׁר־יִקְרָה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים כִּי־עוֹד חִזּוֹן לְיָמִים:

57

11. E disse-me: Daniel, homem valioso, atenta para as palavras que te falo e põe-te em pé no teu lugar, pois agora sou enviado a ti. E enquanto ele falava esta palavra fiquei em pé tremendo.

12. Disse ainda para mim: não temas Daniel, pois desde o primeiro dia que aplicaste o teu coração para entender e humilhar-te diante do teu Deus foram ouvidas as tuas palavras; e eu vim por causa de tuas palavras.

13. Mas o príncipe do reino da Pérsia permaneceu diante de mim vinte e um dias, até que Miguel, o primeiro dos primeiros príncipes, veio para me ajudar, e eu fui deixado ali próximo aos reis da Pérsia.

14. Mas vim para fazer-te entender o que ocorrerá a teu povo no fim dos dias, pois a visão diz respeito a dias distantes.

21. Antes declararei para ti o que está escrito no livro da verdade; e não há ninguém que me firme contra eles a não ser Miguel.

11:1 No primeiro ano de Dario, o medo, permaneci diante dele para seu próprio ânimo e fortaleza.

2a. Agora te declararei a verdade.

Após a saudação inicial, que marca a apreciação e o caráter distinto do profeta exilado (v. 11), o anjo conforta Daniel, declarando que desde o primeiro dia que ele tinha estado a orar já houve disposição celestial em lhe responder (v. 12). Como já mencionado antes, o que Daniel procurava entender (v. 12) era a situação de seu povo na perspectiva da oposição contra a reconstrução do templo. A seguir, o anjo faz a importante declaração: “eu vim por causa das tuas palavras” (v. 12). A implicação disso para o objetivo desta reflexão é óbvia: o conteúdo da última visão do livro deve estar relacionado com os conflitos que envolvem o povo de Deus e a relação de oposição dos inimigos de Deus e seus filhos com o templo terrestre e celestial. Essa parece ser uma boa chave hermenêutica para a leitura dos capítulos 11 e 12, principalmente porque é extraída do próprio contexto que antecede a visão e porque respeita o padrão dialógico presente nessa última profecia de Daniel. Essa chave hermenêutica é reiterada no claro anúncio do anjo: “Mas vim para fazer-te entender o que ocorrerá a teu povo” (v. 14).

Outro importante elemento fornecido pelo anjo está no final do mesmo verso: “[...] no fim dos dias, pois a visão diz respeito a dias distantes”. Além de identificar o povo de Deus no passado (“o teu povo nos últimos dias”) com seu povo no presente e no futuro, a implicação é que a visão ultrapassaria, em muito, os dias do próprio profeta. Qualquer interpretação dos capítulos finais de Daniel deve levar em conta essa afirmação.

58

O verso 13 é uma incrível janela aberta para o mundo espiritual quase sempre invisível aos olhos humanos. Muito tem se discutido sobre a natureza dos seres envolvidos aqui e outras questões envolvendo este verso¹⁵. Não há muito espaço para essa discussão, mas algumas considerações são essenciais. A primeira é quanto à identidade do “príncipe do reino da Pérsia”. Embora haja vozes discordantes, é verdade que a maioria dos intérpretes judaicos e cristãos reconhecem a natureza sobrenatural do “príncipe do reino da Pérsia” (KEIL; DELITZSCH, 2000, p. 770).¹⁶ Maxwell oferece bons argumentos para a identi-

¹⁵ Por exemplo, o significado da frase “eu fui deixado ali próximo aos reis da Pérsia” é de difícil interpretação. Qual é o sentido do verbo *הִשְׁתַּחֲוֶה* nesse contexto,? Se, de fato, significa “ser deixado” ou “restar”, que tipo de situação se quer expressar com ele? A quem se refere o plural “reis da Pérsia”? Aparentemente, tais perguntas ainda não possuem respostas satisfatórias ou definitivas.

¹⁶ Entre as vozes discordantes estão Calvino e a maioria dos reformadores protestantes (KEIL; DELITZSCH, 2000, p. 770) que reconhecem o “príncipe do reino da Pérsia” como Ciro ou Cambises, seu filho. Na teologia adventista, Shea (1983, p. 225-250) está entre os que oferecem os argumentos mais plausíveis para a identificação do príncipe da Pérsia como Cambises. No entanto, devido ao peso dos argumentos citados acima, se rejeita tal posição de Shea neste ponto em particular.

ficção desse ser como participante das hostes infernais de Satanás, que se opõe a Gabriel: 1) para Ciro havia outros títulos (grande rei, rei de Babilônia, rei das nações); 2) há contraponto com Miguel “nosso príncipe” e “grande príncipe, o defensor de teu povo. 3) por três vezes Cristo identificou a Satanás como “príncipe” (Jo 12:31; 14:30; 16:11) (MAXWELL, 2002, p. 289). Além desses, outros argumentos podem ser mencionados: 4) a frequência com que a palavra príncipe é usada em Daniel em referência a seres sobrenaturais (Dn 8:11, 25; 10: 21; 12:1) (NICHOL, 1978); 5) os demais seres envolvidos no verso 13 são sobrenaturais, a saber, Gabriel, Miguel; 6) se príncipe aqui equivale ao governante terreno, o mesmo deve ser aplicado ao “príncipe da Grécia” no verso 20, o que parece improvável; 7) os governantes terrestres são chamados “reis” no capítulo 11; e, por último, 8) os capítulos 10 e 11 parecem se contrabalancear da seguinte forma: enquanto no capítulo 10 o anjo delinea as batalhas dos “príncipes” nas regiões celestes, no capítulo 11 ele esboça a guerra dos “reis” na terra, que vem a ser mero reflexo da batalha invisível em que o povo de Deus está envolvido. O peso dos argumentos aponta para a ideia de que o “príncipe do reino da Pérsia” é um representante satânico que atrasa a chegada de Gabriel se interpondo em seu caminho, e que somente com a vinda do poderoso Miguel é derrotado.

Além disso, outra questão que precisa ser dirigida é quanto à identidade de Miguel. Nesse ponto, os comentaristas oriundos da teologia adventista, em geral, parecem assumir uma posição singular. Fora desse grupo, a maioria dos intérpretes desse capítulo assume que Miguel é um poderoso anjo, que, assim como o príncipe da Pérsia, é representante de um povo, nesse caso o povo de Israel. Para esses, Miguel estaria acima de Gabriel, o anjo intérprete do profeta, na hierarquia celestial.¹⁷ Porém, o estudo do termo no contexto bíblico mais amplo provavelmente aponta para outra direção.

O termo “Miguel” aparece apenas cinco vezes na Bíblia inteira. A maioria delas ocorre em Daniel (10:13, 21; 12:1), todas na última visão; as demais aparecem em Judas 1:9 (uma vez) e Apocalipse 12:7 (uma vez). Como se vê, todas em textos apocalípticos e no contexto de confronto direto com as hostes malignas. A partir das ocorrências neotestamentárias, onde Miguel aparece em confronto direto com Satanás, é possível inferir que de alguma forma ele mesmo estaria envolvido no embate do verso 13.

Quanto à identidade de Miguel, algumas observações seguem. Judas atribui a Miguel o título de “arcanjo” (ἀρχάγγελος), ou seja, o “primeiro anjo”

¹⁷ Por exemplo: Bauckham (1983, p. 47, 48); Berkhof (1990, p. 170); Blum (1981, p. 391); Champlin (2002, p. 326).

ou “anjo principal”.¹⁸ A única outra ocorrência bíblica de “arcanjo” acontece em 1 Tessalonicenses 4:16, onde os mortos ressuscitam “à voz do arcanjo”. É interessante notar que o apóstolo João já havia afirmado em seu evangelho “porque vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz; e os que fizeram o bem sairão para a ressurreição da vida; e os que fizeram o mal para a ressurreição da condenação” (Jo 5:28). A partir da leitura desses versos a implicação é evidente: Miguel, o arcanjo, é Jesus Cristo, cuja voz ressuscita os mortos na *parousia*. A atividade de Miguel no AT já fica clara na passagem de Judas 1:9. Ali Miguel, o arcanjo contende com o diabo “a respeito do corpo de Moisés”, também num contexto de ressurreição.

A identidade de Miguel no AT parece se coadunar com aquela apresentada no NT. Primeiramente, em Daniel 10:13, Miguel é chamado de “o primeiro dos primeiros príncipes” ou o “príncipe principal” (אֲחֵד הַשָּׂרִים) (רִאשֹׁנִים)¹⁹; um título que muito bem equivale a “arcanjo”, empregado por Judas em relação a Miguel no NT. Em segundo lugar, Daniel 10: 21 atribui a Miguel a designação de “vosso príncipe”. Evidentemente que o sufixo pronominal “vosso” (שָׂרְכָם) se refere ao povo de Daniel, ou seja, os filhos de Israel. Em Josué 5 há a instrutiva aparição de um ser que se denomina “príncipe do exército do Senhor” (Js 5:14). A divindade desse ser fica implícita nas ações de Josué, que “se prostrou com o rosto em terra e o adorou” (Js 5:14), e na ordem do homem “descalça os sapatos de teus pés, porque o lugar em que estás é santo” (Js 5:15), a mesma ordem dada a Moisés diante da sarça ardente quando ele se encontra com o “Eu Sou o que Sou” (ver Êx 3). Parece óbvio que a natureza divina de Miguel como príncipe de Israel mais uma vez é confirmada aqui. Em terceiro lugar, no fim da profecia do capítulo 11 “Miguel, o grande príncipe que protege os filhos de teu povo” se levanta para livrar o povo de Deus (Dn 12:1-4). A mesma imagística do livramento do povo de Deus aparece em Salmos 37:4 quando o salmista afirma: “O anjo do SENHOR acampa-se ao redor dos que o temem, e os livra”. Se o anjo do Senhor nessa passagem se refere ao personagem divino que aparece várias vezes em conexão com o Israel no AT, se tem aqui mais uma indicação que Miguel é Jesus. Adicionalmente, Doukhan (2000, p.

60

¹⁸ Sobre arcanjo ver: Bromiley (2002, p. 347); Freedman *et al* (2000, p. 95); Elwell; Beitzel (1988, p. 160); Nichol (1957).

¹⁹ Não “um dos primeiros príncipes” como na ARA e outras versões. “A palavra *ahad* também pode significar primeiro (Gn 1:5; Ex 40:2; Lv 23:24; Dt 1:3; 1Re 16:23; 2Cr 29:17; E1:1; 3:6; 7:9; 10:16,17; Ez 26:1; 29:17; 31:1 etc). *Ahad* é usado para evitar a redundância *rishon harishonim*. Assim, a expressão é equivalente a “príncipe dos príncipes” (Dn 8:25) (DOUKHAN, 2000, p.163).

164) salienta que “a tradição rabínica²⁰ considerava Miguel como o esperado *mashiach* e o sumo sacerdote que oficia na Sião celestial”.

Tendo em vista o quadro acima pode se afirmar que Miguel e Cristo são títulos diferentes para a mesma pessoa. Assim, o anjo do Senhor ou príncipe do exército do Senhor é Cristo acompanhando de perto seu povo no passado. Ele é o ser que batalhou por Israel contra seus inimigos. Sua presença muitas vezes se tornou visível e se materializou nas pungentes vitórias de Israel contra as nações que o ameaçavam. Similarmente, Miguel é Cristo que acompanha seu povo até o final, quando se levantará definitivamente para livrar seus filhos de todas as épocas. Ele é o ser que trava ainda hoje as batalhas invisíveis contra o arquiinimigo dos filhos de Deus. Sua presença se materializará no tempo do fim quando voltar em glória para resgatar seus filhos (ver Mt 13:26; 25:31). Por consequência, Miguel e o homem vestido de linho são a mesma pessoa; são imagens daquele que luta e intercede em favor de seu povo em todos os tempos.

Depois de fortalecer e animar Daniel novamente (v. 19), Gabriel faz suas últimas declarações antes de iniciar a revelação do capítulo 11. A afirmação de que o anjo voltaria para continuar a luta contra o príncipe da Pérsia mostra que o embate do verso 13 envolvia mais do que o impedimento de responder a oração de Daniel. A batalha envolvia o próprio futuro do povo de Daniel incluindo o futuro do santuário que estava ameaçado pelas circunstâncias que o rodeavam. Esse pensamento parece ser confirmado pela menção da vinda do príncipe da Grécia e a impressão de que o combate continuaria, mesmo que com personagens diferentes.

61

Contudo, o significado da frase “saindo eu, virá o príncipe da Grécia” é enigmático. Lange *et al.* (2008, p. 228) destaca que “o ‘saindo’ nessa passagem, como frequentemente em incidentes bélicos, certamente denota um ‘sair’ para a batalha em vez de uma mera partida de uma localidade”²¹. Essa pode ser uma boa possibilidade de interpretação. Se esse for o caso, a paráfrase de Keil e Delitzsch (2002, p.774) pode ser muito instrutiva:

Agora voltarei para retomar e continuar a guerra com o príncipe da Pérsia, para manter a posição obtida (v. 13) junta aos reis da Pérsia; mas quando (enquanto) eu sair para a guerra, i.e., enquanto eu continuar este conflito, eis, que o príncipe da Grécia virá, então haverá um novo conflito.

²⁰ Talmud Babilônico — Zabahirim, 62a; Menahot 110a; Midrash rabbah de Ex 18:5; midrash on the Psalms, 134 seção 1; Pesikta Rabbati, Piská, 44 seção 10 (DOUKHAN, 2000, p.164).

²¹ Por exemplo Josué 14:11; 1 Reis 2:7; 1 Samuel 8:20; Isaías 42:12; Ezequiel 14:10.

O último verso do capítulo (v. 21) marca o caráter de “palavra” da visão final do livro. Antes de retomar o conflito, o anjo revelaria ao profeta a mais detalhada descrição apocalíptica encontrada na Bíblia, que envolveria acontecimentos que iam dos dias do profeta até o fim do grande conflito com o erguimento de Miguel. Tal revelação, segundo o anjo, estava de acordo com “o que está escrito no livro da verdade” (v. 21). Vale lembrar que tentar definir a natureza ou identidade deste livro é muito difícil. Walvoord e Zuck (1985, p. 1367) conjecturam que o livro é “o registro da verdade de Deus em geral, do qual a Bíblia é uma expressão”.

A segunda parte do verso (v. 21b) enfatiza o envolvimento de Miguel, que não se restringe ao episódio do verso 13. Aliás, seu engajamento vai até o fim quando se levanta para livrar definitivamente seu povo (12:1). O referente do plural “contra eles” é incerto, mas pode reportar-se ao “príncipe da Pérsia” e ao “príncipe da Grécia” que seriam os antecedentes mais próximos (v. 20). A cláusula restritiva “não há ninguém [...] a não ser Miguel” marca o intenso envolvimento de Miguel nos negócios de Israel e seu poder elevado como fator determinante nas batalhas que Gabriel estava envolvido.

Implicações para compreensão de Daniel 11 e 12

62

Dessa forma, o estudo do capítulo 10 de Daniel está longe de ser esgotado. Várias questões precisam ser mais adequadamente esclarecidas. Mesmo assim, sua mensagem é clara e seu estudo provê um *background* importante para a compreensão dos capítulos 11 e 12. De fato, do ponto de vista dessa reflexão, o presente capítulo fornece as chaves hermenêuticas para a interpretação da última profecia de Daniel. Algumas dessas chaves são brevemente descritas a seguir. A partir dessas, se considerará de que forma a compreensão do capítulo 10 pode afetar a interpretação da profecia dos capítulos 11 e 12.

Em primeiro lugar, a última profecia de Daniel é uma revelação mais em termos de “palavra” do que de “visão”. Diferentemente das grandes profecias de 2, 7 e 8, que transmitem sua mensagem através de sonhos e visões, a última profecia se trata de uma “palavra revelada a Daniel” (Dn 10). É verdade que o capítulo 10 começa com uma visão, porém tal visão não é a mensagem em si a ser transmitida, apenas o ponto de partida para a “palavra” que será revelada ao profeta. Por isso, os capítulos 11 e 12 são singulares dentro da profecia apocalíptica em geral. Em termos de conteúdo, sem dúvida seguem o padrão apocalíptico;

pois seu enfoque histórico é universal, salientando principalmente o tempo do fim, a natureza do cumprimento é determinista, sua escatologia vem de fora da história e sua revelação se estende dos tempos do profeta até o fim do tempo. Porém, em termos de transmissão segue mais a profecia geral ou clássica; pois, a base é a “palavra” que Daniel ouve em vez da visão que vê, e o simbolismo em vez de difuso e complexo é limitado com imagens reais.²² Em outras palavras, há metáforas em vez símbolos (como animais, chifres, etc). Qualquer abordagem aos capítulos 11 e 12 deve levar em consideração esta diferença.

Em segundo lugar, enquanto no capítulo 9 Daniel se retira para orar sobre o fim dos setenta anos e o retorno de seu povo para Jerusalém, no capítulo 10 o anjo encontra Daniel em um retiro de oração e jejum no contexto de atraso das obras de reconstrução do templo. Por isso, a última profecia de Daniel parte de Israel como povo de Deus e o templo como lugar em que Deus espera habitar no meio do povo. Assim, tanto “povo de Deus” quanto “templo” são duas chaves hermenêuticas importantes para se abordar os capítulos 11 e 12. Tais capítulos devem tratar do futuro do povo de Deus em todos os tempos e da relação deste com seus opositores, já que estes tópicos estão em jogo no ambiente em que a visão ocorre. A oposição nos tempos de Daniel estava se materializando no intuito dos oponentes de impedir a obra de reconstrução do templo. Parece que tal oposição contra o templo não cessaria, pelo contrário, alcançaria seu clímax na tentativa de interferir até mesmo no templo celestial quando: “dele sairão forças que profanarão o santuário, a fortaleza nossa, e tirarão o sacrifício diário, estabelecendo a abominação desoladora” (Dn 11:31). Porém, de alguma maneira Daniel deve ter entendido que tanto o futuro do templo, quanto do povo de Deus estavam garantidos porque no fim, quando se levantar “Miguel, o grande príncipe, o defensor dos filhos de teu povo [...] será salvo o teu povo, todo aquele que for achado inscrito no livro” (Dn 12:1).

63

Em terceiro lugar, outra importante chave hermenêutica fornecida pelo capítulo 10 está relacionada ao tempo de cumprimento total da profecia. O verso 14 traz a abrangência das predições que seriam feitas pelo anjo. Nele o anjo afirma ter vindo para fazer Daniel entender “o que ocorrerá a teu povo no fim dos dias, pois a visão diz respeito a dias distantes”. Qualquer interpretação que não leve em conta isso estará fadada ao erro. No capítulo 12, isto será declarado com mais ênfase, quando afirma que as próprias palavras do livro estariam “fechadas” até o tempo do fim (12:4,7).

²² Para as características da profecia geral (clássica) e apocalíptica ver Davidson (2007, p. 184, 185).

Por fim, uma interessante chave hermenêutica está na percepção de que o capítulo 10 e 11/12 são dois lados de uma mesma moeda. Enquanto o capítulo 10 trata da guerra entre os príncipes ao retirar o véu que separa os dois mundos, o terrestre do celestial, o capítulo 11 trata da guerra entre os reis, do erguimento e queda de governantes terrestres, do surgimento e desaparecimento de impérios. De fato, os dois capítulos tratam da *צָבָא גְדוֹלָה* (grande guerra). Não parece ser acaso o fato de o profeta escolher tal termo para resumir a parte final de seu livro. Assim, o quadro que emerge da leitura conjunta dos capítulos finais de Daniel é que o aparente conflito que o profeta estava presenciando e que seu povo experimentaria até o fim dos tempos não era o único. Havia um conflito invisível acontecendo e o céu não estaria alheio. Pelo contrário, o céu estava inteiramente envolvido. A guerra entre os príncipes no capítulo 10, embora invisível, era tão real quanto a guerra entre os reis no capítulo 11. Na verdade, ambas estavam totalmente interligadas. Por isso, a chave hermenêutica do “grande conflito” é essencial para a interpretação da profecia final de Daniel. Sem ela as distorções são certas. E, nesse aspecto, a teologia adventista está em vantagem no horizonte escatológico contemporâneo, no que diz respeito não apenas à interpretação dos capítulos 11 e 12, mas do livro como um todo²³.

Considerações finais

A última profecia de Daniel é uma das mais importantes de toda a Bíblia. No entanto, a escatologia contemporânea adventista não a tem explorado como deveria. É verdade que há razões históricas para isso. Além do mais, ela possui dificuldades especialmente peculiares. Entretanto, este artigo também teve como objetivo despertar a atenção do leitor não só acerca da possibilidade, mas para a importância de se compreender essa parte do livro.

Para tanto, essa reflexão se voltou para as “margens do grande rio” a fim de entender o contexto que antecedeu a visão dos capítulos 11 e 12, visando a esclarecer o ambiente e as circunstâncias em que o profeta recebe a revelação. Ademais, procurou elucidar o padrão dialógico da narrativa através da comparação com o capítulo 9 e da revisão das principais questões do capítulo 10.

Como se viu, a época era de grande tensão para o povo de Daniel, havia oposição contra a reconstrução do templo. Preocupado, Daniel se retira e

²³ Richard Davidson (2000, p. 102-119) proporciona uma instrutiva discussão onde apresenta o grande conflito como uma metanarrativa cósmica.

durante vinte e um dias jejua e ora, chegando a se abster de certos alimentos, mesmo da Páscoa. No fim do período, Cristo, em suas vestes sacerdotais, sai do santuário celestial e aparece a Daniel. Perturbado com a visão, o profeta desfalece até que aparece o familiar anjo intérprete Gabriel, que lhe revela o motivo da demora. Porém, mais do que isso, abre a cortina que separa o mundo espiritual do terrestre, mostrando que os dois estão intrinsecamente relacionados. Segundo o próprio anjo, ele tinha vindo para fazer Daniel entender o que aconteceria com seu povo até o fim dos tempos. A oposição continuaria, reinos sucederiam um ao outro, pessoas de levantariam contra o templo, até mesmo o celestial; contudo, no fim, Miguel se levantaria para livrar definitivamente seu povo.

Assim, o capítulo 10 provê as chaves hermenêuticas adequadas para a interpretação desafiadora do capítulo 11. Daí que a sua importância não pode ser exagerada. De fato, dentro do campo de estudo escatológico contemporâneo, a teologia adventista está melhor preparada para abordar o capítulo 11, não só por causa do interesse histórico pelo livro, mas principalmente por sua compreensão singular da *גְּדוּלַת מְלָכִים*, ou seja, da “grande guerra”, a saber, o grande conflito. 

Referências

65

BALDWIN, J. R. **Daniel**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BAUCKHAM, R. J. **Word biblical commentary**: Jude, II Peter. Waco: Word Books, 1983. v. 50.

BERKHOF, L. **Teologia sistemática**. Campinas: Luz para o Caminho, 1990.

BLUM, E. A. **The expositor's Bible commentary**: Jude. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

BROMILEY, G. W. **The international Standard Bible encyclopedia revised**. Eerdmans, 2002.

BURTH, R. Functional grammar, hebrew and aramaic: an integrated textlinguistic approach to syntax. In: BODINE, W. **Discourse analysis of biblical literature**: what it is and what it offers. Michigan: Scholars Press, 1995.

CARSON, D. A. **New Bible commentary**. Leicester: Downers Grove; Inter-Varsity Press, 1994.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado**: versículo por versículo. São Paulo: Hagnos, 2002.

DAVIDSON, R. Interpretando a profecia do Antigo Testamento. In: REID, G. (Org.). **Compreendendo as escrituras**. Unaspres: São Paulo, 2007.

_____. Metanarrative Cosmic for the Coming Millennium. *Journal of the Adventist Theological Society*. v.11, n.1, p. 102-119, 2000.

DOUKHAN, J. B. **Secrets of Daniel**: wisdom and dreams of a jewish prince in exile. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

ELLIGER, K; RUDOLPH, W. **Biblia hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Alle Rechte Vorbehalten - Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart: [s.n.], 1990.

ELWELL, W. A.; BEITZEL, B. J. **Baker encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids: Baker Book House, 1988.

FREEDMAN, D. N. *et al.* **Eerdmans dictionary of the Bible**. 2000.

66 GOLDINGAY, J. E. **Word biblical commentary**: Daniel. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v.30.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**: Daniel. Peabody: Hendrickson, 2002.

KEOUGH, G. A. **Let Daniel speak**. Hagerstown: Review and Herald, 1986.

LANGE, J. P. *et al.* **A commentary on the Holy Scriptures**: Daniel. Bellingham: Logos Research Systems, 2008.

LEATHERMAN, D. W. Adventist Interpretation of Daniel 10-12: a diagnosis and prescription. *Journal of the Adventist Theological Society*. v.7, n.1, p.120-140, 1996.

LOPES, H. D. **Daniel**: um homem amado no céu. São Paulo: Hagnos, 2005.

MAXWELL, C. M. **Uma nova era segundo as profecias de Daniel**. Tatuf: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

NICHOL, F. D. (Org.). **The Seventh-day Adventist Bible commentary**. Washington: 1957.

SHEA, W. Wrestling with the prince of Persia: a study on Daniel 10. **Andrews University Seminary Studies**. v.1, n.3, p. 225-250, 1983.

_____. A unidade de Daniel. In: HOLBROOK, F. B (Org.). **Estudos sobre Daniel**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009. (Santuário e profecias apocalípticas, 2)

_____. A profecia de Daniel 9:24-27. In: HOLBROOK, F. B (Org.). **Setenta semanas, Levíticos e a natureza da profecia**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2010. (Santuário e profecias apocalípticas, 3).

_____. The search for Darius the Mede (Concluded), or, the time of the answer to Daniel's prayer and the date of the death of Darius the Mede. **Journal of the Adventist Theological Society**. v. 12, n.1, p. 97—105, 2001.

_____. Darius the Mede in his Persian-babylonian setting. **Andrews University Seminary Studies**, v. 29, n.3, p. 235-257, 1991.

WALVOORD, J. F., ZUCK, R. B. **The Bible knowledge commentary: an exposition of the scriptures**. Wheaton: Victor Books, 1985.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

67

Enviado dia 09/05/2012

Aceito dia 20/07/2012





Duas prováveis ocasiões para o êxodo e suas implicações

Two possible occasions for the exodus and its implications

Ozeas C. Moura¹

Resumo / Abstract



Quanto às duas datas para o Êxodo, vê-se que é um assunto de muita importância datá-lo de cerca de 1445 a.C. ou 1250 a.C. A primeira data está de acordo com as informações bíblicas; a segunda, além de estar contra as informações bíblicas, especialmente a de 1 Reis 6:1, é fruto de muita suposição com respeito tanto à história egípcia quanto à israelita. Deve-se aceitar as informações bíblicas quanto ao Êxodo ou acreditar em informações extrabíblicas sobre o assunto?

Palavras-chave: Êxodo; Data; Historicismo; Alta Crítica



As for the two dates for the Exodus, about 1445 BC or 1250 BC, its known that it's a subject of much importance to define which is the most accurate. The first date is lined to the biblical information. The second, besides being against biblical information, especially relate in 1 Kings 6:1, is the result of assumptions including elements of both the Israeli and Egyptian history. Should biblical information about the Exodus be accepted or should we believe in informations of other sources about the subject?

Keyword: Exodus; Date; Historicism; Biblical Criticism

¹ Doutor em Teologia Bíblica, área de Antigo Testamento, e professor de teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: ozeas.moura@unasp.edu.br

Entre os assuntos mais debatidos entre os estudiosos das Escrituras está a data do Êxodo. À primeira vista, pode parecer algo de pouca importância datar o Êxodo no século 15, no tempo de Amenotepe II (1450-1425 a.C.) ou no século 13, no tempo de Ramsés II (1299-1232 a.C.), ou ainda durante o reinado de Merneptá (1232-1198 a.C.). Mas tal não é o caso. Datar o Êxodo no século 13 implica em datação incongruente com informações bíblicas para outros eventos, tais como a ocorrência de apenas um Êxodo, os 40 anos de caminhada pelo deserto, os 300 anos para o período dos juízes, os 480 anos desde o Êxodo até o início da construção do Templo, no quarto ano de reinado de Salomão, entre outros. Como se vê, essa datação diferente acaba por negar a veracidade histórica da Bíblia. Iniciemos, portanto, com a análise do Êxodo como tendo ocorrido no século 15.

No tempo de Amenotepe II (1450-1425 a.C.), sendo Tutmósis III (1482-1450 a.C.) o faraó da opressão

70

Essa ocasião é baseada na informação bíblica de 1 Reis 6:1, a qual permite situar o Êxodo por volta de 1447 a.C.: “No ano quatrocentos e oitenta, depois de saírem os filhos de Israel do Egito, Salomão, no ano quarto do seu reinado sobre Israel, no mês de zive (este é o mês segundo), começou a edificar a Casa do Senhor.” Apesar de pequenas variações quanto ao 4º ano de Salomão, pode-se datá-lo de 967/966 a.C (NICHOL, 1976, v. 2, p. 749). Assim, $967+480 = 1447$ a.C.

O *Comentário Bíblico Adventista* (NICHOL, 1976, v. 1, p. 191-192) data o Êxodo em 1445 a.C. Essa diferença de dois anos em relação à contagem “cheia” ($967+480=1447$ a.C.) deve-se ao fato da contagem do ano civil israelita ser de outono a outono (no hemisfério norte), com o primeiro mês sendo Tishri. Assim, pelo ano civil israelita, o segundo mês, Zive, do 4º ano do reinado de Salomão, caiu na primavera de 966 a.C (NICHOL, 1976, v. 2, p. 134-135), quando se iniciou a construção do Templo. Além disso, à data de 966 a.C. são somados 479 anos completos, pois o 480º ano ainda estava no início (2º mês). A menção bíblica que diz “no ano quatrocentos e oitenta” é inclusiva (maneira de contar dos israelitas), pois, na verdade, desde a saída dos israelitas do Egito até o início da construção do Templo haviam se

passado 479 anos e 2 meses. Assim, soma-se 966+479 e chega-se à data de 1445 a.C. Então, pelo apego à precisão dos cálculos na cronologia bíblica, empregamos 1445 a.C. como a provável data do Êxodo.

A data de 1445 a.C.:

1. Concorda com a informação contida em 1 Reis 6:1, de que, desde o Êxodo até ao início da construção do templo salomônico, havia transcorrido um período de 480 anos.

2. Concorda com a informação bíblica de que os israelitas moravam na Palestina já há 300 anos, desde o início da conquista de Canaã (1405 a.C.) até o tempo de Jefté (c.1106 a.C.) (NICHOL, 1976, v. 2, p. 48). Diz o texto bíblico: “Enquanto Israel habitou trezentos anos em Hesbom e nas suas vilas, e em Aroer e nas suas vilas, e em todas as cidades que estão ao longe do Arnom, por que vós, amonitas, não as recuperastes durante esse tempo?” (Jz 11:26). Esses 300 anos se encaixam bem nos 480 anos de 1 Reis 6:1, com o Êxodo por volta de 1445 a.C., e não em 1250 a.C. Aceitar 1250 a.C. para o Êxodo limita o período dos juizes a apenas uns 150 anos (UNGER, 2002, p. 72). Porém, de acordo a cronologia bíblica, o período total dos juizes foi de aproximadamente 350 anos, de 1405-1050 a.C. (Saul começou a reinar por volta de 1050 a.C.).

3. Concorda com dados arqueológicos como a Estela de Merneptá (1232-1198 a.C.), na qual esse faraó menciona uma invasão à Palestina, no 5º ano de seu reinado (HARRISON, 2005, p. 172), citando Israel como uma das nações atacadas e vencidas: “Israel está desolado, Ele não tem descendência” (BOADT, 1984, p. 174). Ora, se os israelitas saíram do Egito em c. de 1250 a.C., no tempo de Ramsés II (1299-1232 a.C.), ou no tempo de seu filho Merneptá (1232-1198 a.C.), não haveria tempo nem para os 40 anos de caminhada pelo deserto, nem para o povo de Israel já haver se estabelecido firmemente na Palestina e se tornado forte, a ponto de poder se opor ao faraó Merneptá e ser derrotado por ele.

4. Concorda com a invasão dos Habiru (provavelmente hebreus, sob o comando de Josué)², mencionados pelo governador de Jerusalém, Habi-di-Heba, nas Cartas de Amarna (1400-1360 a.C.) (HARRISON, 2005, p. 122) ao faraó Akenaton (1375-1366 a.C.). Esse governador pedia ao faraó

² Textos cuneiformes se referem aos Habiru, provavelmente os Apiru ou Aperu dos escritos egípcios. Eram geralmente nômades, de origem semita (ou não). Pela razão do nome Habiru ser quase equivalente foneticamente a Hebreu, pode-se identificar Abraão e seus descendentes como Habiru, sendo o caso dos israelitas que invadiram a Palestina no tempo de Josué (ver HARRISON, 2005, p. 63, 64).

que enviasse, com urgência, os arqueiros. Se isso não ocorresse, os Habiru tomariam tudo (UNGER, 2002, p. 74).

Os *Habiru* saqueiam todas as terras do rei.
Se os arqueiros estiverem aqui este ano,
Então as terras do rei, meu senhor, serão poupadas;
Mas se os arqueiros não estiverem aqui,
Então as terras do rei, meu senhor, estão perdidas.

5. Concorda com dados históricos sobre a rainha Hatshepsut (1504-1482 a.C.), provável mãe adotiva de Moisés (NICHOL, 1976, v. 1, p. 505), que não tinha filhos do sexo masculino. Daí sua tentativa de adotar Moisés como filho.

6. Concorda com a morte dos primogênitos dos egípcios, incluindo a do filho do faraó (Êx 12:29) e a ascensão ao trono de Tutmósis IV (1425-1412 a.C.), que não era o filho primogênito do faraó do tempo do Êxodo, Amenotepe II (1450-1425 a.C.). O filho primogênito de Amenotepe II deve ter morrido na décima praga. É interessante mencionar o sonho de Tutmósis IV (antes de ser rei). Ele não era o primogênito e, como tal, não era o sucessor legal de seu pai (Amenotepe II). Certa ocasião sonhou que, após retirar a areia que estava sobre os pés da Esfinge, esta, por gratidão, teria dito que um dia ele seria rei (NICHOL, 1976, v. 1, p. 554-555). Assim, com a morte do irmão primogênito, ele reinou com o nome de Tutmósis IV.

7. Concorda com o período dos 40 anos de peregrinação pelo deserto até a chegada em Canaã (Êx 16:35; Js 5:6 etc.).

8. Concorda que houve apenas um Êxodo, esse havido no tempo de Moisés, sendo Josué seu ajudante. Os defensores de 1250 a.C. como data para o Êxodo falam em dois Êxodos, um no tempo de Josué (15^o séc.) e outro no tempo da 19^a dinastia, quando Moisés teria liderado a invasão da Palestina pelos hebreus (NICHOL, 1976, v. I, p. 505). Dessa forma, acabam por colocar Josué uns dois séculos antes de Moisés.

9. Concorda que todas as tribos israelitas migraram para o Egito (como a Bíblia menciona em Gênesis 46:1-27 e Êxodo 1:1-5). Os defensores da data de 1250 a.C. (para harmonizar a história dos israelitas com os dados da Estela de Merneptá) falam que nem todas as tribos israelitas migraram para o Egito (NICHOL, 1976, v. 1, p. 505).

10. É compatível com o período de 430 anos, nos quais a semente de Abraão foi afligida (ver Êx 12:40, 41). Tal período teria começado com a aliança feita entre Deus e Abraão (quando este estava com 75 anos, ocasião em que

Deus lhe pediu que saísse de Harã), indo até a saída dos israelitas do cativeiro egípcio em 1445 a.C.. De acordo com essa cronologia, Abraão teria nascido por volta de 1950 a.C (NICHOL, 1976, v. 8, p. 9). Assim, 215 anos foi o período de peregrinação dos patriarcas em Canaã e os outros 215 foram os anos em que os filhos de Israel passaram no Egito (parte deles como escravos). Isaque teria nascido por volta de 1850 a.C., Jacó em c. 1790 a.C., José em c. 1699 a.C. e Moisés em c. 1525 (NICHOL, 1976, v. 1, p. 185-186; v. 8, p. 762).

11. É compatível (apesar da controvérsia sobre o nível de ocupação sedentária na Transjordânia, de 1900-1300 a.C., conforme estudos levados a efeito por Nelson Glueck) com a destruição de Jericó, por volta de 1400 a.C (UNGER, 2002, p. 74-75).

Devido a todas essas informações históricas e arqueológicas, é possível aceitar o Êxodo como tendo ocorrido em 1445 a.C.

Êxodo em 1250 a.C., no tempo de Ramsés II (1299-1232 a.C.), ou durante o reinado de Merneptá (1232-1198 a.C.)

73

Os defensores dessa teoria baseiam-se principalmente em Êxodo 1:11 (menção à cidade-celeiro chamada “Ramessés”, edificada com trabalho escravo israelita). Por isso, deduzem que, se a cidade é chamada de Ramessés é porque teria sido edificada no período desse rei.³

Dadas as razões apresentadas acima, é incongruente e antibíblico situar o Êxodo no tempo de Ramsés II ou no de seu filho Merneptá. Assim, as menções ao nome “Ramessés”, tanto para a cidade edificada com trabalho escravo israelita quanto à terra onde moravam os israelitas podem ser vistas como atualização ou modernização do nome antigo de um lugar ou cidade (PFEIFFER, 1990, p. 192), feitos por algum copista bíblico (NICHOL, 1976, v. 1, p. 510).

A cidade de Ramessés, mencionada em Êxodo 1:11, é identificada com Tânis, a Zoã bíblica (Nm 13:22). Os hicsos fizeram dela sua capital e a chamavam de Avaris. Muito tempo depois da expulsão deles, o farão Ramsés II aumentou-a, embelezou-a e deu seu próprio nome a ela. Então,

³ Veja, ainda, o aparecimento desse nome em Gn 47:11; Êx 12:37; Nm 33:3, 5, na expressão “terra de Ramessés”

Ramessés é modernização do antigo nome dessa cidade (NICHOL, 1976, v. 1, p. 510). O fato é que Ramsés II era dado a atribuir-se feitos de faraós anteriores. O mesmo processo de atualização ou modernização ocorreu com a “terra de Ramessés”. Dessa forma, encontra-se diversos textos que comprovam que o nome antigo da região onde os israelitas moraram no Egito era “terra de Gósen” (ver Gn 45:10; 46:28; 47:1, 4, 6; Êx 9:26).

Um bom exemplo de atualização ou modernização de um nome é o relato em Gênesis 14:14, onde é dito que Abraão perseguiu reis invasores “até Dã”. Acontece que no tempo de Abraão não havia cidade com esse nome, pois essa seria assim nomeada somente quando os danitas tomaram a cidade de Laís (Jz 18:7, 14, 27, 29) ou Lesém (Js 19:47), outra maneira de gafar esse nome.

A data para o Êxodo em 1250 a.C. (tempo de Ramsés II) ou no reinado de seu filho Merneptá (1232-1198 a.C.):

1. Discorda do texto bíblico (1Rs 6:1), que fala de 480 anos desde a saída dos filhos de Israel do Egito até o início da construção do Templo, no 4º ano do reinado de Salomão.

2. Discorda da informação bíblica (Jz 11:26) sobre um período de 300 anos desde a invasão da Palestina pelos israelitas até o tempo de Jefté, reduzindo esse período à metade.

3. É incongruente com a afirmação contida na Estela de Merneptá, a qual menciona que no 5º ano de seu reinado ele invadiu a Palestina e atacou várias nações, incluindo Israel. Se Israel houvesse deixado o Egito nos dias de seu pai Ramsés II (RENDTORFF, 1991, p. 11) ou em seus dias, e peregrinado 40 anos pelo deserto (conforme Êx 16:35; Js 5:6 etc.), não haveria tempo suficiente para que Israel tivesse se estabelecido como nação a ser atacada e enfrentada por algum faraó.

4. Nega a peregrinação dos israelitas, durante 40 anos, até a chegada deles à Palestina. Discorda da informação bíblica da existência de um único Êxodo, e de que todas as tribos israelitas migraram para o Egito.

Considerações finais

O Êxodo em cerca de 1250 a.C. tornou-se a posição dos teólogos e historiadores da chamada “Alta Crítica”, a qual desmerece o texto bíblico como indigno de confiança histórica em suas afirmações. Para eles, o texto bíblico é mero produto da comunidade na qual seus escritores viveram e suas menções

históricas não são totalmente confiáveis. Depois dessa análise quanto às duas datas para o Êxodo, vê-se que é assunto de muita importância datá-lo de cerca de 1445 a.C. ou de c. 1250 a.C. A primeira data está de acordo com as informações bíblicas; a segunda, além de ser antibíblica, é fruto de muita suposição, tanto quanto à história egípcia quanto à dos israelitas. 

Referências

BOADT, L. **Reading the Old Testament**: na introduction. Mahwah: Paulist Press, 1984.

HARRISON, R. K. **Old Testament times**: a social, political, and cultural context. Grand Rapids: Baker Books, 2005.

NICHOL, F. D. (Ed.). **The Seventh-day adventist bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1976. v. 1.

_____. **The Seventh-day adventist bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1976. v. 2.

_____. **The Seventh-day adventist bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1976. v. 8.

PFEIFFER, C. F. **Old Testament history**. Grand Rapids: Baker Books, 1990.

RENDTORFF, R. **The Old Testament**: an introduction. Philadelphia: Fortress Press, 1991.

UNGER, M. F. **Arqueologia do Velho Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular, 2002.

Enviado dia 18/03/2012

Aceito dia 15/05/2012





Origem e conceito do batismo na Bíblia

The concept and the origin of the biblical baptism

João L. Marcon, José R. Ceribeli, Delmer S. R. Ocáriz¹

Resumo / Abstract



rito do batismo é tido como a cerimônia que insere o prosélito no seio da comunidade cristã. No meio cristão, surgem polêmicas quanto a sua origem, forma e natureza. Assim, este artigo analisa as origens hebraicas desse rito e como sua compreensão desdobrou-se no decorrer da formação do cânon bíblico e também entre os judeus no começo do primeiro século da era cristã. Por último, será feita uma comparação do ensinamento bíblico com aquilo que denominações cristãs têm praticado hoje no que diz respeito à forma e a natureza do batismo.

Palavras-chave: Batismo; Prática batismal; Propósito do batismo



he baptismal rite is considered the ceremony that inserts the proselyte into the christian community. In this environment, there are polemics about its origin, means and nature. Thus, this article seeks to analyse the hebrew origins of the rite and how this comprehension unfolded as the biblical canon was formed and also among the jews in the beginning of the first century of the Christian era. Finally, the biblical teachings will be compared to what has been practiced by the christian denominations concerning to the means and nature of baptism.

Keywords: Baptism; Baptismal practice; Purpose of the baptism

¹ Pós-graduando *latu-sensu* em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: joao.marcon@adventistas.org.br

O batismo é comumente tratado como um rito de iniciação para várias denominações cristãs. Assim, cada uma delas possui diferentes conceitos e práticas oriundas de suas concepções teológicas. Acreditamos que tal variedade de doutrinas se deve à diversidade de compreensões sobre o propósito do batismo.

Partindo-se do pressuposto de que para se obter os resultados desejados é necessário um início correto, o acertado entendimento quanto ao propósito e ao conceito do rito garante um melhor efeito nos resultados. Saber o que o rito significou para aquele que o ordenou, representa maior conhecimento quanto a pessoa de Deus e seu propósito e, portanto, maior eficácia quanto à sua aplicação e resultados esperados. Em resumo, nossa problemática poderia ser assim definida: qual seria a origem do batismo?

O pensamento bíblico sobre batismo

A primeira referência no Novo Testamento ao batismo² diz respeito a João, o Batista. Quando indagado pelos líderes judeus quanto ao rito, João se vê questionado em sua autoridade para batizar, e não pelo rito em si (GOMES, 2009). Logo se percebe que o batismo era algo comumente praticado entre eles, pois ninguém parece se escandalizar pelo fato de João batizar prosélitos e judeus (Mt 3:5,6; Lc 3:10-14) (COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 186). Henry F. Brown (1965, p. 2) comenta: “Entre os judeus, a purificação por lavagem de água era bem conhecida. O sistema levítico de adoração era de diversas abluções” (Lv 9:10).

A prática e o conceito de imersão no Antigo Testamento

A prática da imersão para obter-se a purificação pode ser encontrada no Antigo Testamento, das seguintes formas: no ingresso do novo sacerdote nos serviços do templo (Lv 8:6); no ingresso dos sacerdotes no trabalho diário antes de entrar na tenda da congregação e diante do altar do holocausto para officiar (Ex 30:18); no Dia da Expição, o sumo sacerdote se imergia em água (Lv 16:4,24); no ritual de purificação do leproso (quando o indivíduo curado deveria se banhar em água para ficar limpo - Lv 14:8; ver II Rs

² Do grego *báptisma*: consiste nos processos de imersão, submersão e emersão; o verbo “batizar”, primariamente forma frequentativa de *bapto* (“imersão”), era usado entre os gregos para significar o ato de tingir roupa ou a ação de tirar água imergindo uma vasilha em outra (VINE *et al*, 2002, p. 431). Para melhor esclarecimento das palavras hebraicas e gregas quanto a lavagens de purificação, ver Coenen e Brown (2000, v. 1, p. 180-189).

5:0,14); na purificação de imundícies de fluxos do corpo (Lv 12:4-7; 15:6-8,13,16-21), entre outros. Fazendo referência a isso, o *Dicionário Bíblico Adventista* (HORN, 1995, p. 141, tradução livre) menciona o seguinte:

A cerimônia estava destinada a ensinar quão virulentos e fatais são a impureza espiritual e a rejeição inflexível de todas as formas e graus do pecado, e implicava a provisão que se havia feito para limpar o ser humano de suas culpas.

No episódio do Monte Sinai, antes de receber os Dez Mandamentos e estabelecer o pacto entre Deus e Israel, o povo foi convidado a se consagrar a Deus através da lavagem de suas roupas (Ex 19:10-11) (BROWN, 1965, p. 2). Outra referência sobre ao tema do batismo encontra-se no livro de Salmos, quando Davi, “em seu arrependimento”, dizia “lava-me completamente da minha iniquidade e purifica-me do meu pecado [...]lava-me, e ficarei mais alvo que a neve” (Sl 51:2,7) (BROWN, 1965, p. 2). Não era somente um desejo de purificação, mas também um clamor de mudança de atitude e ação para o que é correto (Sl 51:10-13,17,19).

Tempos depois, numa ampliação do Salmo 51, o profeta Isaías deixa claro que o pecado tem por resultado a contaminação e a decadência espiritual (Is 1:1-15). Dessa forma, é preciso que cada pecador se purifique, isto é, lavar-se e tirar as vestes da injustiça (Is 1:16). O profeta também apresenta que o coração deve ser limpo da corrupção moral ao se aprender a fazer o que é justo (Is 1:16, 17). Ele diz: “ainda que os vossos pecados sejam como a escarlata, eles se tornarão brancos como a neve; ainda que sejam vermelhos como o carmesim, se tornarão como a branca lã” (Is 1:18-19; ver também Jr 4:14) (NICHOL, 1990, v. 4, p. 40). Essa limpeza só é possível com o arrependimento do transgressor (Is 1:27), e ainda mais: o profeta acrescenta que este lavar/purificar será uma obra do Senhor, “quando [...] lavar a imundícia das filhas de Sião e limpar Jerusalém da culpa do sangue do meio dela, com o Espírito de justiça e com o Espírito purificador” (Is 4:4).

O contexto da passagem acima faz menção a dois pontos importantes: o primeiro aspecto se encontra nos versos 2 e 3 que dizem que isso será nos dias do “renovo” (NICHOL, 1990, v. 4, p. 60), do Messias, e como consequência, os remanescentes purificados serão chamado de “santos”, “todos os inscritos em Jerusalém para a vida.” O segundo ponto diz respeito aos versos 5 e 6, que relembram Israel peregrinando no deserto sob a proteção de uma “nuvem de dia e fumaça e resplendor de fogo chamejante de noite.” Tal fato evoca a história do povo hebreu o que ocorreu após YHWH ter libertado

seu povo da escravidão egípcia e fazê-lo passar pelo meio do Mar Vermelho, imergindo Israel para o lavar de suas impurezas.

Todavia, anuncia Isaías que um outro êxodo ocorreria com um remanescente, seguido de uma purificação e da presença e proteção de Deus sobre os seus servos purificados e inscritos para a vida. O lavar tem um sentido de libertação e recomeço, nascimento de uma nação³ (Is 4:2-6).

Os profetas Zacarias e Malaquias reforçam o pensamento de Isaías sobre a relação entre limpeza através do lavar e a pessoa do Messias. No final do capítulo 12, Zacarias trata de uma época em que seria aberto um manancial no qual o povo de Deus na qual lavaria seus pecados. Em Isaías 13:1 há a promessa de que “uma fonte jorrará para os descendentes de Davi e para os habitantes de Jerusalém, para purificá-los do pecado e da impureza” (HENRY, 1995, p. 20). A lamentação pelo pecado é acompanhada pela sua purificação.

Malaquias 3:1-5 diz que o “Anjo de YHWH” seria como “um fogo” de “ou-rives” e a “potassa de um lavadeiro” que lava as imundícies dos filhos de Levi, os sacerdotes e, por extensão, dos “filhos de Jacó.” Gordon Chown (1984, p. 182) apresenta que os profetas veterotestamentários previram sobre este “batismo messiânico” que traria a “purificação nos últimos dias.” Mas antes que essa “expurgação messiânica” “pudessem ser cumpridas [sic]”, haveria um precursor que traria Israel de volta a YHWH e a seus mandamentos (CHOWN, 1984, p. 182).

Desse modo, os rituais de lavar, imergir, purificar com água no Antigo Testamento apresentam o conceito de uma demonstração de limpeza dos pecados e suas consequências, tais como doenças, fluxos, cadáveres etc. Ele deve ser acompanhado de arrependimento e abandono das transgressões dos mandamentos de YHWH, seguido da prática da justiça. Essas lavagens ritualísticas eram símbolos da purificação que o próprio Deus traria para o seu povo.

A prática e o conceito de imersão no judaísmo do início da era cristã

No judaísmo do início do primeiro século da era cristã, dois tipos de imersão eram praticados. O primeiro pedia dos judeus que se fizessem com frequência os rituais de purificação e tinha suas raízes nas práticas bíblicas (BROWN, 1965, p. 2). Assim, os rabinos instruíram seus seguidores na prática do batismo e “relacionavam [...] o lavar as vestes” (por exemplo, em Êxodo 19:10) “com o dever de tomar banho de completa imersão” (BROWN, 1965, p. 2).

³ Segundo a teologia do Antigo Testamento, quando Israel sai do Egito e passa pelas águas e recebe os mandamentos, então, surge como uma nação. Antes eram considerados somente como um povo.

O segundo tipo de imersão era solicitado ao converso à religião judaica. Um prosélito ao judaísmo deveria fazer três atos como indicação de que se tornara um judeu: “receber a circuncisão”, “submeter-se a um banho ritual” e “oferecer sacrifícios” (COENEN; BROWN, 2000, v. 1, p. 181). Com respeito ao banho de imersão ritual, os rabinos consideravam o ato em si como a mesma experiência que os ancestrais israelitas passaram junto ao Monte Sinai:

Quando os judeus imergiram, no Monte Sinai, completaram o processo de conversão que iniciaram com a circuncisão quando saíram do Egito; portanto, os convertidos de todas as épocas devem mergulhar na Micve⁴.

Também o ato relembra a travessia do Mar Vermelho e a “imersão” era como “um resumo dos acontecimentos que fez de Israel uma nação” (HORN, 1995, p.145). Considerava-se, ainda, que a micve representava um túmulo. Então, o convertido saía da morte para a vida e era tido como uma criança “recém-nascida” (COENEN; BROWN, 2000, p. 180-181).

O batismo também era praticado dentro da seita judaica dos essênios, na localidade de Qumran. Ela possuía, segundo registros arqueológicos, inúmeras piscinas para seus banhos de imersão visando à purificação ritualística (HORN, 1995, p. 145-146). Essa purificação não era somente exterior, mas envolvia também o interior e era acompanhada de “arrepentimento” e “submissão à vontade de Deus”, sendo os banhos “eficazes para a purificação da impureza moral” (COENEN; BROWN, 2000, p. 180-181).

O iniciante na seita dos essênios necessitava imergir-se completamente uma primeira vez de modo distinto e, depois, como já membro da comunidade, tantas vezes quanto precisasse do ritual para demonstrar sua retidão moral (COENEN; BROWN, 2000, p. 187-188).

Elucida-se, então, o porquê da indagação dos líderes judeus com respeito ao batismo de João. Eles questionaram a autoridade dele para batizar e não o rito em si. Talvez, pensavam eles, João devesse ser um dos profetas antigos ou, quem sabe, o próprio Messias, que purificaria o povo de seus pecados com um modo de lavagem ritualística profetizados pelos rituais do santuário e pelos profetas hebreus.

⁴ Micve é a piscina ou reservatório onde se coloca água para os banhos de imersão ritualísticos do judaísmo (ver LAMM, 1999, p. 148).

A prática e o conceito de imersão no Novo Testamento

A prática da imersão de João no rio Jordão está ligada ao ato de a pessoa se arrepender e confessar os seus pecados. Essa é uma demonstração pública de contrição e pesar pelos seus atos de transgressão aos mandamentos do Senhor ou separação dele. Por esse motivo é chamado de “batismo de arrependimento” para “remissão de pecados” (Mt 3: 5-7, 11; Mc 1: 4-7, 8; Lc 3:3).

A palavra “arrependimento” na língua grega é *metánoia*, que significa: a) religiosidade e moralidade, como uma mudança de mente que leva a mudança de comportamento, conversão, dar meia volta (Mt 3.8; 2Co 7:10); b) uma mudança de opinião a respeito de atos pesarosos. Já a palavra “remissão”, em grego *áphesis*, tem como significado: libertação do cativo, liberação, salvamento (Lc 4:18); cancelamento de uma obrigação ou de um débito, perdão; predominantemente em relação com pecados perdoados, cancelamento de culpa (Mt 26:28) (FRIBERG, T.; FRIBERG, B., 2005).

Em seu ritual, João não somente apelava para o arrependimento e confissão, mas, ao mesmo tempo, exigia de seus discípulos produção de frutos dignos de um retorno a Deus (Lc 3. 8). Ao ser questionado pelas multidões que iam ter com ele sobre o que fazer para expressar esses frutos, ele disse aos seus inquiridores:

82

Quem tiver duas túnicas, reparta com quem não tem; e quem tiver comida, faça o mesmo. Foram também publicanos para serem batizados e perguntaram-lhe: Mestre, que havemos de fazer? Respondeu-lhes: Não cobreis mais do que o estipulado. Também soldados lhe perguntaram: E nós, que faremos? E ele lhes disse: A ninguém maltrateis, não deis denúncia falsa e contentai-vos com o vosso soldo (Lc 3:11-14).

Assim, conforme os evangelhos sinóticos, o batismo de João era uma lavagem ritualística que demonstrava que o indivíduo experimentou uma mudança de pensamento e atitude, uma passagem para a liberdade e absolvição divina; uma vida na prática da justiça e retidão.

No livro dos Atos dos Apóstolos, Pedro, do mesmo modo que João Batista, apresenta o batismo como uma expressão pública de arrependimento, conversão e remissão de pecados (At 2:38-41). Porém, Pedro acrescenta que ao ser batizada, a pessoa recebe o dom do Espírito Santo (At 2:38; 3:19-20; 1Co 10:1-25). João Batista preanunciou isso ao dizer

⁵ O apóstolo Paulo faz referência ao batismo dos israelitas dizendo que foi tanto nas águas como na nuvem [de fogo], uma declaração de que o batismo de Cristo oferece o cumprimento desta tipologia.

que Jesus batizaria com “Espírito Santo e fogo” (Mt 3:11; Mc 3:18; Lc 3:16; At 1:5), diferenciado-o de seu próprio batismo.

Como previu o profeta, Jesus ampliou o significado de batismo. Quando Nicodemos foi ter à noite com Ele, o Mestre apresentou a necessidade de “nascer de novo” ou “nascer da água e Espírito” (Jo 3:3,5). “A figura do novo nascimento, empregada por Jesus”, comenta Ellen G. White (2006, p. 171), “não deixava de ser familiar a Nicodemos”, pois, “os conversos do paganismo à fé de Israel eram muitas vezes comparados a crianças recém-nascidas”. E, ainda, “as palavras de Cristo não se destinavam a ser tomadas em sentido literal”, mas, como disse Maurice Lamm (1999, p. 149-150), com respeito a imersão de um converso no judaísmo⁶, “para simbolizar uma mudança de alma [...] com um novo espírito e novos olhos”.

Na Bíblia há certas referências a água e sua relação com a vida, por exemplo: na Criação (Gn 1-2; 2Pe 3:5); na recriação por ocasião do dilúvio⁷ (Gn 7-9; 1Pe 3:18-22⁸); na renovação da vida quando chove ou cai a neblina (Gn 2:6; Lv 26:4; Dt 28:12; Jo 38:25-27; Is 44:3, 4; Zc 10:1); e na vida que advém das águas de um rio (Gn 2:10-14; Sl 46:4; Ez 47:5-12). Jesus vincula “água” com o “Espírito” (Jo 3:5). Paralelamente, em Genesis 1:2 são apresentados os dois termos: o “Espírito de Deus pairava sobre as águas”. Logo em seguida, Deus começa a criar todas as coisas, inclusive a vida (Gn 1:3-2:3). A Bíblia parece ir ainda mais longe, ao ponto de comparar a água com próprio Espírito de Deus:

Porque derramarei água sobre o sedento e torrentes, sobre a terra seca; derramarei o meu Espírito sobre a tua posteridade e a minha bênção, sobre os teus descendentes; e brotarão como a erva, como salgueiros junto às correntes das águas. Um dirá: Eu sou do SENHOR; outro se chamará do nome de Jacó; o outro ainda escreverá na própria mão: Eu sou do SENHOR, e por sobrenome tomará o nome de Israel (Is 44:3-4).

Então, aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei.

⁶ O converso até os dias de hoje é considerado um “recém-nascido” (ver LAMM, 1999, p. 150).

⁷ Segundo Vine (2002, p. 431), o dilúvio era figura ou tipo dos fatos da morte, sepultamento e ressurreição espirituais, sendo o “batismo” cristão um *antitupon*, um “tipo correspondente”, uma figura igual (1Pe 3:21).

⁸ Pedro, ao relacionar o dilúvio com o batismo e a ressurreição de Cristo, atribui ao batismo o sentido de renascimento.

Dar-vos-ei coração novo e porei dentro de vós espírito novo; tirarei de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne. Porei dentro de vós o meu Espírito e farei que andeis nos meus estatutos, guardeis os meus juízos e os observeis (Ez 36:25-27).

Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva. Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado (Jo 7:38-39).

A própria relação entre nascimento, água e Espírito implica numa analogia com o nascimento natural de um bebê.⁹ A vida humana se desenvolve em meio ao líquido, dentro do ventre de uma mulher. Quando o bebê sai do meio líquido ele usufrui pela primeira vez do ar, é a primeira respiração, onde recebe o “fôlego de vida” ou o “sopro de vida”, o *pneuma* (FRIBERG, T.; FRIBERG, B., 2005). Analogamente, o “fôlego de vida” divino é o Espírito Santo.

Por isso, quando Jesus usa a palavra “novo”, no grego *ánōthen*, ela pode ter duplo sentido: “nascer de novo” ou “nascer do alto” (NICHOL, 1995, v. 4, p. 958). Segundo esse conceito, o batismo possui o sentido de algo novo, um renascimento, e esse “nascer de novo” é possuir a natureza celestial, ou seja, nascer como filho de Deus através do Espírito Santo (Jo 1:12-13; Rm 6:11; 8:9-11,14,16; Cl 3:1-11). O crente é adotado na família de Deus, possui a natureza divina dentro dele, que fará com que ele se torne semelhante a Deus no caráter e nas obras (Gl 5:16-26; Ef 2:19; 4:24; Cl 1:21-22; 3:9-10; 1Pe 1:22-23; 1Jo 2:6; 2:28-29; 1Jo 3:1-3,6-10; 4:7,13,15,17; 5:1-4,12). Dessa forma, ao se batizar, deve se invocar “o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” sobre o batizando (Mt 28:19), pois ele é aceito na família Celestial.

⁹ Lamm (1999, p. 152) comenta: “Em certo sentido, não é nada menos do que o drama espiritual de morte e renascimento pintado sobre a tela da alma do convertido. Ao imergir nas águas até que cubram sua cabeça, ele entra num ambiente onde não pode respirar e nem viver por mais de alguns momentos. É a morte de tudo que ocorreu antes. Ao emergir das águas para o ar puro, ele inicia uma respiração e uma vida renovada, como um bebê lutando para nascer. Se levarmos esta vívida metáfora mais adiante, a Micve [local onde se faz imersão para rituais de purificação] pode ser considerada um útero espiritual. O feto humano está rodeado por água. Ainda não tem vida própria. A água abre-se por uma fração de segundo e a criança emerge para um novo mundo. ‘Assim que o convertido imerge e emerge, ele é um judeu em todos os sentidos’ (Iebamot 47b).”

Por outro lado, se Jesus compara o batismo a um novo nascimento, implica a morte da antiga vida¹⁰ e a ressurreição para uma nova vida¹¹ (Jo 3:5-7). Após a sua morte e sepultamento, o ressurreto espiritual renasce do sepulcro líquido para receber a vida do Espírito. O apóstolo Paulo retoma esse tema colocando-o sob a perspectiva de que o batismo represente simbolicamente a morte do crente em identificação com a morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (Rm 6:2-6; Cl 2:12; 3:1,3).

Segundo Paulo, batismo significa uma realidade: “justificação do pecado” (Rm 6:7; Cl 2:13-14); um lavar “regenerador e renovador do Espírito Santo” (Tt 3:3-7); ter o “coração purificado de má consciência” (Hb 10:22); uma nova vida em Cristo (Rm 6:4,8,10-1; 8:10,11; Cl 2:13); uma vida no Espírito, sendo guiado por Ele (Rm 8:4-5,14; Gl 5:16,18,22); unidade em um só corpo (1Co 12:13; Tt 3:3-7); uma nova humanidade segundo a “imagem daquele que a criou” (Cl 3:10) e em obediência aos reclamos de Deus (Rm 6:13; 8:8,10; Ef 2:10), tornando-se súditos do seu reino (Rm 6:18-19,22; 7:6;) e herdeiros das promessas de redenção final dadas pelo Senhor (Rm 6:22-23; 8. 17; Cl 3:4).

Em comum com a circuncisão, que era o sinal da aliança¹² feita com o povo de Israel, o batismo se torna um sinal da nova aliança para aquele que crê na morte e ressurreição de Cristo (Rm 4:11; Gl 6:14; Cl 2:13). Como na circuncisão se retirava o prepúcio, para o crente, figuradamente, essa nova circuncisão despoja (ou crucifica) a velha e morta natureza humana pecaminosa com suas obras de transgressão (Rm 6:6; Ef 2:1-5; Cl 2:11-13; 3:5-9) e reveste-o da natureza celestial, isto é, do novo ser humano criado por Deus à imagem de Jesus (Rm 8:29-30; 2Co 17; Gl 3:26-28; Ef 2:10; Cl 3:1-3,10, 12-16). Por esse motivo, o batismo é chamado de “circuncisão de Cristo” (Cl 2:11), o sinal de ingresso do indivíduo no Israel de Deus (Gl 3:26-29; 6:16; Ef 2:11-19). Como declarou Henry F. Broun (1965, p. 5), em sua obra *Baptism through the centuries*:

O batismo tornou-se um sinal de uma transformação revolucionária no indivíduo, não simplesmente uma transferên-

¹⁰ Ver Lamm (1999, p. 152) onde “imersão” em água “é a morte de tudo que ocorreu antes”.

¹¹ Grego *anoten*, “outra vez”; “nascor outra vez” pressupõe que houve algum tipo de morte, simbólica ou real. O novo nascimento é semelhante à ressurreição.

¹² Douglas (1962, p. 130-131) apresenta um paralelo entre o batismo cristão e as alianças noética, abraâmica e mosaica. Nas duas últimas, a principal ligação está entre a circuncisão e o batismo, ambos sendo um de sinal da aliança assim como ambos são ritos de iniciação na comunidade de fé. Ver ainda Rm 4:11; 2 Co 1:21,22; Ef 1:13; Cl 2:11-13 — onde o batismo é chamado de circuncisão de Cristo.

cia de lealdade aos deuses pagãos para Cristo ou dos rituais mosaicos para as doutrinas cristãs. Esta é uma cerimônia que abrange a vida social e doméstica, limpando-a com precisão cirúrgica. Adolph Harnach declara que a cerimônia de imersão e emersão de indivíduos da água servem como garantia que as velhas coisas são agora lavados e eliminados, vivendo como um novo homem.

Conceitos modernos sobre o batismo

Há divergência entre os cristãos quanto à forma de batismo, bem como quanto à natureza. Sendo que uma influencia a outra.

Quanto à forma de batizar

Existem três formas ou métodos de realizar o batismo: imersão, aspersão e efusão. No entanto, pode-se dividi-los em apenas dois grupos: aqueles que aceitam o uso exclusivo da imersão e os que praticam as outras duas formas (BROWN, 1965, p. 185-186). Os adeptos do batismo exclusivamente por imersão creem que somente assim o rito tem valor. O argumento a seu favor é que o vocábulo grego traduzido por “batismo” no Novo Testamento tem o significado de “mergulhar” e inclui a intenção de envolver todo o ser (LAMM, 1999, p. 150). Outro argumento é o de que a imersão era a forma de purificação na maioria dos ritos judaicos, derivando daí seu significado. Além disso, numa exegese correta dos textos, as referências bíblicas neotestamentárias registram batismos por imersão, não havendo menção de outras formas. O batismo é simbolismo da morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (YOUNGBLOOD, 1995, p. 186).

Os defensores de que é indiferente a forma de batismo, podendo ser por imersão, ablução e aspersão, justificam-se afirmando que as passagens do Novo Testamento que usam a palavra batismo são ambíguas e, portanto, passíveis de mais de uma interpretação. Acrescentam que no Antigo Testamento os métodos de purificação não exigiam exclusivamente a imersão (YOUNGBLOOD, 1995, p. 186).

Quanto à natureza do batismo

Atualmente, há muitas discussões quanto à natureza do batismo e cada uma delas implica em uma doutrina diferente quanto ao rito. Podemos resumir em três posturas básicas quanto ao batismo no meio cristão:

1) Os que creem que se trata de um sacramento, portanto conferindo graça aos que são batizados, entendem que a partir desse, a pessoa recebe o perdão dos pecados e passa a ter uma nova natureza, tendo sua fé despertada ou fortalecida. Não seria a água, mas sim o sacramento estabelecido por Deus e ministrado pela igreja que produz a mudança de condição. O seguinte comentário confirmaria essa ideia:

o batismo é o sacramento fundamental, instituído por Cristo, no qual a igreja, Corpo de Cristo e presença no tempo e no espaço do *Christus incarnatus*, aplica a cada homem em particular a salvação, adquirida por Cristo para todos, a maneira de purificação ‘com o lãvacro da água unido à palavra’ (Ef 5:26), que torna presente e simboliza a ação salvífica fundamental de Jesus (FRIES, 1970, v. 1, p. 195).

Dessa forma, não é necessário reconhecimento de que o indivíduo é transgressor, ou que precisa de arrependimento, e, tampouco, de conversão. Assim, se todos devem ser batizados para serem salvos, e se não há requisitos para isto, não importando se tem consciência ou não do sentido do sacrifício de Cristo, então o batismo de crianças é legitimado. Além disso tal batismo se afigurará adequado se o indivíduo crer que, no período neotestamentário, todos os membros da família realizavam o ritual (At 16:15-33), inclusive crianças (COENEN; BROWN, 2000, p. 195).

87

2) Os que creem no batismo como um símbolo que identifica a pessoa com Jesus, não produzindo qualquer mudança interna nem alterando o relacionamento da pessoa com Deus. Segundo Youngblood (1995, p. 183): “Não é tanto uma iniciação na vida cristã, mas iniciação no convívio com a igreja.” O batismo de Jesus seria um exemplo a ser seguido, tornando-se, portanto, um ato de obediência que identifica o crente com a morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (Rm 6:3-4). Desvincula-se totalmente o batismo do Novo Testamento dos ritos do Antigo Testamento, crendo-se que a única correspondência bíblica seria a circuncisão, ainda assim, apenas em sentido formal, por ser o pacto com Israel defeituoso, exterior, não podendo resolver todos os problemas gerados pelo pecado. Julio Paulo Tavares Zabatiero (*apud* COENEN; BROWN, 2000, p. 197) comenta:

Paulo argumenta que o pacto cristão de graça confirma a lei de Deus (Rm 3:31) mas anula a anterior — no sentido de que quem quiser a salvação através da guarda da lei (praticando a circuncisão

etc.) cairá da graça (ver Gl 5:1ss). Esse é o ensino de todo o NT (ver Mt 26:28, Lc 22:20) e exclui a possibilidade de identificação entre as duas alianças e seus sinais.

3) Os que creem que seja um sinal da nova aliança, que consiste na promessa de Deus de salvar a raça humana. Esse sinal é um ato externo de que se aceitou o pacto com Deus e, por outro lado, sinal de que foram de fato incluídas nesse pacto (COENEN; BROWN, 2000, p. 197). A pessoa necessita crer: a) que precisa de salvação; b) no meio proporcionado por Deus para isso; c) e que a provisão seja suficiente para salvar e regenerar o indivíduo. Não se exige méritos, apenas reconhecimento de sua condição pecaminosa e condenação, arrependimento sincero, aceitação incondicional, confiança (COENEN; BROWN, 2000, p. 205-206).

O batismo tem em comum com o ato da circuncisão o ser um sinal visível, externo de uma realidade ocorrida no coração e que inicia o penitente numa aliança com Deus (YOUNGBLOOD, 1995, p. 182), o que implica em responsabilidade também por parte do crente.

Implicações quanto à forma de batizar

88

Quanto à afirmação de que as passagens do Novo Testamento que usam a palavra batismo são ambíguas, passíveis de mais de uma interpretação, descuida-se, além do sentido grego da palavra batismo como visto acima, das seguintes considerações:

1) O próprio testemunho de Jesus, que “saiu das águas” e o batismo “em água” praticado pelos apóstolos (Mt 3:6; Mc 1:9; At 2:41; 8:36-39); 2) “da metáfora do sofrimento e morte de Cristo” (NISTO, 1995, p. 253-254) (Mt 20:22-23; Mc 10:38-39; Lc 12:50; Rm 6:2-5); 3) da profissão de fé e experiência simbólica na morte, sepultamento e ressurreição de Cristo (Rm 6:8); 4) da crença de que água representa um nascimento no Espírito Santo daqueles que acreditam em Jesus como salvador (Jo 3:5-7; 1:12-13; 1Co 10:1-2); 5) os rituais de lavagens e abluções do Antigo Testamento eram “sombras” que expressavam uma realidade por vir, “impostas até ao tempo oportuno de reforma” (Hb 8:5; 9:9-10); e quando Cristo veio, especificou através de seu exemplo e instrução como deve ser o rito do batismo (Mt 3:13-17; 28:19; Mc 1:9-11; Lc 3:21-22; Jo 1:32-34).

Implicações quanto à natureza do batismo

2) Portanto, a implicação de que a pessoa não precisa crer para ser batizada, seria contrária à origem do rito e seu propósito, contrastando

com a exigência claramente apresentada por Jesus nos Evangelhos (Mc 16:16). Levado a últimas consequências, esse pensamento contribui para o batismo de crianças ou pessoas que sequer tenham consciência do significado da morte ou da ressurreição de Cristo. O batismo deve ser um ato consciente do crente, pois a Bíblia o coloca sob a perspectiva de que represente a morte simbólica da pessoa em identificação com a morte, sepultamento e ressurreição do Senhor (Rm 6:2-6; Cl 2:12; 3:1,3).

Ainda mais: o batismo é uma lavagem ritualística que demonstra que o indivíduo experimentou o arrependimento, a conversão, a absolvição de seus pecados, uma vida de justiça e retidão que dificilmente se pode esperar de pessoas inconscientes dos requisitos solicitados pelo ritual em si (Mt 3:5-7,11; Mc 1:4-7,8; Lc 3:3; At 2:38; 3:19).

O batismo não possui graça em si mesmo, nem confere graça ao batizado porque a Bíblia não apresenta tal ideia. Pelo contrário, revela a Palavra que a graça é um dom de Deus dado através de Cristo, recebida mediante a fé (Rm 3:24-25), independente de qualquer ação humana, inclusive o rito do batismo (Rm 3:24; 11:6).

3) A implicação quanto à declaração de que não há uma mudança de *status* ou relacionamento com Deus nega a própria afirmação das Escrituras de que isto ocorre. Por quê? Primeiramente, porque ela diz que há a presença da divindade nesse rito, pois seu nome é invocado sobre o crente (Mt 3:13-17; 28:19).¹³

Depois, o batismo segundo as Escrituras altera o *status* do ser humano de pecador para justificado mediante a fé em Cristo (Rm 6:7; Cl 2; 13-14). O rito de imersão cristão é uma demonstração de fé na obra de Cristo em favor do pecador, pois, simbolicamente o pecador passa pela morte, sepultamento e ressurreição para uma nova vida (Rm 6:3-11). Essa justificação experimentada lhe traz reconciliação com o Pai. Como resultado dessa experiência, a paz de Deus enche seu coração, tornando-se herdeiro das promessas divinas de restauração (Jo 1:12-13; Rm 5:1, 9-10; 6:11; 8:1, 9-11,14,16; Cl 1:21-22; 3:1-11; Gl 5:16-26; Ef 2:19; 4:24; 1Pe 1:22-23; 1Jo 2:6; 2:28-29; 1Jo 3:1-3, 6-10; 4:7,13,15,17; 5:1-4,12).

O relacionamento do crente é alterado, agora ele é considerado como sendo filho de Deus, alguém nascido do Espírito, simbolizado pela água (Jo 3:5-7; Tt 3:3-7). Essa filiação é verificada na própria obediência

¹³ “O Espírito Santo acha-se presente no batismo, e ele é quem opera as operações espirituais simbolizadas e seladas com água (por exemplo, 1Co 12:13; Tt 3:5); semelhantemente ele mesmo é o dom prometido” (DOUGLAS, 1962, p. 131).

do crédulo em se submeter aos desígnios do Senhor, e um deles é o rito do batismo (Mt 28:19; Mc 16:15-16; Rm 6:13,18-19,22; 7:6; 8:8,10).

Também devemos considerar que a alusão à declaração de que o pensar o batismo não sendo “uma iniciação na vida cristã, mas uma iniciação no convívio da igreja”, rejeita o testemunho das Escrituras de que ele é tanto uma iniciação na vida cristã como a iniciação na igreja. Primeiro, porque o batismo é comparado a um parto, e daí vem a palavra “nascer”, em grego literalmente “ser gerado” (FRIBERG; FRIBERG, 2005) (Jo 3:5-7). Segundo, o apóstolo Paulo diz que o batismo representa “a circuncisão de Cristo” (Cl 3:11-13), o sinal de ingresso do indivíduo no corpo de Cristo, sua igreja (1 Co 12:13; Gl 3:26-29).

Por último, o problema de desassociar a Antiga e a Nova Aliança e não perceber a tipologia do Antigo Testamento leva a um pensamento equivocado de que o cristianismo é uma religião totalmente nova em comparação com o Antigo Testamento. Os mais variados ritos de imersão ou abluções; as experiências de Israel em relação à imersão, à criação, ao dilúvio; as figuras de linguagem em relação à água e à vida; e o anúncio dos profetas veterotestamentários de uma lavagem/purificação messiânica testemunham de uma continuidade do plano e do povo de Deus.

4) O terceiro grupo é, em nosso pensamento, o que mais se aproxima do pensamento bíblico do batismo.

90

o batismo não é um sacramento que tem a eficácia do opere *ex operato*, tampouco é um simples rito interior que garante uma membresia num grupo social. Ele é um ato instituído por Deus, cuja eficácia depende da fé de seu participante, mediante o qual o Espírito Santo incorpora em Cristo aquele que a Ele vem em arrependimento e submissão, crendo em seu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos e confessando com sua boca que Cristo é o senhor (ver Rm 90:9ss) (COENEN; BROWN, 2000, p. 206).

Considerações finais

O conceito bíblico sobre batismo é amplo e inclusivo de vários elementos que mesmo procurando tratar sob perspectivas distintas, ainda se completam e interagem. A teologia bíblica revela que o batismo é um ritual que significa: lavagem/purificação de uma vida de pecados e/ou dos próprios atos pecaminosos; a morte para uma velha vida de

alienação de Deus e de transgressões aos mandamentos divinos; um nascimento no Espírito, do Espírito e para o Espírito; uma profissão de fé e identificação com a morte, sepultamento e ressurreição de Cristo; uma vida regenerada e renovada em Cristo; o revestimento da natureza celestial para a obediência e capacitação para o reino de Deus; uma demonstração pública de arrependimento dos pecados e conversão; a circuncisão de Cristo, isto é, um sinal de fé e iniciação na comunidade dos crentes, que é a igreja do Deus vivo; torna os filhos de Deus herdeiros das suas promessas redentoras. 

Referências

BROWN, H. F. **Baptism through the centuries**. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1965.

CHOWN, G. **Merece confiança o Antigo Testamento**. São Paulo: Vida, 1984.

COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2000. v. 1.

91

DOUGLAS, J. D. (Ed.). **New Bible Dictionary**. Grand Rapids: Inter-Varsity Fellowship, 1962.

FRIBERG, T.; FRIBERG, B. **Analytical Lexicon to the Greek New Testament**. Victoria: Trafford, 2005.

FRIES, H. **Dicionário de teologia: conceitos fundamentais da teologia atual**. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

GOMES, J. A origem do batismo joanino. **Graça plena**, 2009. Disponível em: <http://bit.ly/OcROK8>. Acesso em: 19 set. 2012.

HENRY, M. **Comentário bíblico de Matthew Henry: Zacarias**. Michigan, Zondervan Publishing House, 1995.

HORN, S. H. **Dicionário bíblico adventista del séptimo dia**. Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1995.

LAMM, M. **Bem-vindo ao judaísmo**: retorno e conversão. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer Ltda, 1999.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário bíblico adventista del séptimo dia**. Boise: Pacific Press Publishing Association, 1990. v. 4.

NISTO cremos: 27 ensinós bíblicos dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

VINE, W. E. *et al.* **Dicionário Vine**: o significado exegético e expositivo das palavras do antigo e do novo testamento. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2002.

WHITE, E. G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

YOUNGBLOOD, R. **Nelsons new illustrated bible dictionary**. Nashville: Thomas Nelson, 1995.

92

Enviado dia 27/04/2012
Aceito dia 12/06/2012





Inimigos do cristianismo primitivo como tipo escatológico

Enemies of the primitive christianity
as escathological type

Ruben Aguilar¹

Resumo / Abstract



primeira vinda do Messias foi realizada quando as características eram adequadas para esse evento. Uma dessas características foi a oposição de grupos do judaísmo, fariseus e saduceus, e do helenismo, estoicos e epicureus. As facções do judaísmo eram grupos opostos ideologicamente. Os seguidores das tendências filosóficas do helenismo diferiam nas suas convicções fundamentais. Porém, diante do cristianismo que surgia, essas forças unem-se graças a um princípio essencial das suas convicções. A segunda vinda do Messias ocorrerá na “plenitude do tempo” e uma das características dessa época será a atuação de grupos antagônicos que, deixando de lado suas diferenças, unir-se-ão para enfrentar o cristianismo genuíno. O presente estudo procura identificar ideologicamente quem são os saduceus e fariseus, de um lado, e, de outro, os estoicos e epicureus do tempo do fim.

Palavras-chaves: Fariceus; Saduceus; Estoicismo; Epicurismo; Materialismo; Nova Era; Catolicismo; Protestantismo.



he first coming of the Messiah happened when the characteristics were appropriate for this event. One of them was the opposition of the groups of Judaism, the Pharisees and Sadducees, and of the Helenism,

¹ Doutor em História Antiga pela Universidade de São Paulo (USP). Professor emérito do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: reuben.aguilar@unasp.edu.br

Stoics and Epicureus. The factions of Judaism were totally opposite in their ideologies. The followers of the philosophical tendencies of helenism were different in their fundamental convictions. Therefore, standing up to the rising christianity, these sides got together thanks to an essential belief of their convictions. The second coming of the Messiah will happen in the “fulness of the times”, and one of the characteristics of this time will be the gathering of opposite groups which will put away their differences to face the genuine christianity. This study intends to identify ideologically who are the Pharisees and the Saducees, in one side, and the Stoics and Epicureus in the other on the end of the times.

Keywords: Faricees; Saducees; Stoicism; Epicurism; Materialism; New Age; Catholicism; Protestantism



A pregação do Cristianismo, nos seus primórdios, enfrentou a oposição e obstáculos de barreiras ideológicas provenientes de diferentes tendências filosóficas e tradicionais. Pode-se afirmar que o cristianismo, face à nova concepção de vida e de salvação que propunha, diferia em parte ou totalmente da gama de tendências vigentes na época do seu surgimento. As páginas do Evangelho apresentam exacerbadas arguições contrárias ao cristianismo que emergiram do seio do judaísmo (fariseus e saduceus) e dos antros do paganismo grego (estóicos e epicuristas).²

A rivalidade entre as mencionadas seitas judaicas manifestava-se claramente na expressão dos ritos, na organização social e na concepção religiosa. Porém, diante da luz que surgia através da pregação de Cristo, essa rivalidade tornava-se difusa ao ponto de aparentarem constituir um grupo coeso de ideias comuns. Semelhantemente, os seguidores das duas tendências filosóficas gregas que indistintamente propagavam processos de vida opostos na sua base ideológica, tornavam-se coerentes e harmônicos diante da nova forma de vida exposta pelo cristianismo. Por outro lado, nota-se com clareza a incompatibilidade ideológica entre o judaísmo e o helenismo, vulgarizada na época do surgimento do cristianismo. Porém, ao enfrentarem com suas

² É possível que grupos religiosos do paganismo e do misticismo oriental, ativos na época de Cristo, tenham contribuído negativamente para a difusão do cristianismo; mas, o papel opo-
sitor destacado na Bíblia está reservado aos fariseus e saduceus do judaísmo e aos estóicos e epicureus do helenismo (Mt 12:14; 15:12; 16:1; 22:23; Mc 8:11; Lc 20:27; At 15:5; 17:18).

propostas o ideal humano apresentado por Cristo, permaneciam unidos por elo imperceptível, mas vigoroso, ao ponto de serem identificados: estóicos e epicuristas como os fariseus e saduceus do helenismo.³

É de se advertir que essa comunhão ideológica era na essência, e não na forma exterior, pragmática. O que mais ressalta dessa conjugação de setores antagônicos é o fato de se tornar real unicamente ao enfrentar o cristianismo e, precisamente no ambiente que emoldura um evento importante como foi a primeira vinda do Messias. Nominalmente as seitas judaicas dos primórdios do cristianismo (fariseus e saduceus), e as escolas filosóficas gregas (estoicismo e epicurismo) não existem mais. Prevalece o cristianismo que conseqüente aos ensinamentos do Evangelho do seu fundador, aguarda a sua segunda manifestação, na “plenitude dos tempos”.

A segunda vinda prometida por Cristo não será patente numa data assinada (Mt 24:36, 43; 25:13; Mc 13:32; Lc 12:40, 46), o qual é um tempo sujeito a medição quantitativa; mas o será num período quando as condições da Terra sejam tais que exijam a intervenção iminente do Messias. Para esse grande evento as tendências opositoras ao cristianismo primitivo irão se revelar manifestando, através de doutrinas filosóficas, a mesma essência que dinamizou o comportamento antagônico das seitas judaicas e das escolas filosóficas gregas contra o cristianismo evangélico. Esse evento acontecerá em circunstâncias similares às da primeira vinda, ou seja na “plenitude dos tempos”.

A plenitude dos tempos

O surgimento e a difusão do cristianismo estão relacionados com o nascimento do seu fundador, Jesus Cristo. Esse evento é identificado por Paulo como tendo ocorrido num período especial: *pleroma tou kronou*, “plenitude dos tempos” (Gl 4:4). Nessa passagem, Paulo utiliza o vocábulo *kronos* que na língua grega tem o sentido de “tempo” sujeito a medição. É um tempo determinado pela contagem do relógio ou do movimento dos astros. Vale dizer que a vinda do Messias Jesus, ocorreu num período capaz de ser advertido profeticamente,⁴ e apontado pelos métodos usuais de medição de tem-

³ Essa identificação é atribuída a Flávio Josefo e citado por High C. Moore (1978, p. 108).

⁴ O Evangelho de São Mateus destaca o fato da visita dos magos do Oriente ao rei Herodes, como tendo eles reconhecido o “tempo” do nascimento do Messias, através da observação de uma estrela. Sacerdotes e Escribas de Judá não tiveram dificuldades em referendar esse acontecimento (Mt 2:1-6).

po. Esse conceito é reforçado pelo emprego por parte de Paulo, do vocábulo grego *pleroma*, que tem o sentido geral de “conteúdo pleno”, ou “estado de se achar pleno”, “cheio” (THE ANALYTICAL, [19--]). O significado dessa expressão concede a ideia de que todos os aspectos e circunstâncias que envolveriam o nascimento de Cristo e, conseqüente surgimento do Cristianismo, haviam-se cumprido, e o “tempo” era aquele.

A riqueza de vocábulos da língua grega permite aos autores neotestamentários afirmar com propriedade que o nascimento de Jesus aconteceu quando todas as circunstâncias qualitativamente eram adequadas. O termo grego que expressa esse significado é *kairos*. Esse vocábulo, no dizer de Paul Tillich (1968, p. 1), “não é o tempo quantitativo de um relógio, porém o tempo qualitativo de uma ocasião, o tempo preciso”. O vocábulo *kairos*, que aparece no Novo Testamento 83 vezes, indica o “tempo” no qual as circunstâncias e o ambiente para a realização de um fato, são oportunos. Foi nesse sentido que Jesus, iniciando Seu ministério, usou esse termo para exprimir Sua mensagem de advertência: “o tempo (*kairos*) está cumprido e é chegado o reino[...]” (Mr 1:15); e logo reapreende em segunda pessoa à cidade de Jerusalém: “não conhecestes o tempo (*kairos*) da tua visitaçãõ” (Lc 19:44). Usando esse mesmo vocábulo, Paulo e a Igreja tratam de mostrar que o “tempo em que Cristo veio era o momento preciso, através de uma constelação de fatores” (TILICH, 1968, p. 1).

Certamente dentre esses muitos fatores que determinaram a “plenitude dos tempos”, destaca-se a existência dos grupos judaicos (Fariseus e Saduceus) e helenistas (Estoicos e Epicuristas), atuantes nos primórdios do Cristianismo, cujos princípios filosófico-religiosos precisamos expor.

Fariseus e Saduceus

A origem da seita judaica dos fariseus é ainda difícil de ser estabelecida com precisão. Alguns indícios apontam como sendo sucessores de Hasidim, o pio, líder judeu do período seléucida⁵; embora outros autores afirmem que os Fariseus formaram uma seita durante o reinado de João Hircano (134-104 a.C.).

A palavra fariseu parece derivar tanto do termo hebraico *poresh*, que tem o sentido de “expor”, “apresentar”; como do termo *parash*, “separar” (NEANDER, 1847, v. 1, p. 53)⁶. É dessa raiz que se origina o nome *perashim*,

⁵ Essa opinião é vertida por Coleman (1977, p. 93) e Bryant (1982, p. 493).

⁶ Outros significados tais como: “dividir”, “dispersar”, “espalhar”, “distinto” são indicados em: Benjamin Davidson (1979, p. 634).

que tem um som mais próximo ao grego *pharisaios*, que dá a conotação de “um que é separado da multidão profana” (NEANDER, p. 53).

O pensamento farisaico originou-se da interpretação da Lei de Moisés, Torah. Para os fariseus a Lei tinha autoridade divina, porém exaltavam mais a própria interpretação. Desse modo, cercaram-na com “barreiras” pelas quais seus preceitos deviam ser observados rigidamente e contra qualquer infração. A interpretação da Lei, por parte dos fariseus, tinha autoridade divina, bem como sua aplicação (FERGUSON, 1987, p. 408). Dessa maneira, por um método arbitrário de interpretação, estabeleceram um processo que distorcia a Lei e em boa medida a tornava alegórica (NEANDER, 1847, p. 53).

Os fariseus, como seita “separada”, procuravam ser respeitados pelo povo como “homens santos”, permanecendo na hierarquia sacerdotal. Esse comportamento os levou à prática de um estranho acetismo comparável ao monasticismo medieval.

Os Saduceus constituíam uma seita que reunia a aristocracia do povo judeu. A derivação do nome é incerta e segundo E. Ferguson (1987, p. 411), possivelmente esteja relacionado com o nome de certo líder judeu chamado Zadoque (ver SCHAFF, 1967, v. 1, p. 65; TYSON, 1984, p. 74, 92; NEWMAN, 1933, v. 1, p. 47-50).

Os saduceus observavam atitudes religiosas desde que relacionadas com o poder político. Aceitavam com restrições a Lei escrita e rejeitavam a Lei oral. Não consideravam os profetas como fontes de doutrina. Negavam a ressurreição (Mt 22:23; Lc 20:34-36) e também a existência de anjos e espíritos (At. 23:8)⁷. Seus pensamentos estavam direcionados unicamente ao mundo presente. Embora não seja admissível por vários autores que eles negavam uma especial Providência, parece ser claro, no entanto, que em harmonia com sua tendência à negação da natureza espiritual, “fizeram de Deus tanto quanto possível um espectador ocioso dos acontecimentos do mundo” (NEANDER, 1847, p. 57).

A diferença entre fariseus e saduceus era marcada pela prática externa de toda manifestação religiosa. O fanatismo farisaico contrastava extremamente com o liberalismo dos saduceus. Objetivamente as duas tendências judaicas diferiam tanto na forma como no sistema, apresentando crenças opostas com características antinominais. Porém, na base dessas concepções, a essência era única e comum a ambas. Essa essência residia na conceituação sobre a Divindade e seus atributos, que entre fariseus e saduceus é homóloga.

⁷ Segundo Neander (1847, p. 56) o ceticismo dos saduceus foi declarado por Josefo na sua obra *Arqueologia*.

Os saduceus, devido ao negativismo nas coisas espirituais, não definiam com clareza a personalidade de Deus. Essa falta de percepção espiritual tornava a crença em Deus desnecessária, ou pelo menos de pouca relevância para a vida dos seres. Em outras palavras, devido a essa orientação mental sobre a natureza Divina, os saduceus aproximaram-se do conceito deísta, o qual abolia toda revelação.

A essência do pensamento dos fariseus sobre a Divindade, não diferia daquela que determinava o conceito dos saduceus, ou seja, a ideia de um Deus com pouca ou nenhuma relevância para a vida dos seres humanos. Esta afirmação pareceria severa demais considerando as formas ritualistas da religião que eram observadas com rigidez por parte dos fariseus. No entanto, a forma dessa religiosidade procedia de uma essência espúria, que foi posta a descoberto pela severa cognominação que Cristo usou para definir essa seita: “hipócritas” (Mt 23:23, 25, 27, 29 e outros).

A palavra “hipócrita”, nos tempos de Cristo tinha significados variados, conforme a língua a ser usada para sua expressão. No hebraico, segundo W. L. Coleman, essa palavra representava uma pessoa “sem Deus, sem lei ou ímpio” (COLEMAN, 1982, p. 95). O significado dessa palavra, na língua grega, tinha o sentido de “ator”. O termo deriva do vocábulo *upokrinomai*, que significa “desempenhar uma parte sobre um cenário”, “assumir um caráter falso” (THE ANALYTICAL, [19--], p. 417). O evangelho de Lucas registra o fato de um grupo de fariseus enviarem adeptos para espiar Jesus “fingindo-se serem santos”.⁸ Podemos afirmar que Cristo ao usar esse termo para identificar o caráter dos fariseus, foi nos dois sentidos, pois sintetiza o procedimento farisaico: “ator sem Deus”.

Inferimos dessa maneira que tanto os fariseus como os saduceus não reconheciam Deus nem quaisquer dos seus atributos. A falta de percepção da divindade, comum entre as duas seitas, revelou-se claramente ao não reconhecerem, na pessoa de Jesus, o Deus encarnado. A Bíblia registra o fato de que um grupo heterogêneo de judeus tentou apedrejar Jesus, porque consideravam blasfêmia que Ele afirmasse possuir natureza Divina, e o acusavam dizendo: “sendo tu homem te fazes Deus”.⁹

⁸ Em Lucas 20:20, o termo empregado pelo evangelista é *upokrinimienous*, que tem o sentido de apresentar-se com outro caráter; com formalismo fingido, em Mateus 23:23; com malícia, engano ou fraude, em Mateus 22:18.

⁹ João 10:22-39. Em Mateus 26:63, 64 a interlocução feita pelo sumo sacerdote a Jesus revela que Ele estará à direita de Deus, vindo entre as nuvens dos Céus.

Estóicos e epicuristas

O estoicismo¹⁰ iniciou-se a partir dos ensinamentos de Zeno de Citium, talvez “um fenício de raça, que chegou a Atenas em 313” (FERGUSON, 1987, p. 281).¹¹ Por um tempo foi discípulo do cínico Crates quem ditou cátedra em Atenas no portão da cidade chamada Pecila (TREDICI, 1963, p. 60). Zeno começou ensinando no portão chamado Poikilé, o qual servia como uma “sala pública” (FERGUSON, 1987, p. 282).

O estoicismo foi uma corrente filosófica que no tempo do surgimento do Cristianismo, segundo afirmação de P. Tillich (1987, p. 7) gozava de maior popularidade e importância do que os ensinamentos de Platão e Aristóteles juntos. Muitos destacados pensadores aceitaram e divulgaram esta ideologia, entre eles: Cleanthes, Crispo de Cilícia, Aratus de Cilícia,¹² Zeno de Tarso, Diógenes de Selêucia, Antípater de Tarso, Panaetius, que divulgou o estoicismo entre os romanos, Posidonius, e os filósofos romanos: Lucius Annaeus Sêneca, Musonius Rufus, Epictetus e o imperador Marco Aurélio.

O ponto de partida do Estoicismo é a concepção de um Deus imane do universo, chamado *Logos Spermatikos*, o princípio ou razão que determina os distintos modos de ser das coisas. A natureza de Deus é a razão que atua como uma força legisladora determinando a forma e propósito dos objetos. É também concebido como pneuma, “respiração”; era *kinoumenos*, “ar em essência”; *aither*, “substância etérea”; *pneuma noeron kai pirodes*, “respiração ardente e racional” (BULTMANN, 1962, p. 161).

O *Logos* ou “respiração” está difuso em todas as coisas outorgando-lhes suas qualidades divinas e forma natural (FERGUSON, 1987, p. 283). Está presente também nos eventos físicos atuando como causa ou energia (BULTMANN, 1962, p. 161). Em síntese, o universo é a própria divindade. Cleanthes desenvolveu a ideia de que o universo é como um ser humano, que possui uma parte coordenadora, onde está a sua

¹⁰ O vocábulo estoicismo deriva do termo grego *stoa*, “portão” da cidade, que foi o lugar onde originalmente iniciou-se a difusão dessa escola filosófica.

¹¹ E. Ferguson faz essa afirmação reconhecendo que a antiga região de Citium corresponde a atual ilha de Chipre. A data pode ser incerta desde que o ano do nascimento de Zeno varia segundo critério de alguns autores: 335 a.C. para Ferguson; 342 a.C. para Jacinto Tredici.

¹² O apóstolo Paulo ao dirigir-se aos atenienses estabelece um ponto de contato ao usar uma frase de Aratus de Cilícia que aparece na sua obra *Phaenomena*: “porque nele nos movemos e existimos” (At 17:28) (FERGUSON, 1987, p. 283).

alma da qual “a voz flui” (FERGUSON, 1987, p. 282). A “voz” da divindade é sua própria natureza, ou seja, o *Logos* que significa “palavra”. Para os estoícos essa “palavra” representava a “lei universal” que rege o universo. Não é possível separar o *Logos* da “lei universal”, ou melhor, ambos são idênticos (TILLICH, 1968, p. 8).

O homem, no pensamento do estoicismo, está constituído de duas partes ou classes de matéria. Uma é o corpo físico formado por matéria mais pesada e a outra é a alma constituída por matéria mais leve. No entanto a natureza humana é essencialmente idêntica ao *Logos*, ou seja, divina¹³. No estoicismo não cabia o conceito de pecado, tão somente o de futilidade, tolice ou erro (TILLICH, 1968, p. 9). O mal em si não existe ou é desnecessário (NEANDER, 1847, p. 22). O ser humano deve viver de acordo com o princípio de harmonia interna; quer dizer, em harmonia com a razão, pois ele é um ser racional, e a razão enche o universo.

O epicurismo derivou seu nome do seu fundador, Epicuro. Esse foi um filósofo nascido em Samos pelo ano de 341 a.C.; estabelecendo-se por volta de 307 a.C., em Atenas, numa casa com amplos jardins onde impartia seus ensinamentos. Epicuro viveu uma vida austera rodeado de seus fiéis seguidores, separados do mundo. E. Ferguson, citando Diógenes Laertius, assevera que Epicuro escreveu em torno de 300 rolos, dos quais foram preservadas três cartas dirigidas para: Heródoto, Phytocles e Menoeceus, contendo suas principais doutrinas e também outros fragmentos (FERGUSON, 1987, p. 296).¹⁴

Parece que o impulso original que estimulou Epicuro para estruturar sua ideologia foi o de libertar-se das superstições e do temor que causam os deuses¹⁵. Seus igualmente famosos seguidores: Diágoras de Melos, Protágoras de Abdera e Theodorus de Cyrene, foram pessoas que, segundo afirma W. Friend (1967, p. 95), passaram à história como homens que “cortaram a raiz de todo temor e reverência devidos aos deuses”. Plutarco, um epicurista do primeiro século da era cristã, declarava que existe um abismo “entre nossos pés, se colocamos cada deus numa paixão, força ou virtude”¹⁶.

¹³ Bultmann (1962, p. 162) destaca que essa assertiva é importante para assumir o conceito sobre a divindade humana.

¹⁴ Na biblioteca de Philodemus, século I d.C., nas ruínas de Herculano, foram encontradas algumas cópias dos textos de Epicuro que contribuíram para o melhor conhecimento do seu pensamento filosófico..

¹⁵ J. Tredici (1963, p. 62) afirma que Epicuro dedicava-se ao estudo da natureza para encontrar fundamentos sobre a ineficiência ou inexistência dos deuses.

¹⁶ Em Amatorius de Plutarco 13, 756, (*apud* FRIEND, 1967, p. 95).

Epicuro desejava salvar a humanidade da escuridão religiosa que era considerada por ele, uma fonte de temor. Oráculos, adivinhações, magia etc., são rejeitados. A eliminação dos deuses traz a paz e a possibilidade de ter uma vida boa. Por esse idealismo, Epicuro foi chamado por seus discípulos: *soter*, “salvador”, o mesmo vocábulo usado no Novo Testamento para referir-se a Cristo.¹⁷

Epicuro acreditava na existência de deuses feitos de átomos de material refinado, mas que não interferem na natureza e nos atos humanos. A consequência desse conceito é de que não existe “providência”, Deus. O universo está constituído de matéria e vazio. A matéria é divisível, mas não infinitamente; o limite da divisibilidade é o átomo. O mundo físico procede dos átomos que atuam segundo leis físicas, pois a natureza não tem propósitos finais; mais ainda, não há criação; o universo é eterno.

O ser humano faz parte da natureza, da matéria eterna. O *telos*, “alvo” da vida para o homem, é a procura da felicidade através do *hedoné*, “prazer”. Deve-se procurar o máximo de prazer e o mínimo de dor; assim, a felicidade consiste nos “estados corporais e mentais livres da dor” (MOORE, 1978, p. 108). Não há vida futura para se preocupar. Não existe pecado. O único mal é viver em ansiedade e temor que são causadas pelas crenças supersticiosas sobre os deuses e a vida futura.

O estoicismo diferia do epicurismo na forma. O comportamento estoicista, aparentemente era de profunda religiosidade e até ritualista,¹⁸ enquanto o epicurismo promovia uma práxis livre de toda religiosidade¹⁹. A filosofia estoicista admitia a participação divina na natureza, já o epicurismo rejeitava toda intervenção dos deuses nos eventos naturais. Citando Dummelow, H. C. Moore (1978, p. 108) afirma que o “estoicismo era a filosofia da maioria das pessoas sérias. O epicurismo era a filosofia dos frívolos e irreligiosos”.

Apesar das marcadas diferenças de forma entre o estoicismo e o epicurismo, na essência, as duas escolas filosóficas eram a expressão da mesma fonte geratriz das suas concepções. Para os estóicos, a divindade estava difusa na natureza; para os epicuristas, tão distante que até sua existência é desconhecida. Para ambos, Deus não é um ser pessoal, nem criador e mantenedor do Universo. Essas duas

¹⁷ P. Tillich (1968, p. 5) justifica o nome dado a Epicuro porque fez “a maior obra que uma pessoa pode fazer por seus seguidores; ele os libertou da ansiedade que a religião causa”.

¹⁸ Os adeptos do estoicismo são identificados como “fariseus do paganismo grego”, refletindo o conceito vertido por Josefos (BRYANT, 1982, p. 595).

¹⁹ Os seguidores do epicurismo são identificados como os “saduceus do paganismo grego” (BRYANT, 1982, p. 216).

escolas filosóficas admitiam a eternidade da matéria, negando toda origem como fruto de uma criação. O estoicismo e o epicurismo, não reconheciam a existência de pecado, nem admitiam a necessidade de salvação. Para o estoicismo especificamente, o homem como emanção da divindade, encontraria sua verdadeira identidade original, vivendo de acordo com a “Lei Universal”. Já o epicurismo, elimina o plano de salvação ao não aceitar a ideia de vida futura; dando importância à vida presente cujo propósito é alcançar a felicidade através do prazer.

O comportamento dos estóicos era orientado no sentido de viver uma vida “livre de paixões”, *apatheia*; a ética dos epicuristas destinava o ser humano a alcançar um estado de “paz e tranquilidade mental”, *ataraxia*. Em suma, ambos os procedimentos promoviam em si a libertação do ser humano, da fatalidade e da dor; para torná-lo “autossuficiente e indiferente a forças externas” (FERGUSON, 1987, p. 301). As suas máximas, embora expressas de maneira adversativa, refletem uma essência comum de comportamento. Para o estoicismo: “nem comamos nem bebamos que amanhã morreremos”; e para o epicurismo: “comamos e bebamos que amanhã morreremos”.

A plenitude dos tempos na escatologia

Para o estudioso dos temas escatológicos, a convicção da iminente segunda vinda de Jesus a este mundo reside no cumprimento das profecias concernentes ao tempo do fim. Paulo, o apóstolo aos gentios, ao dirigir-se aos tessalonicenses (1Ts 5:1-3) os adverte sobre a segunda manifestação de Jesus como sendo um “tempo” capaz de ser identificado pelas suas características peculiares, usando o vocábulo *kairos*²⁰. Essa segunda manifestação de Jesus na Terra também será na “plenitude dos tempos”, ou seja, no momento propício, quando os fatores sociais e de toda índole formem o ambiente adequado à realização desse evento.

Ao analisar as características do mundo atual, observando a condição de caos presente na família, nas instituições sociais e até na própria natureza, verifica-se que tais condições fundamentam a ideia de que o mundo está na “plenitude dos tempos”. Alguns dos “fatores” que caracterizam essa condição são perceptíveis; outros, no entanto, precisam ser analisados e

²⁰ O apóstolo Paulo, no texto anotado, enfatiza o “tempo” em que o Senhor virá usando o vocábulo *kairosi*, ou seja um período caracterizado por eventos destacados, entre estes, o clamor mundial de “paz e segurança”. Dessa maneira estará cumprida a “plenitude dos tempos”.

comparados com seus similares, ocorridos no início da pregação do evangelho de Cristo. Um desses “fatores” é a atitude de forças filosófico-religiosas contrárias entre si, na sua forma; mas, iguais na essência, as quais unir-se-ão para enfrentar o genuíno cristianismo.

É oportuno considerar que as características filosófico-religiosas dos fariseus e saduceus, e do estoicismo e epicurismo do “tempo” da primeira vinda de Jesus, reproduzem-se em manifestações de grupos de tendências semelhantes existentes no mundo atual. Esse fato enfatiza desse modo, o cumprimento de eventos que convergem para outra “plenitude dos tempos”. Essas tendências ou linhas de pensamento já estão em vigor na atualidade e, embora entre si, manifestem aparente antagonismo, na essência mantém único e comum fundamento. Dessa gama de tendências que afloram no ambiente mundial, excluindo poucas, existe a possibilidade de reuni-las nos seguintes grupos: de fundamento filosófico, o materialismo e o sincretismo da Nova Era; e de fundamento religioso, o protestantismo e o catolicismo. O materialismo e o movimento da Nova Era, representam respectivamente, o epicurismo e estoicismo do passado (GEISLER, 1987, p. 82); enquanto que o protestantismo e o catolicismo, são os fariseus e saduceus da época de Cristo.

Materialismo e Nova Era

103

O materialismo moderno emoldura uma variedade de tendências filosóficas e da ciência especulativa, contando também com a adesão de grupos religiosos. Admite como única realidade a existência da matéria. A origem do Cosmos é a matéria, e a origem do ser humano é a própria evolução da matéria, passando dialéticamente de formas imperfeitas a formas sempre mais perfeitas. O ser humano que emerge da matéria, volta a sua origem e, quando seu corpo se desintegra, nada mais resta da pessoa humana. O único sentido da vida humana é “inserir-se na evolução, na história, e preparar o advento da sociedade futura” (ÁVILA, 1991, p. 280- 281). Esse princípio aparece nos escritos dos enciclopedistas franceses e se fortalece com as propostas do positivismo que sugere o desprezo da realidade sobrenatural. “Deus e o sobrenatural são deixados para trás como superstição irrelevante” (BROWN, 1999, p. 95) estabelecendo a “religião da humanidade”, que cultua o homem substituindo o culto ao Deus criador (TREDICI, 1963, p. 249).

O materialismo adquire maior difusão com as ideias do pragmatismo e do existencialismo que desconhece qualquer sistema metafísico,

ressaltando que cada pessoa existe no tempo e que tem uma quantidade limitada desse tempo à sua disposição, dentro do qual pode fazer suas decisões. O materialismo alcança os estratos científicos com as teses da evolução dos seres vivos propostas por Charles Darwin na sua obra *Origem das espécies por seleção natural* e adquire um grande destaque mediante a teoria do “monismo” de Ernest Haeckel na qual “a matéria é a única realidade [...] e seu princípio é essencialmente homogêneo, devendo ser rejeitado como falso todo dualismo e pluralismo” (BOCHENSKI, 1975, p. 80). O materialismo chega a se constituir em doutrina revolucionária com as propostas sociais de Friedrich Engels e Karl Marx, que não admitem deuses e consideram a religião como o “ópio do povo” e sua eliminação, necessária para atingir a felicidade real. Ideologicamente o materialismo do período escatológico, representa o epicurismo da época de Cristo.

A Nova Era é um movimento que engloba várias tendências, filosóficas na sua essência; mas, religiosas na forma externa; sendo algumas orientais e milenares, e outras ocidentais e contemporâneas. O sincretismo das crenças que sustentam o movimento da Nova Era é tão variado que o fato de simplesmente enunciar cada uma delas pode ser uma tarefa incompleta.

104

Do seio dos grupos que compõem o movimento da Nova Era podem-se extrair alguns conceitos comuns que possibilitam uma enunciação; como os que apresentamos a seguir: Deus é tudo, um ser impessoal, conceito básico do “monismo”. Deus está presente na natureza; característica essencial do “panteísmo”. O ser humano como parte da natureza é também parte de Deus e até pode chegar a ser um deus, definição do “homoteísmo”. Não existe consciência de pecado, sendo que a degeneração do homem é devida à ignorância da sua origem divina. O conceito de juízo futuro, não cabe na mentalidade da Nova Era, pois, o homem passa por um processo de “reencarnação”. Os grupos desse movimento aguardam uma nova ordem com a manifestação de Maitreya, o Cristo da Nova Era (STÉVENY, 1993, p. 5).

Uma das expoentes da Nova Era, a espiritualista Chris Griscom, que conta com milhões de seguidores em vários países do mundo, define a Divindade com as seguintes palavras: Deus “é um ser humano, uma planta, uma estrela. O espírito divino é apenas um, mas o vemos de muitas formas”; falando sobre seu conceito de “regressão às vidas passadas”, explica que esse procedimento permite conhecer porque foram feitas escolhas, por exemplo: do esposo, dos filhos, dos pais, e compreender a relação com outras vidas: “O (meu filho) menor, Bapu (apelido do líder religioso Ghandi), de 5 anos, já foi meu pai em outra vida” (PERES, 1990, p. 40-42). A síntese desses

conceitos, considerados racionais ou filosóficos, pelos líderes da Nova Era, em especial a negação da existência de um Deus pessoal, permite que esse movimento seja comparado ao estoicismo do primeiro advento de Cristo.

O materialismo e o movimento da Nova Era diferem na expressão conceitual da divindade. Para os primeiros, não há Deus; para os outros, Deus e tudo e tudo é Deus; embora os místicos da Nova Era prefiram a expressão: “tudo é mente”. Essa base conceitual se manifesta no comportamento social dos seus seguidores, o que permite perceber com clareza que cada grupo é diferente na sua forma externa. Os adeptos do materialismo, por exemplo, pretendem com toda energia, demonstrar em forma palpável o princípio básico das ideias que sustentam, o qual é: a não existência de Deus. Dessa maneira, auxiliados pela alta tecnologia moderna e as profundas pesquisas efetuadas principalmente no campo da Biologia e especificamente da Genética, tem obtido resultados espetaculares nessa área, como por exemplo: obter a síntese do DNA, cristalizar vírus, reprodução de embriões em “provetas”, duplicação de organismos através de uma única célula (clonagem), e experiências audaciosas como: sintetizar um gene e fazê-lo agir dentro de uma bactéria, juntar uma célula humana com outra de fumo, “criando” uma célula nova, unir célula humana com outra de rato, de macaco e de outras espécies, com interesse de criar novas espécies.²¹

À diferença dos materialistas, seguidores do movimento da Nova Era, manifestam seu comportamento social tingido de práticas rituais. Seu conceito básico, Deus em tudo, os estimula a ter um contato místico com a natureza. Popularizar o espiritualismo e as práticas esotéricas como a energização, meditação transcendental, hipnose, ioga e outras do mesmo estilo, os quais fazem parte do seu comportamento social. Em síntese, o sincretismo ideológico da Nova Era, observa-se também nas práticas rituais comuns no budismo, xintoísmo, induísmo e no monasticismo místico da Idade Média.

Essas diferenças externas que se verificam no comportamento social dos seguidores do materialismo e dos da Nova Era, na essência surgem do mesmo princípio, o qual é a divinização da natureza, ou ideia puramente naturalista do universo. Os dois grupos não aceitam absolutamente uma distinção entre criador e criatura, negando dessa maneira a existência sobrenatural de Deus. Além disso, negam que Deus possa intervir em forma sobrenatural, por exemplo, em forma de milagres. Finalmente, ao

²¹ Uma lista maior das conquistas da Biologia moderna, nessa área, pode se conhecer na obra de June Goodfield (1975, p. 12-33).

não admitir a existência de um Deus além do Universo, as duas ideologias defendem a ideia da divindade do ser humano.

Protestantismo e catolicismo

Depois do grande movimento de Reforma religiosa patrocinado por Martinho Lutero, no início da era moderna, o cristianismo ficou claramente dividido em duas facções: protestantismo e catolicismo. Apesar de que o protestantismo, ao longo dos séculos seguintes, tenha experimentado dissidências diversas, pode-se afirmar que no fundamento das suas convicções, foi influenciado pelas novas ideias e novos princípios de interpretação de teólogos que surgiram do seio protestante. Uma das maiores influências que sofreu o protestantismo não foi da mente de um teólogo, mas sim da especulação racional de um filósofo, Friedrich Nietzsche. A declaração mais poderosa utilizada por Nietzsche foi a de que o evento mais importante ocorrido nos tempos modernos é a morte de Deus. O ser humano então, está livre, e nessa condição deve elaborar seu próprio modo de vida.

106

Consoante com a ideia de Nietzsche, o teólogo alemão Ludwing Feuerbach, na sua obra *The essence of religion* (1845) sugere abolir a ideia de Deus e colocar a natureza em seu lugar. Seu plano teológico define que a realidade é uma manifestação do “espírito absoluto”, sendo que esse “espírito” é a natureza. Exalta a humanidade afirmando que o ser “divino” nada mais é do que o ser “humano”. A teologia é a mesma coisa do que a antropologia; ou seja, o conhecimento de Deus é igual ao conhecimento do ser humano (BROWN, 1999, p. 91-92).

No final do século 18 e por todo o século 19, a influência sobre o protestantismo veio de parte da chamada “Teologia Liberal”. Essa tendência deu lugar à publicação de vasta quantidade de obras racionalistas e fictícias sobre a vida de Jesus. Sugeriam que milagres não merecem mais crédito. O teólogo Albrecht Ritschel, afirmava que Jesus veio a fundar um reino na Terra e sua morte não tem nada a ver com a expiação. Considera-se que o teólogo e doutor em medicina, Albert Schweitzer tenha contribuído mais, para desacreditar Jesus e desconsiderar a escatologia. Por sua parte, Paul Tillich (1968, p 128-131) divulgava a ideia de que é necessário pensar em Deus unicamente em termos de preocupação humana. Considerava que o ser humano é um “ser” e o pecado, alienação desse ser. Desmerecia o sacrifício de Cristo qualificando-o como relato lendário e, complementava

afirmando que a vida eterna e a justificação são ideias obsoletas. Por outro lado, o teólogo Rudolf Bultman mistificou os relatos dos evangelhos, afirmando que esses eventos não são os que realmente ocorreram; mas, são os que a igreja primitiva acreditava ter acontecido. Esse mesmo teólogo divulgou um ensaio: *O Novo Testamento e a mitologia*, no qual sustenta que os eventos sobre a vida de Cristo são mitos, sendo a ressurreição, um fato totalmente inconcebível (BULTMAN, 1962, p. 125-127).

O catolicismo, por muitos séculos ostentava a presunção de ser a única manifestação do verdadeiro cristianismo. Deve-se reconhecer que o Catolicismo, apesar de emoldurar uma história cheia de corrupção promovida pela paixão da riqueza material e de poder, com grandes espaços manchados com o sangue de suas vítimas, era o grupo religioso que preservava a ortodoxia das doutrinas básicas do cristianismo, embora que isso tenha sido unicamente no papel. No tempo do fim, o catolicismo, através de encíclicas e propostas de seus líderes, emite ideias que contrariam a original concepção doutrinária. Uma parte desses novos conceitos doutrinários, apresentamos a seguir:

Substituição da natureza divina. Pio XII, em 1943, emitiu a encíclica *Mystici Corporis* na qual assevera que o corpo místico de Cristo tem uma forma visível, a qual é a Igreja Católica Romana. Essa ponderação foi confirmada por Paulo VI na encíclica *De Ecclesia* onde se afirma claramente que o corpo de Cristo é a Igreja Católica e, usa a alegoria que define Cristo como a “Luz do Mundo” aplicando-a também à Igreja; dessa maneira, pode fazer uma afirmação conclusiva com referência à Igreja Católica: “quem me vê, vê a Cristo” (BEACH, 1968, p. 72-73). Diante dessa asserção, e utilizando o sentido bíblico dado ao vocábulo anti, que dá o sentido de alguém ocupar o lugar de outro, pode se afirmar que o Papado é o anticristo porque substitui o Redentor.

Méritos para a salvação. As decisões do Concílio Vaticano II praticamente anulam a eficiência do sacrifício expiatório de Cristo. Reconhecem que os “santos” encontram-se em estado eterno e apresentam seus “próprios méritos” para mediar pelos que ainda estão na terra, obliterando dessa maneira os méritos de Cristo. Essa posição se fortalece com as sucessivas definições em relação a obra mediadora de Maria. O papa Benedito XV (1914 — 1922) afirmou que a redenção foi uma obra realizada por Jesus e Maria. Essa versão foi ampliada na encíclica *Ad Coreli Reginam*, emitida por Pio XII, na qual Maria é definida como a “rainha do céu” e participante na redenção. Nesse documento, o plano de redenção tem dois componentes: o que Deus fez em Cristo e o que Deus fez por meio de Maria. A encíclica *De Ecclesia*, renova a convicção dos dogmas da imaculada e da ascensão corporal de Maria, dessa maneira confirma a posição de ser ela, Mediadora dos

homens. Devemos ressaltar que essa consideração dada a Maria, tem provocado maior reverência, devoção e adoração a Maria, de tal modo que a Mariolatria, entre os seguidores do Catolicismo, tem ofuscado a adoração ao verdadeiro Deus.

Poder Criador de Deus. Uma das definições do concílio Vaticano II em relação ao avanço da ciência, foi de que a teologia deve andar dependente das conquistas daquela. O termo italiano *aggiornamento*, “estar em dia” ou atualizar-se, foi utilizado para confirmar essa decisão. Dessa maneira, o Catolicismo fez ressurgir as propostas evolucionistas do sacerdote jesuíta Pierre Teilhard de Chardin, as quais anteriormente haviam sido condenadas. As ideias desse religioso e homem de ciência visam estabelecer uma posição conciliadora entre a fé em Deus criador, e a teoria da evolução.

Dessa forma, o universo evoluiu desde um estado de imperfeição até alcançar a perfeição plena que é a divinização do homem. As fases desse processo são: cosmogonia, ontogonia, antropogonia, cristogonia. A cosmogonia que é a formação do mundo começa com a barisfera, estado incandescente; litosfera, estado sólido da terra; hidrosfera, aparecimento da água; atmosfera, o ambiente para os seres vivos. A ontogonia, é a fase do surgimento dos seres vivos que ocupam a biosfera. A antropogonia demarca o aparecimento do homem. A cristogonia define a evolução do homem alcançando sua plena perfeição no desenvolvimento mental que T. de Chardin chama de noosfera; é o momento quando o ser humano chega ao ponto ômega, ou seja, o seu encontro com a divindade.

Apesar de o catolicismo ainda aceitar e proclama os credos: apostólico, de Atanásio e o niceno, em relação à Divindade de Cristo e à sua Segunda vinda, por outra parte, declara que esses ensinamentos são “antiquados” e qualificados como doutrina antipopular (BEACH, 1968, p. 77).

O catolicismo e o protestantismo desde o movimento da Reforma manifestam sentidas diferenças enquanto a sua forma externa. Não somente no estabelecimento doutrinário, mas também na expressão da sua religiosidade através da liturgia, devoção, forma de alcançar graças divinas, comportamento ético, o catolicismo e o protestantismo são diferentes. O catolicismo é a religião das obras e o protestantismo a religião da fé. Pela prática social dos seus membros, o catolicismo é religião liberal comparada aos saduceus da época de Cristo; e o protestantismo, a religião cultural, de ideais que aspiram a prosperidade, comparada aos fariseus da primeira vinda do Redentor. Esses dois grupos, no entanto, adquirem caracteres de unidade quando analisadas na essência das suas convicções.

Muitos teólogos que surgiram e ensinaram em centros acadêmicos do protestantismo, divulgam o conceito da “morte de Deus”, ou simplesmente

não admitem uma intervenção direta da Divindade nos atos humanos. O catolicismo, por sua parte, substitui a pessoa de Deus como ser que merece toda adoração, pela pessoa de outros seres, qualificados merecedores dessa devoção. Para ambos grupos religiosos, a definição dos atributos e virtudes do Criador estão difusos e, mediante práticas rituais, poderes de cura, concepções baseadas nas conquistas científicas e outros, procuram exaltar o homem até um processo elevado de divindade.

As condições do mundo atual refletem as características enunciadas por Jesus referentes ao “tempo do fim” (Mt. 24). O mundo vive na “plenitude dos tempos”; em breve, grupos que se mostram contrários, unir-se-ão como fizeram seus similares na primeira vinda do Messias. 

Referências

ÁVILA, F. J. **Pequena enciclopédia de doutrina social da igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

BEACH, B. B. **Vatican II: Bridging the Abyss**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1968.

BOCHENSKI, I. M. **A Filosofia contemporânea ocidental**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

BROWN, C. **Filosofia e fé cristã**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.

BRYANT, T. A. (Ed.). **Today's dictionary of the Bible**. Laredo: Bethany House Publishers, 1982.

BULTMANN, R. **Primitive christianity**. New York: The Fontana Library, 1962.

COLEMAN, W. **The pharisees guide to the total holiness**. Laredo: Bethany House Publishers, Minn. Min. 1977.

DAVIDSON, B. **Analytical hebrew and chaldee lexicon**. Michigan: Zondervan Publishing House, 1979.

FERGUSON, E. **Background of the early christianit**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

FREND, W. C. **Martyrdom and persecution in the early church**. New York: Anchors Books, Doubleday & Co. Inc, 1967.

GEISLER, N. L. The new age movement. **Biblioteca Sacra**, jan. - mar., p. 82, 1987.

GOODFIELD, J. **Playing God**. London: Hutchinson & Company, 1975.

LIRA, E. C. As armadilhas da nova era. **Ministério**, mar. — abr. p. 5, 1993.

MOORE, H. C. **Desde pentecostés hasta patmos**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1978.

MOORE. H. C. **Desde pentecostés hasta patmos**. El Paso: Casa Bautista, 1951.

NEANDER, A. **General history of the christian religion and church**. London: Edinburg T. & T. Clark, 1847, v. 1.

NEWMANN, A. H. **A manual of church history**. Boston: Mass, 1933. v. 1.

PERES, A. Entrevista. **Revista Claudia**, mar. p. 40-42, 1990.

SCHAFF, P. **History of the christian church**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co. 1967. v. 1.

THE ANALYTICAL greek lexicon: grammatical analisis of each word. New York: Harper and Brothers, [19--?].

TILLICH, P. **A history of christian thought**. Michigan: Harper and Row Publisher, 1968.

TREDICI, J. **Breve corso di Storia della filosofia**. Roma: Edizioni Cardinal Ferrari, 1963.

TYSON, J. **The new testament and early christianity**. New York: Macmillan Pub. Co. 1984.

Enviado dia 16/05/2012

Aceito dia 01/08/2012





Os desafios de evangelizar a geração Y

The challenges of evangelizing the generation Y

Douglas Reis¹

Resumo / Abstract



a atualidade é possível ver o surgimento de uma nova geração com características peculiares, com desejo de viver intensamente o momento, facilidade de interagir com novas tecnologias, valorização da informalidade, aversão a instituições tradicionais, excessiva criatividade, anseio por se conectar com o mundo etc. Essa é a chamada Geração Y. O presente artigo discute o surgimento dessa geração, analisa fatores que a distinguem das anteriores, mostra como a igreja tem sido afetada pela nova geração, objetivando obter princípios que norteiem a evangelização de pessoas da Geração Y, avaliando brevemente o modelo da igreja emergente como paradigma para atrair os indivíduos Y e alertando para o risco da perda da identidade cristã tradicional.

Palavras-chave: Geração Y; Pós-modernidade; Igreja emergente; Evangelização



In recent years, studies have been lead about a new generation, with distinctive characteristics, such as a desire to live intensely the moment, easeness to interact with new technologies, enhancement of informality, and an aversion to traditional institutions, excessive creativity, longing to connect with the world etc. This is called Generation Y. This article discusses the emergence of the concept of Generation Y, analyzes the factors that distinguish

¹ Bacharel em teologia pelo Unasp (2002). Pastor capelão na União Sul Brasileira. E-mail: pr.douglasreis@gmail.com

it from previous generations. It also shows how church has been affected by the new generation, while reflecting on guiding principles for the evangelization of Generation Y, briefly evaluating the model emerging church as a paradigm to attract individuals Y and warning of the risk of losing our identity.

Keyword: Generation Y; Post-modernism; Emergence church; Evangelism



112

Pais e educadores têm de conviver com a possibilidade da internet contribuir para que se mude não somente o modo de aprender, mas o raciocínio, os valores e o comportamento da nova geração. Aliás, é comum nos referirmos a uma nova geração em virtude das características que a diferem das gerações anteriores. As mudanças que propiciam o surgimento de gerações são bastante complexas, envolvendo fatores como movimentos culturais, política, a cosmovisão dominante, acontecimentos históricos de grande impacto etc. Assim, embora a revolução tecnológica acontecida na década de 1990 tenha exercido um impacto profundo sobre a contemporaneidade, sendo perceptíveis os reflexos dessa mudança no ambiente escolar, nas empresas, nas igrejas e na cultura popular, outros fatores precisam ser elencados a fim de entendermos o período que vem formando as novas gerações.

Toda mudança requer um ajuste; nesse caso, as mudanças têm originado estudos sobre as características da nova geração e sobre maneiras de minorar o conflito com as pessoas de gerações anteriores, em especial no ambiente de trabalho. O presente artigo se valerá da literatura recente sobre Geração Y para apresentar 1) uma definição de Geração Y; 2) suas características; 3) uma introdução à mentalidade pós-moderna, que tem na Geração Y sua mais recente representante (mas que não se restringe a ela); 4) o reflexo da nova mentalidade sobre a igreja; e, finalmente, 5) sugestões para o evangelismo voltado para a Geração Y.

Surgimento do conceito

Inquestionavelmente, grandes mudanças na sociedade afetam a forma como indivíduos refletem sobre o mundo, seu papel nele e as diversas

interações sociais. As gerações “podem ser consideradas produtos de eventos históricos” (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 3). Ou seja,

em outras palavras, pessoas que crescem, vivem e respondem a eventos particulares, estruturas políticas, ideologias dominantes e desenvolvimento tecnológico juntas formam uma geração com uma visão de mundo que a distingue de outras gerações (SAVAGE *et al.*, 2006, p. 5, tradução livre).

Há algum tempo, estuda-se as características distintivas de cada geração, bem como os fatores que determinaram sua formação. Grandes revoluções associadas ao modo de produção exercem grande impacto social; assim, os estudos geralmente mencionam a Revolução Industrial, o Fordismo e, atualmente, o Toyotismo como exemplos de revoluções que suscitam novas gerações (SANTANA *et al.*, 2010, p. 3).

Segundo Savage (2006, p. 5-7), entre as mais recentes classificações das últimas gerações, teríamos:

1. A *World War Generation* [geração das guerras mundiais] (1901-1924), compreendendo aqueles que viveram entre as duas primeiras guerras mundiais, de caráter conservador, e que enfrentaram a depressão e a reconstrução do pós-guerra;
2. Em seguida, a *Builder Generation* [geração construtora] (1925-1945), a primeira a reconhecer a adolescência e a estabelecer o marketing para jovens, além de fomentar a revolução jovem nos anos 1950;
3. A *Boomer Generation* ou *Baby Boom* [filhos da guerra] (1946-1963), marcada pela contracultura, desilusão contra as instituições tradicionais e autoridades, ao mesmo tempo em que buscava valores como liberdade, satisfação imediata e sustentava um idealismo de paz, amor e prosperidade, sem tantas regras rígidas (o que trouxe mudanças para os relacionamentos, como novas leis que favoreciam o divórcio, por exemplo);
4. *Geração X* (1964-1981), filhos dos *Baby Boomers*, colheram os resultados da contracultura, como o advento da AIDS e a recessão econômica, caracterizando-se como uma geração menos idealista e mais pragmática, para a qual a arte popular e a cultura pop são centrais;

5. E, finalmente, a Geração Y (a partir de 1982), que conheceu a revolução digital. Nasceram na era das inovações tecnológicas, estímulo constante dos pais e do excesso de segurança (SANTOS *et al.*, 2011, p. 2).

Dessa forma, o conceito de geração Y surge nos Estados Unidos, “para delimitar as novas gerações que nasceram no final da década de 70 ou início dos anos 80” (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 3). Apareceu pela primeira vez no periódico *Advertising Age* de agosto de 1993 (CARA, 2008, p. 75). Atualmente, os estudos sobre Geração Y se concentram nas áreas de gestão, marketing, administração, publicidade e propaganda e comunicação.

Características gerais da geração Y

Não há consenso sobre datas iniciais e limítrofes quando se trata de gerações, e quando se fala da Geração Y a divergência não é menor. Alguns autores situam os indivíduos dessa geração como nascidos entre 1978 e 1994 (ENGELMAN *apud* SANTOS *et al.*, 2011, p. 5), entre 1980 e 1990 (LOIOLA; LOMBARDÍA *apud* SANTOS, 2011, p. 3), entre 1980 e 1999 (OLIVEIRA, 2010, p. 41) ou mesmo a partir de 1982 (SAVAGE, 2006, p. 7). Poderíamos situar essa geração entre os anos iniciais da década de 1980 e os anos finais da década seguinte.

Mas como são os indivíduos Y? Em geral, eles buscam interatividade, são multitarefas (realizam diversas atividades ou se conectam a múltiplas mídias simultaneamente), valorizam o presente, gostam de vários estilos e de interatividade, especialmente veiculada a jogos eletrônicos e internet (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 3). Para Oliveira (2010, p. 36), isso se deve ao fato de que atualmente há “uma quantidade absolutamente inédita de meios de conexão” e foi por meio dela que se possibilitou “a grande propagação de dados pelo universo digital” (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 5). A revolução digital foi capaz de trazer a tecnologia a um plano presente nunca antes experimentado, dando às mídias uma sensação de onipresença.

Das contribuições mais controversas da internet deve-se incluir seus efeitos sobre a psique do indivíduo. Thomas (2011, p. 11, tradução livre) autor de um recente livro sobre cristianismo e internet, escreveu: “As redes sociais têm permitido e ampliado o comportamento trans-social de um modo tal que todas as definições de privacidade estão sendo reescritas.” Thomas chama de trans-sociais as interações entre pessoas que às vezes nem se conhecem pessoalmente mais interagem pela internet. Portanto,

um adolescente que prefere ignorar uma reunião de família para conversar em um *chat* pelo *smarthphone* com seus amigos não estaria sendo antissocial, mas tran-social! Para o autor, a comunicação pessoal que dominava a rede, estaria dando lugar “a um amplo espectro de comunicação impessoal que pode ser privada em sua natureza, mas pública em sua divulgação” (THOMAS, 2011, p. 11). Desse modo, as redes sociais permitem que pessoas comuns sejam alçadas ao *status* de celebridade. Algumas, de fato, chegam a chamar atenção pelos vídeos que divulgam ou por contribuições casuais.

O impacto das novas mídias sobre a sociedade ainda é mais alarmante. Chega a afetar, por exemplo, até o relacionamento conjugal. Segundo a empresa *Divorce-online*, um terço das petições de divórcio (aproximadamente mais de 1500 petições) na Grã-Bretanha nos últimos dois anos citou o Facebook. O fato das pessoas se corresponderem com ex-parceiros e a presença de mensagens dúbias vem levando a desentendimentos e consequentes separações (STEVENS, 2011).

Além desse aspecto da confluência do digital e do real, outro fator merece consideração. Em uma época de televisores *smarts* e variedade de *reality shows*, há uma valorização exacerbada da imagem, criando mesmo em pessoas comuns o desejo de emular a aparência de atores e personalidades. Tornou-se mais fácil acompanhar notícias e compartilhar músicas, imagens e vídeos de personalidades artísticas e esportivas com o advento do mundo virtual.

Dessa maneira, a estética invade o cotidiano, passando a exercer poder decisivo sobre pessoas que, teoricamente, não teriam que depender dela como meio de vida. “A Moda torna-se a máscara ideal, com objetos transacionais que ajudam-nos a reinscreverem seus próprios corpos, para se valem de um visual estético que os tornem interessantes e desejáveis” (CARA, 2008, p. 71). Segundo Carmo (2003, p. 199-220), desde o corte de cabelo à escolha do tipo de roupas, modo de falar, sentir e pensar é incentivado por um “espírito jovem”, o qual “tiraniza a todos”, dada a fixação que a cultura de massa teria por “essa faixa etária”. A tendência se relaciona com o aumento da população jovem e o potencial consumidor que ela representa; em 1995, havia 13 milhões de jovens entre 20 e 24 anos no Brasil, o equivalente a 8,5% da população. Em 1999, o número de jovens (da mesma faixa etária) subiu para 15,7 milhões, correspondendo a 10,4% (SANTANA *et al.*, 2010, p. 15). Thomas (2011, p. 3, tradução livre) pondera:

A internet oferece oportunidades maravilhosas para conexão, mas elas vêm sempre acompanhadas pelo perigo do isolamento.

to. Como muitas coisas nessa vida, nós não podemos separar o perigo da oportunidade; nós podemos somente esperar caminhar em direção à oportunidade enquanto tentamos não ignorar a natureza do perigo.

Entretanto, a influência da internet não é o único divisor de águas que separa a Geração Y das demais. Essa geração rompe com os valores da geração X, considerada individualista e profundamente pessimista, sentimento derivado da guerra fria, do surgimento da AIDS e das profundas transformações econômicas pelas quais o mundo passava (HUNTLEY, 2006).

Coordenada pela agência de comunicação corporativa EDM Logos em parceria com o Instituto de Pesquisas Sociais da Universidade do Vale do Itajaí (IPS Univali), uma pesquisa recente nos ajuda a traçar o perfil da nova geração. Intitulada “Comportamento de consumo de informação da Geração Y nas indústrias metalúrgicas do norte de Santa Catarina”, o estudo foi divulgada no dia 6 de dezembro de 2011 e envolveu 500 trabalhadores do setor metalúrgico da região de Joinville, todos na faixa etária de 18 a 30 anos (GUERRA, 2011, p. 5-6). A pesquisa detectou que 71,21% dos entrevistados usam a internet todos os dias, sendo que 45,37% permanecem conectados mais de uma hora por dia. A maioria é solteira (52,31%), não tem filhos (69,12%) e uma grande parcela (43,69%) dos entrevistados ainda vive com os pais. Para os momentos de lazer, as prioridades são a família (77,31%), esportes (63,24%) e amigos (60,92%). A nova geração é mais otimista: acredita na transformação da realidade por iniciativa pessoal, por meio de influência positiva sobre outros (23,74%) e agindo com honestidade (50,42%). Flexibilidade, empreendedorismo, cooperatividade, informalidade, inovação e aprendizagem são alguns dos conceitos dessa nova geração, que deseja um futuro melhor.

Para alguns autores, a geração Y se destaca no ambiente de trabalho pela “agilidade, capacidade, iniciativa, proatividade e aumento de produtividade”, sendo, entretanto, a geração que possui maior rotatividade nas empresas e que mais conflita com os objetivos das organizações mais tradicionais. A Geração Y é a que “mais tem mostrado um potencial de crescimento”, uma vez que “possui um grande número de informações e criatividade, o que possibilita o desenvolvimento de habilidades com maior desempenho e obtenção de êxito nas funções desenvolvidas” (SANTOS *et al.*, 2011, p. 12).

Em verdade, a concepção de trabalho é diferente para cada geração: os *Baby boomers* enxergavam a carreira como um compromisso digno, ao longo de toda a vida. Indivíduos da Geração X valorizam a oportunidade

de carreira, enquanto a Geração Y enxerga o trabalho como oportunidade para obter crescimento pessoal. Uma pesquisa realizada (SANTOS *et al.*, 2011) identificou a busca de novos ambientes para o desenvolvimento profissional fora do local de trabalho em representantes da Geração Y, sendo que entre pessoas das demais gerações essa perspectiva foi pouco notada.

Pode-se falar até em uma revolução Y ocorrendo no mercado de trabalho, por serem os indivíduos dessa geração “bem-sucedidos, com alto nível de formação, criativos e aficionados por tecnologia” (SANTOS, 2011, p. 2). Essa geração acredita na codecisão e a palavra de ordem em matéria de liderança é coletivismo. Os indivíduos Y se preocupam não com o renome ou influência da marca das organizações, mas antes com a afinidade entre os valores que ela possui e os valores defendidos por eles. Isso faz com que haja a necessidade de motivação e engajamento para que eles continuem veiculados à empresa (SANTOS, 2011, p. 4-5). É recorrente a migração de representantes da Geração Y de uma empresa para outra.

Brum (2011) vê nisso uma geração despreparada, porque a despeito de suas habilidades, não sabe lidar com frustrações, conhecedora de ferramentas tecnológicas, mas que despreza o esforço. Para a autora, a Geração Y “sofre muito, porque foi ensinada a acreditar que nasceu com o patrimônio da felicidade. E não foi ensinada a criar a partir da dor.” Conforme temos visto, estamos diante de uma nova geração, que está há poucos anos no mercado de trabalho, mas que já atrai empresas pelo seu potencial criativo, suas múltiplas habilidades, ao passo que desperta preocupações, quer por sua informalidade (que passa por desrespeito à hierarquia), quer por seu foco em crescimento pessoal e valorização de valores que destoam daqueles das empresas tradicionais (o que soa aparentemente como descompromisso). A Geração Y é aficionada por entretenimento (internet e games), é multitarefa e valoriza a inovação, padrões informais e flexíveis, a individualidade para expressar sua opinião, busca constante reconhecimento no ambiente de trabalho e a conectividade (OLIVEIRA, 2010, p. 64). Veremos agora como isso se relaciona à mentalidade pós-moderna.

117

A geração Y e a mentalidade pós-moderna

O sentimento de perpétua juventude e imediatismo é marca de nosso tempo. Entre os indivíduos Y, busca-se a todo instante valorizar o presente,

como forma de garantir satisfação imediata, atitude filosófica conhecida como hedonismo (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 4). Para a geração Y, o entretenimento estaria ligado à aventura da fantasia (POPCORN *apud* KRÜGER *et al.*, 2007, p. 4), porque a realidade se encontraria superada pelas possibilidades inúmeras do virtual.

Levando-se em conta o que se disse até aqui sobre a Geração Y, não causa surpresas que alguns autores façam correlação entre ela e a pós-modernidade (ver KRÜGER *et al.*, 2007, p. 5). Não é nosso objetivo empreender um estudo detalhado do fenômeno pós-moderno. Basta, por ora, definirmos sucintamente algumas de suas características, a fim de evitarmos confusões, haja visto que o termo se encontra tão disseminado que acaba sendo empregado com diversos sentidos.

Por pós-modernidade nos referimos ao pensamento dominante do período que vivemos, marcado pela aversão a absolutos, desconfiança das autoridades e amplo incentivo a formas de pensamento alternativas. Poderíamos remontar sua origem a uma desilusão com o período anterior, a modernidade. O otimismo racionalista, originado ainda no Iluminismo, foi perdendo gradualmente sua força, até que guerras, campos de concentração, ameaças nucleares solapassem suas pretensões (HARLEY, 2011, p. 23). Assim, a modernidade cedeu a vez a uma nova fase do pensamento e experiência humanos, a pós-modernidade. O ideal de precisão e regulamentação é substituído por experimentação diante da incerteza.

O sentimento dominante, agora, é a sensação de um novo tipo de incerteza, não limitada à própria sorte e aos dons de uma pessoa, mas igualmente a respeito da futura configuração do mundo, a maneira correta de viver nele e os critérios pelos quais julgar os acertos e erros da maneira de viver (BAUMAN, 1997b, p. 32).

Embora seja um anseio humano basear suas escolhas em guias seguras, o que aliviaria sua responsabilidade, dada a ambiguidade moral, as pessoas não encontram autoridades nas quais confiar, pelo menos, não em quem confiar a todo tempo. Bauman (1997, p. 28) assim define o que para ele seria o “aspecto prático mais agudo e importante do que justamente se descreve como a ‘crise moral pós-moderna.’”

Dessa forma, “a maioria dos pensadores pós-modernos está fascinada pelas novas possibilidades de informação e da produção, análise e transferência de conhecimento” (HARLEY, 2011, p. 53). Atualmente,

há uma tolerância maior a qualquer tipo de crença e ideologia, porque as informações e perspectivas fluem na internet (e na mídia em geral) com maior velocidade. Certo e errado são termos que expressam atualmente apenas convicções pessoais e não representam critérios objetivos para avaliar o que cada um decidiu crer. A própria diversidade de estilos caracteriza o pensamento pós-moderno (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 4). A sociedade, o que inclui os cristãos em geral e também os adventistas, é moldada por essa nova mentalidade. Cada grupo ou comunidade possui autonomia para defender o que considera ser a verdade. Sob o influxo de novas tecnologias, “a pós-modernidade é o advento da cultura da imagem, da prioridade do objeto telepresente” (PEREYRA, 2000, p. 23, tradução livre).

O período pós-moderno é caracterizado por inconstância, mutabilidade constante. “A forma superficial de visualizar as situações e definir as circunstâncias é um atributo pós-moderno, gerando a percepção de um mundo sem profundidade, de superfícies, que podem ser organizadas e reorganizadas indefinidamente como uma *bricolage*” (KRÜGER *et al.*, 2007, p. 6). Os valores da atual geração estão, portanto, modificados, mais difusos, se comparados a seus avós (*Baby Boomers*) ou pais (Geração X), mesmo que esses estejam igualmente incluídos no período pós-moderno.

O impacto da geração Y sobre a igreja contemporânea

A nova moralidade desperta inúmeras preocupações. O teólogo Vogel (1998, p. 115-116, tradução livre), tratando do que ele chama de “nova mente”, revela que pesquisas monitoraram a reação de adultos e adolescentes a imagens de tortura e assassinato. Enquanto os adultos revelaram compaixão, revolta ou repulsa, os adolescentes julgaram os vídeos pela qualidade da imagem ou tipo de ação oferecida, demonstrando desinteresse quando o material estava abaixo da qualidade esperada. Ele apura ainda que psicólogos têm notado a incongruência de se aceitar a violência na ficção e rejeitá-la na vida real, um tipo de contradição que leva à constatação de que, se “anteriormente essa habilidade poderia ser chamada de esquizofrenia”, hoje “tornou-se normal”.

Com essa “normatização da esquizofrenia”, a ética se torna flutuante e surgem situações que parecem fugir por completo do que seria ordinário.

Veja os seguintes casos: se um homem flagrasse sua esposa fazendo sexo virtual com outro homem, por meio de uma *webcam*, isso seria suficiente para que ele se divorciasse dela? Se um adolescente disponibilizasse, em algum site de compartilhamento de dados, a música de seu grupo cristão favorito, isso seria infringir os direitos autorais dos músicos, mesmo que ele alegasse estar evangelizando os amigos?

Uma sociedade calcada no transitório não pode ela mesma subsistir de forma perene. Assim, deve-se repensar sobre o que estamos valorizando. Claro que cada um tem condições de contribuir no sentido de promover um resgate da autêntica valorização do potencial humano, a partir de critérios mais humanitários e embasados em genuíno amor pelo próximo. Creio ser essa a rota da esperança a fim de projetar uma imagem melhor sobre mundo, imagem para além da mera imagem. Vogel (1998, p. 117, tradução livre) pondera que

a fascinação com computadores, os quais têm feito a vida tão fácil e, assim, tão bastante dependente das máquinas, tem levado a um novo entendimento do mundo em que vivemos. Ele tem se tornado muito menor na percepção humana, mas ao mesmo tempo, tem se tornado mais difícil para captar.

120

Diante de uma sociedade diversificada (pluralista), que acata que não há absolutos, mas apenas verdades comunitárias (relativista), estimulada por prazer (hedonista) e afoita a se apegar em bens de consumos como valor máximo (consumismo), como deveria a igreja atuar? Como interpretar a herança cristã nesse momento histórico imediato, quando somos chamados a pregar a mensagem de cristo à geração Y?

O desafio de evangelizar a Geração Y

Ultimamente, com a evasão dos membros das gerações emergentes das denominações tradicionais seguido pelo debate em torno da pós-modernidade, tem contribuído para o advento do movimento conhecido como igreja emergente. Ainda que não seja nosso enfoque tratar de antecedentes históricos e oferecer uma abordagem exaustiva do movimento, faz-se necessário considerarmos a proposta da igreja emergente como possível alternativa para a prática evangelizadora diante do desafio de alcançar as gerações emergentes.

Basicamente, a igreja emergente pode ser definida como iniciativa missionária para alcançar pessoas que não estejam ligadas a nenhuma igreja e que se identifiquem com valores da pós-modernidade. “As demandas

emergentes de uma sociedade pluralista informada pela cultura oriental e não a ocidental desafiam a criar, de forma dramática, diferentes expressões de nossa fé” (MCMANUS, 2009, p. 221). Ou como declarou o líder evangélico Park (2002, p. 302-303),

a comunhão com Deus pode acontecer por meio de todos os tipos de estilos musicais e litúrgias. [...] Creio que essa seja uma razão pela qual temos tantos tipos diferentes de igrejas — batidas diferentes para pessoas diferentes.

Obviamente, estamos tratando de uma mentalidade cúltica que envolveria um “método de adoração que é mais experimental, participativo, baseado na imagem e conectado”, classificado como “pós-moderno”, mas também um novo estilo de vida, uma vez que para

Jesus a verdade não consistia em proposições na propriedade de sentenças. Ao contrário, a verdade era o que estava revelado por intermédio da participação e interação com Ele, com outros e com o mundo (SWEET, 2000, p. 157, tradução livre).

121

Daí a tendência de as igrejas emergentes se envolverem com a justiça social, em uma tentativa de levar o amor de Jesus e transmitir uma mensagem inovadora e positiva, em contraponto com a carapuça de negativismo que os não cristãos atribuem à igreja (KIMBALL, 2011, p. 110; ver PLENC, 2012, p. 13).

Pelo que se pode perceber, corremos alguns riscos ao se aderir à proposta da igreja emergente na tentativa de evangelizar a geração Y. Se em cada período da história houve tensões entre cultura e evangelho, não se pode afirmar que o cristianismo tenha sempre superado seus desafios. Em muitos casos, a fé cristã ao contrário de reinterpretar a cultura foi reinterpretada e até mesmo completamente assimilada. De certa maneira, essa tendência é natural: onde quer que os cristãos tenham fornecido, mesmo que inconscientemente, prioridade às normas e conceitos da cultura dominante sua fé acabou por ser descaracterizada. O processo de descaracterização já vem afetando os jovens adultos adventistas, muitos dos quais mantém as mesmas crenças, mas sob um novo prisma. Para eles, por exemplo, evangelizar outros compartilhando sua fé é algo apenas subjetivo (DUPERTIUS *apud* VOGUEL, 1988, p. 119, tradução livre).

Um livro que representa esta tendência que argumentamos nesse trabalho é *Adventism for a new generation*, de Steve Daily (1994, p. 62, 180, 76, 77,

tradução livre). Ali o autor se propõe a escrever para jovens adventistas em uma era pós-cristã, mas suas opiniões refletem uma postura norteada pelas ideias pós-modernas. Ele afirma, por exemplo, que o significado da crença adventista acerca de 1844 é embaraçoso e acaba por fazer uma série de aplicações meramente existenciais da doutrina do santuário; mais à frente, ele lamenta que a doutrina do santuário tenha sido usada por

líderes da igreja adventista para remover e excomungar um dos mais cristocêntricos teólogos que a igreja produziu, num evento por meio do qual muitos jovens adventistas se desiludiram.

A referência é óbvia: trata-se do teólogo australiano Desmond Ford, que no início dos anos 1980 negou a doutrina adventista da expiação a partir de 1844. Além disso, Daily insiste haver tensões entre nossa afirmação de crer simultaneamente no princípio *Sola Scriptura* e na inspiração dos escritos de Ellen G. White. A solução? Segundo ele, precisamos voltar a atenção em Cristo, “por ser esse o objetivo de toda reforma e todo profeta.” Em outras palavras, sua proposta parece indicar que se o que Ellen G. White escreveu parece divergir da Bíblia, o intérprete não deve conciliar — aceite a Bíblia e rejeite os escritos whiteanos.

122

Para Daily, ser cristocêntrico consiste em negar doutrinas distintivas. Essa visão do evangelho se assemelha com a visão distorcida que Paulo combateu, a qual era chamada por ele de “outro evangelho” (Gl 1:7-9). O evangelho aculturado à Geração Y é, na verdade, por muitas vezes, diferente daquele que encontramos nas Escrituras. Pregar a essa geração não deveria implicar em nos limitar a não apresentar o genuíno evangelho.

Por outro lado, não há problemas do uso de novas mídias ou de estratégias evangelísticas dinâmicas, que lancem mão de recursos audiovisuais. Em todas as épocas, parece que a monotonia no culto constituiu-se o pior assassino do interesse no evangelho. A Geração Y precisa ver que o evangelho funciona no mundo real e que participação na igreja é mais benéfica do que a adesão às comunidades virtuais (embora não as exclua totalmente).

Em nível pessoal, cada cristão deve fazer uso apropriado da *internet* e das demais novas formas de comunicação de massa. Quando alguém se expressa em tais meios, também está afirmando sua identidade, por meio de preferências e da forma como se apresenta. Cristãos não deveriam abrir mão de oportunidades para o testemunho mesmo quando conectados. Embora o cristão possa usar essas ferramentas midiáticas

como recurso valioso para alcançar pessoas com a mensagem do evangelho, “conectar-se com outras pessoas online não é um substituto para a interação face a face” (THOMAS, 2011, p. 36, tradução livre).

Considerações finais

Sob o prisma aqui enfocado, é possível apresentar alguns princípios sugestivos que possibilitem falar acerca da mensagem bíblica de forma consistente com a geração Y, os quais podem ser aplicados em quaisquer congregações:

Utilização de abordagem pré-evangelística: Para alcançar pessoas que descreem da verdade e desconfiam de instituições tradicionalistas (como a igreja vem sendo classificada), é necessário se utilizar a ferramenta da apologética, a fim de “remover ou diminuir obstáculos intelectuais” entre a Geração Y e Cristo (GROOTHUIS, 2011, p. 28, tradução livre). Do contrário, teríamos a adesão de indivíduos que olhariam o movimento sob seu próprio prisma, reinterpretando sua mensagem e se distanciando da identidade considerada como a mínima obrigatória para a continuação histórica de qualquer movimento religioso.

123

Promoção do evangelho integral: a Geração Y quer resolver problemas reais. Muitos pregadores amordaçam a mensagem da cruz ao aspecto espiritual, entendido em um sentido místico distante ou existencial. Falta mostrar como o evangelho é poderoso para reformar a política, a educação e desafiar conceitos bem estabelecidos, como o evolucionismo e o marxismo, por exemplo. Se o evangelho for exaltado em suas implicações para cada área da vida, ele soará não só verdadeiro, como atrativo (VOLF, 2011, p. 16, tradução livre).

Cultivo da interação pessoal: os programas de recepção de igreja, em geral, ensinam a sorrir e a anotar nomes. Entretanto, ninguém quer encontrar na igreja o mesmo tipo de abordagem daquela presente em um consultório odontológico. Receber bem as pessoas é deixá-las à vontade entre nós, sem usar um adesivo na roupa, com o constrangedor informe: “visitante”. Cada membro de igreja deveria se interessar por se aproximar pessoalmente de pessoas novas, oferecer-se por visitá-la e buscar introduzi-las a outros membros da igreja. Isso sem que o dirigente do culto diga em público: “agora, cumprimente o visitante ao lado”.

Adoção de renovação metodológica consciente: As reuniões da igreja não precisam ser sempre formais e seguir um protocolo de “cantar, levantar, orar, ouvir, cantar, orar e sair”. Pequenas encenações, testemunhos, grupos de estudo, apresentação de vídeos bem selecionados ou produzidos por membros da igreja, uso de recursos tecnológicos, entre outras coisas, podem embelezar cultos evangélicos, programas jovens e pequenos grupos, desde que não se constituam versões “batizadas” de programas seculares. A repetição é a melhor forma de sabotar qualquer culto. Especialmente os adolescentes demonstram repulsa a rotina.

Apresentação do Cristo vivo: Jesus afirmou que quando fosse levantado na cruz atrairia a todos (Jo 12:32). Falta que o exaltemos como salvador crucificado, redentor ressurreto, sumo sacerdote atuante e rei vindouro. Quando Ele for apresentado em todos os aspectos, as pessoas perceberam que o evangelho é mais do que a velha história do “Jesus morreu por você”. É óbvio que Ele veio morrer pelos seres humanos. O que sucede é que essa mensagem passou a ser repetida inutilmente como um bordão, em apresentações simplórias que transmitem aos não cristãos a impressão de que os crentes são intelectualmente rasos e superficiais. Nada mais contrário à verdade: o evangelho verdadeiro aponta para um Cristo suficiente em todos os aspectos, presente em nossa vida e autor de um intrincado plano para reverter o abismo entre Deus e o ser humano. ↩

124

Referências

BAUMAN, Z. **Ética Pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997b.

BRUM E. Meu filho, você não merece nada. **Revista Época**, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: < <http://glo.bo/nrFODt> >. Acesso em: 9 mai. 2012.

CARA, M. Gerações juvenis e a moda: das subculturas à materialização da imagem virtual. In: **Modapalavra**: Núcleo de Comunicação — CEART / UDESC, ano 1, n. 2, ago-dez 2008. Disponível em: <<http://bit.ly/LyFDG9>>. Acesso: 14 Mai. 2012.

CARMO, P. **Culturas da rebeldia**: a juventude em questão. São Paulo: Senac São Paulo, 2003.

- DAILY, S. **Adventism for a new generation**. Oregon: Better living Publishers, 1994.
- ELMORE, T. **Generation Y: our last chance to save the future**. Georgia: Growing Leaders, 2010.
- GROOTHUIS, D. **Christian apologetics: a comprehensive case for biblical faith**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2011.
- GUERRA, L. Qual é a da Geração Y. **A Notícia**, ed. 25.797, ano 88, terça-feira, 6 dez. 2011, p. 5, 6.
- HARLEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HUNTLEY, R. **The world according Y: inside the new adult generation**. Crowns Nest: Allen & Unwin, 2006.
- KIMBAL, D. **Eles gostam de Jesus, mas não da igreja: insights das gerações emergentes sobre a igreja**. São Paulo: Editora Vida, 2011.
- KRÜGER F. *et al.* Jogos (virtuais) de simulação da vida (real): o The Sims e a geração Y. **Ciberlegenda** — UFF, Rio de Janeiro, v. 9, 2007.
- MCMANUS E. A intersecção global. In: SWEET, L. **A igreja na cultura emergente: cinco pontos de vista**. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- OLIVEIRA S. **Geração Y: o nascimento de uma nova geração de líderes**. São Paulo: Integrae Editora, 2010.
- PARK, A. **Em espírito e verdade: cultivando o coração do líder de louvor e adoração**. São Paulo: Editora Vida, 2002.
- PEREYRA, M.; ESPINOSA, E. **La Posmodernidad desde la perspectiva profética**. Libertador San Martin: Bienestar Psicológico Editorial, 2000.
- PLENC, D. Igrejas Emergentes: análise das características e dos riscos de um movimento supostamente evangelizador da cultura pós-moderna. In: **Ministério**, ano 84, n. 499, mar-abr de 2012.
- SANTANA P. *et al.* Gestão, comportamento da geração Y. In: **XIII Seminários em Administração** (Programa de Pós-Graduação em Administração da FEA/USP, SP). 9 a 10 de setembro de 2010.

SANTOS C. *et al.* O processo evolutivo entre as gerações X, Y e Baby Boomers. In: **XIV Seminários em Administração** (Programa de Pós-Graduação em Administração da FEA/USP, SP). 13 a 14 de outubro de 2011.

SANTOS L. **Pertencer para crescer**: o endomarketing como estratégia de engajamento dos talentos Y. 2011

SAVAGE *et al.* **Making sense of Generation Y**: the world view of 15-25-years-old. London: Church House Publishing, 2006.

STEVENS, J. The Facebook divorces: Social network site is cited in “a THIRD of splits”. **Dailymail**, West Virginia, 30 de dezembro de 2011. Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2080398/Facebook-cited-THIRD-divorces.html>>. Acesso em: 1o de jan. de 2012.

SWEET, L. **Post-modern pilgrims**: first century passion for the 21st century world. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2000.

THOMAS, A. **Digital disciples**: real christianity in virtual world. Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 2011.

126

VOGEL, W. Biblical Truth in the context of new modes of thinking, **Journal of Adventist Theological Society**, ano 9, n. 1-2.

VOLF, M. **A public Faith**: how followers of Christ should serve the common God. MI: Brazos Press. 2011.

Enviado dia 23/04/2012

Aceito dia 10/06/2012





Casamento cristão: o resgate do fundamento bíblico como solução para a crise emocional

The christian wedding: the rescue of the biblical beliefs as a solution for emotional crisis

Gildene do Ouro Lopes Silva¹

Graciela Erika Groger²

Resumo / Abstract



presente artigo apresenta algumas reflexões sobre as afinidades existentes entre as formas de inteligência emocional e existencial/espiritual, bem como a importância dessas inteligências na busca da solução para a crise emocional entre casais cristãos. Os pressupostos teóricos analisados se baseiam na teoria das múltiplas inteligências de Howard Gardner, em especial os conceitos de inteligência emocional e inteligência existencial/espiritual. Além disso, as quatro aptidões de uma pessoa emocionalmente inteligente, abordadas pelo psicólogo Daniel Goleman em sua obra *Inteligência Emocional* são comparadas, ao longo do texto, com princípios bíblicos análogos. Observou-se a partir dessas reflexões, a possibilidade de que os casais emocionalmente e

¹ Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Assessora Pedagógica do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Docente da pós-graduação em docência do ensino superior e do curso de Pedagogia. E-mail: gildene.lopes@unasp.edu.br

² Jornalista, especialista em Aconselhamento Familiar pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: graciela.groger@unasp.edu.br

espiritualmente inteligentes terão mais chances de alcançar um maior índice de satisfação conjugal.

Palavras-chave: Inteligência emocional; Inteligência espiritual; Casamento; Bíblia



This article presents some thoughts about the similarities between the types of the emotional intelligence and existential/spiritual intelligence, and also their importance as christian couples search for solutions for emotional crisis. The theoretical assumptions analysed are based on the theory of the multiple intelligences of Howard Gardner, specially on the emotional and existential/spiritual intelligences. Also, the four abilities of an emotionally intelligent person discussed by the psychologist Daniel Goleman in his work *Inteligência Emocional* are compared to analogue biblical principles. Parting from these considerations, it was observed that the emotionally and spiritually intelligent couples will have more chances to reach a higher level of satisfaction.

Keywords: Emotional intelligence; Spiritual intelligence; Wedding; Bible



A expressão inteligência emocional parece ter sido proposta, pela primeira vez, na tese de doutorado do pesquisador Wayne Payne, em 1985. É sabido também que, a partir de 1990, o assunto foi ampliado nos estudos de Peter Salovey e John D. Mayer. Cinco anos mais tarde, tornou-se tema de vários livros, a exemplo do notório sucesso editorial intitulado *Inteligência emocional*, de Daniel Goleman.

A partir de então, tem crescido o interesse de divulgação sobre a inteligência emocional, tanto por instituições acadêmicas, por meio de produções científicas, bem como periódicos populares. A investigação sobre a inteligência emocional é sempre renovada pelo interesse manifestado por muitos pesquisadores de alimentarem, cada vez mais, as possibilidades de comprovar a sua importância para o desenvolvimento pessoal e social (PAVÃO, 2003). Segundo Reis (2006, p. 270), “na ebuliente importância que o conceito de inteligência emocional realiza e move, evidencia-se, claramente, a esperança e, muitas vezes, a sagacidade do seu aproveitamento”.

A procura por entender a capacidade individual de controlar as emoções já havia sido percebida na teoria das inteligências múltiplas de Howard Gardner, em 1983, quando ele introduziu os conceitos de inteligência intrapessoal

(capacidade de compreender a si mesmo e de apreciar os próprios sentimentos, medos e motivações) e de inteligência interpessoal (capacidade de compreender as intenções, motivações e desejos dos outros). No entanto, Goleman ressalta que existe uma dimensão pouco explorada por Gardner e alerta que a teoria das múltiplas inteligências tem como base um modelo mental apoiado na ciência cognitiva, na qual existe uma ênfase maior no aprendizado do sentimento, faltando um aprofundamento maior no papel do sentimento nessas inteligências. “E deixa de lado o que há de inteligência nas emoções e o que há de emocional na inteligência” (GOLEMAN, 2007, p. 52).

Além disso, esse autor chamou a atenção para o fato de que o desenvolvimento apenas das habilidades intelectuais não garante o alcance do sucesso, felicidade e realização pessoal. Assim sendo, Goleman difundiu o conceito, ainda pouco explorado, denominando-o de quociente emocional (QE), que permite avaliar a inteligência emocional, da mesma maneira que o quociente intelectual (QI) avalia o intelecto.

Dessa forma, ao considerar que existem vários conceitos derivados da inteligência, e que são sempre redefinidos, vale retomar algumas reflexões sobre a inteligência segundo Gardner. Em 10 de maio de 2009, entrevistado pela revista *Época*, o psicólogo afirmou que sua lista de inteligências está crescendo:

129

Através de pesquisas extensas, concluímos que possuímos vários tipos de habilidades distintas. Em 1983, descrevemos sete formas de inteligência que reuni em meu livro sob o nome de teoria das inteligências múltiplas. Recentemente adicionei uma oitava, a inteligência naturalista e agora estamos pensando no que seria a nona: a inteligência existencial (GARDNER, 2001).

Considerando esse último desdobramento, segue abaixo um breve resumo das oito formas de inteligência segundo Gardner (2009):

1) *Inteligência linguística* — a capacidade de usar palavras de forma eficaz, quer oralmente, quer escrevendo.

2) *Inteligência musical* — a capacidade de perceber, discriminar, transformar e expressar formas musicais.

3) *Inteligência lógico-matemática* — a capacidade de usar os números de forma efetiva e de raciocinar bem.

4) *Inteligência espacial* — a capacidade de perceber com precisão o mundo e de realizar transformações a partir dessas percepções.

5) *Inteligência sinestésica* — a perícia no uso do corpo todo para expressar ideias e sentimentos, bem como a facilidade no uso das mãos para criar ou transformar coisas.

6) *Inteligência interpessoal* — a capacidade de perceber e distinguir o humor, intenções, motivações e sentimentos de outras pessoas.

7) *Inteligência intrapessoal* — o autoconhecimento e a capacidade de agir de forma adaptativa com base nesse conhecimento.

8) *Inteligência naturalista* — a sensibilidade para compreender e organizar os objetos, fenômenos e padrões da natureza, bem como a capacidade de adaptar-se aos diferentes ambientes.

Em relação à inteligência existencial, Gardner (2010) afirmou em entrevista concedida em 2010 ao Jornal Mundo Jovem, da PUC: “A inteligência existencial ainda está em processo de investigação. Estou “procurando evidências de que há partes do cérebro que lidam com fenômenos como questões existenciais” (GARDNER, 2010).

No artigo intitulado “In a Nutshell” sobre inteligências múltiplas, Gardner comenta que em sua revisão das evidências sobre a espiritualidade, descobriu que os indivíduos mantêm opiniões muito fortes sobre a religião e espiritualidade. Para muitas pessoas, as experiências do espírito são as mais importantes, elas assumem que uma inteligência espiritual não somente existe, mas representa a mais alta realização dos seres humanos. Outras, no entanto, em especial aquelas ligadas à pesquisa científica, não conseguem levar a sério qualquer discussão sobre espírito ou alma; para elas, esse é um assunto que pertence ao campo do misticismo. Tal concepção pode conduzir a um profundo ceticismo com respeito a Deus e à religião.

Ainda, Gardner cita que para a maioria dos observadores, a espiritualidade implica em um determinado conjunto de reações, tais como a sensação de que se está em contato com um ser ou mundo superior. No entanto, esses sentimentos, segundo esse autor, podem ser bons, mas não os reconhecem como indicadores válidos de uma inteligência. Já para muitas pessoas, a espiritualidade é indissociável de uma crença, seja ela qual for. Ou seja, só um verdadeiro religioso seria um ser espiritual. Para Gardner (2001), essa ideia não satisfaz o conjunto inicial de critérios por uma inteligência espiritual.

Dessa forma, se a inteligência espiritual não atende aos seus critérios, Gardner (2001) a chama de inteligência existencial, que se baseia na tendência de o ser humano refletir sobre as questões mais fundamentais da existência: “por que vivemos”, “por que morremos”, “para onde vamos”? O autor considera

que essas questões transcendem a percepção e dizem respeito a elementos que são muito grandes ou muito pequenos para ser percebidos pelos cinco principais sistemas sensoriais, ou seja, faltam evidências de que as partes do cérebro estão especialmente preocupadas com essas questões profundas da existência. Por isso, ele ainda hesita em inserir essa nona inteligência em sua lista.

Diante dessas considerações, este artigo apresenta algumas reflexões sobre as afinidades existentes entre as formas de inteligência emocional e existencial/espiritual. Além disso, chama a atenção para a importância dessas inteligências na busca da solução para a crise emocional entre casais cristãos, tendo em vista o resgate do fundamento bíblico. Como lembra o pesquisador Andreas Köstenberger (2011), Deus é o centro de qualquer relacionamento saudável e satisfatório.

A inteligência espiritual no contexto cristão

Em ensaio publicado no *The International Journal for the Psychology of Religion* (2000), Robert Emmons (2000, p. 48), neuropsicólogo da Universidade da Califórnia, defende a inteligência existencial/espiritual (QS). Conhecido por seus estudos e investigações sobre neuropsicologia e religião, ele afirmou no mesmo ensaio que “a inteligência espiritual possibilita ao possuidor um íntimo contato com o transcendente, ou o que chamamos de divino”.

Segundo esse pesquisador, quando uma pessoa espiritualmente inteligente é capaz de harmonizar o terreno com o transcendente, a inteligência espiritual exerce forte influência na formação de cidadãos produtivos para a sociedade e para cultura.

Em paralelo com o pensamento de Emmons, a especialista em física quântica e filósofa norte-americana Danah Zohar (2008) afirma que uma pessoa com alto quociente espiritual (QS) possui acurado senso de direção e finalidade, o que lhe possibilita ter uma vida mais plena de sentido. Em outras palavras, desenvolver inteligência espiritual amplia os horizontes do ser humano, tornando-o mais criativo, sensível, solidário etc. Trata-se de uma forma de inteligência que está ligada à necessidade humana de agir e de ter experiências num contexto mais amplo de sentido e valor. Em sua obra *Deus, Casamento e Família*, Köstenberger (2011, p. 23) faz a seguinte declaração:

Só teremos clareza e força para nos elevar acima de nossas limitações naturais e seguir em toda plenitude o plano de Deus para os relacionamentos humanos, quando percebermos como os ensinamentos bíblicos acerca das relações humanas são interligados e têm como fonte comum o criador e seus propósitos, sábios e benéficos, para homens e mulheres.

De acordo com esse autor, todo cristão que estiver disposto a interagir de maneira profunda com as Escrituras terá uma melhor compreensão da vontade de Deus para o casamento e a família. Tal prática pode conduzir cada cônjuge a administrar de maneira mais eficaz as diversas inquietações e crises emocionais tão comuns hoje em dia na vida dos casais.

O conselheiro matrimonial Gary Chapman (2007) lembra que os versículos 27 e 28 do capítulo 1 do livro de Gênesis constituem o fundamento bíblico para a origem divina do matrimônio. Assim, o casamento cristão não é apenas uma convenção humana ou um costume cultural, mas sim, uma instituição divina originada na mente de um Deus criador.

O casamento, portanto, constitui a resposta de Deus à necessidade mais profunda do gênero humano: a união da vida de uma pessoa com outra. Deve abranger todos os aspectos da existência, ou seja, o intelectual, social, espiritual, emocional e físico: “Esse tipo de união não pode existir sem o compromisso duradouro que Deus espera acompanhar o casamento” (CHAPMAN, 2007, p. 42).

Considerando que a Bíblia apresenta a necessidade da sujeição do pensamento humano à vontade de Deus, é adequado concluir que o casal deve buscar motivação e inspiração no próprio Deus a fim de manter o padrão bíblico estabelecido no Éden. É o que sustenta Maria do Carmo Rabello (2008, p. 57), em sua obra *Inteligência espiritual: a nova dimensão para a vida plena*. Segundo essa autora, a inteligência espiritual, na vida dos cristãos, está diretamente ligada à ação do Espírito Santo. O mecanismo da inteligência espiritual é o mesmo que utilizamos no exercício natural do raciocínio humano, diferindo apenas os princípios que estão na base do raciocínio espiritual: “O que temos de concreto e que pode nos dar embasamento e orientação é a palavra de Deus que, uma vez aceita pela fé, nos dá uma visão plena e compreensível da espiritualidade em toda a sua extensão” (RABELLO, 2008, p. 83).

Nesse sentido, Köstenberger (2001, p. 161) cita o capítulo 5 do livro de Efésios como exemplo a ser seguido pelos cristãos de hoje: “Enchei-vos do Espírito” (5:18). O convite é para que todos os cristãos empunhem a espada do Espírito e orem no Espírito. Segundo o autor, ao colocarem em prática a fé cristã no casamento e na família, os cristãos devem reconhecer

que, sem o auxílio do Espírito Santo, sua natureza pecaminosa os levará a se rebelar contra os planos de Deus.

A inteligência emocional e a Bíblia

A partir de pesquisas sobre as inteligências interpessoal e intrapessoal propostas por Gardner, Goleman (1995) observou que pessoas com o quociente emocional (QE) elevado podem alcançar maior satisfação pessoal e sucesso do que as pessoas que somente desenvolveram o quociente intelectual (QI).

Essa ideia chamou tanto a atenção, que no mês de outubro do mesmo ano em que lançou o livro já citado, chegou a ser capa da revista *Time*, cuja chamada apresentava ao leitor a pergunta: “Qual é o seu QE?” A partir daí, o tema despertou um interesse cada vez maior da sociedade. Com a colaboração da mídia, milhares de pessoas ao redor do mundo buscaram na inteligência emocional uma nova forma de alcançar sucesso, felicidade e realização. No Brasil, o livro também foi bem recebido e, dez anos após o lançamento, 500 mil cópias já haviam sido vendidas. Atualmente, cerca de um milhão de exemplares circulam pelo país.

Goleman (2007) define a inteligência emocional como a maneira pela qual as pessoas lidam com suas emoções e com as das pessoas ao seu redor. Isto implica autoconsciência, motivação, persistência e empatia. Pessoas com prática emocional bem desenvolvida têm mais probabilidade de se sentir satisfeitas e de ser eficientes em sua vida, dominando os hábitos mentais que fomentam sua produtividade; as que não conseguem exercer nenhum controle sobre sua vida emocional travam batalhas internas que sabotam a capacidade de lucidez de pensamento. “Esta é uma maneira alternativa de ser esperto, não em termos de QI, mas em termos de qualidades humanas do coração” (GOLEMAN, 2007, p. 32).

Na obra *Desenvolva sua inteligência emocional*, Travis Bradberry e Jean Graves reproduzem o modelo apresentado por Goleman, Richard Boyatzis e Annie McKee na obra *O poder da inteligência*. De acordo com o modelo, as quatro aptidões da inteligência emocional são: a autoconsciência, o autocontrole, a consciência social e a administração de relacionamentos (GOLEMAN; BOYATZIS; MCNEE *apud* BRADBERRY; GREAVES, 2007, p. 27). A autoconsciência e o autocontrole referem-se mais ao “eu”, enquanto a consciência social e a administração de relacionamentos estão ligadas à interatividade com outras pessoas. Embora todos esses conceitos tenham sido recebidos como revolucionários e impactantes (e, em

alguma medida, ainda sejam assim considerados), cristãos, estudiosos e seguidores da Bíblia já possuíam conhecimento prévio sobre a importância de desenvolver as habilidades sociais, emocionais e espirituais, mesmo sem classificar nominalmente tais aptidões como o fez Goleman. Sobre isso, Chapman (2008, p. 8-10) declara o seguinte:

Poucas coisas são tão relevantes à igreja contemporânea do que cuidar das nuances que envolvem as relações familiares e sociais. Não apenas possuímos habilidades para desenvolver uma autocompreensão, coisa que os não cristãos também possuem, como também adquirimos discernimento por meio da Escritura e contamos com o Espírito Santo para nos auxiliar a interpretar a vida e conduzir nossos pensamentos e comportamentos.

É indispensável dizer que muitos são os fatores que influenciam no resultado da inteligência emocional — os traços de personalidade, as experiências da infância, a educação recebida na família e situações vivenciadas ao longo da vida, entre outros. Neil Nedley (2011) não acredita que esses sejam os fatores mais relevantes e defende que a maior influência sobre o QE vem daquilo em que se acredita. Isso acontece porque, em grande medida, as emoções são moldadas pelas crenças, que têm muito mais a ver com a maneira pela qual se sente do que com aquilo que realmente está acontecendo na vida.

134

O mesmo autor exemplifica com o episódio relatado na Bíblia em Atos 16:22-24, no qual Paulo e Silas são presos sem um julgamento justo e, no entanto, em vez de chorar e lamentar, eles são encontrados cantando louvores a Deus. Seus pensamentos eram mais poderosos do que o que realmente estava acontecendo na vida deles. Certamente, temos mais exemplos bíblicos que ensinam como se pode melhorar e proteger a inteligência emocional, a partir de variáveis que podem ser trabalhadas no cotidiano. Eis algumas delas: sentimento de culpa; pensamentos distorcidos e grosseiros da realidade; autoestima excessiva ou inflada; baixo senso de autoestima; profunda ansiedade; atitudes egocêntricas. Assim sendo, entende-se que os casais precisam desenvolver suas habilidades emocionais a partir dos pensamentos verdadeiros e corretos inspirados pela Bíblia e derivados da compreensão do plano que Deus tem para cada vida, ou seja, para os casais. Daí surge à importância de se resgatar os fundamentos bíblicos como a solução para a crise emocional.

As aptidões de uma pessoa emocionalmente inteligente

A Bíblia contém princípios que conduzem o ser humano a buscar um conhecimento mais profundo sobre si mesmo e sobre habilidades sociais, com a intenção de melhorar os relacionamentos. A seguir, serão apresentadas as aptidões da pessoa emocionalmente inteligente, segundo Goleman (2007), associadas a textos bíblicos que se relacionam diretamente com cada uma delas, conforme se verá pela amostragem abaixo.

Autoconsciência

Para Goleman (2007, p. 67), autoconsciência permite a reflexão objetiva sobre a própria situação, ou seja, é a aptidão de

reconhecer um sentimento quando ele ocorre. [...] As pessoas mais seguras acerca de seus próprios sentimentos são melhores pilotos de suas vidas, tendo uma consciência maior de como se sentem em relação a decisões pessoais.

135

Como, então, a autoconsciência pode ser desenvolvida e guiada? A exemplo de Salomão no livro de Provérbios — “Sobre tudo o que deve guardar, guarda o coração [a mente], porque dele procedem às fontes da vida” (Pv 4:23) —, é necessário ocupar nossa mente de forma que “todo o pensamento deve ser levado em sujeição à vontade de Deus e todo sentimento sob o domínio da razão” (GOLEMAN, 2007, p. 92).

Os capítulos 8 e 9 do mesmo livro de Provérbios tratam extensamente dos benefícios físicos, sociais e espirituais do desenvolvimento da sabedoria, que é fundamental para a percepção e identificação de emoções e sentimentos, sejam eles positivos ou negativos. Nas páginas do Novo Testamento, o livro de Tiago apresenta o caminho para alcançar essa sabedoria: “Se, porém, algum de vós necessita de sabedoria, peça-a Deus, que a todos dá liberalmente e nada lhes impropria; e ser-lhe-á concedida” (Tg 1:5). Alguns versos adiante, o apóstolo caracteriza mais detalhadamente: “A sabedoria, porém, lá do alto é, primeiramente, pura; depois, pacífica, indulgente, tratável, plena de misericórdia e de bons frutos, imparcial, sem fingimento” (Tg 3:17).

Autocontrole

Ter autocontrole significa “ter controle sobre seu modo de reagir a situações ou pessoas” (BRADBERRY; GREAVES, 2007, p. 31).

A história de Jó pode ser um exemplo bíblico dos mais contundentes acerca do desenvolvimento do autocontrole frente a provações extremas. Diante da situação absolutamente deplorável que ela e, principalmente, o marido estavam atravessando, sua esposa lhe sugeriu com amargura que amaldiçoasse a Deus e morresse. Mas Jó lhe respondeu: “Como fala qualquer louca, assim falas tu. Receberemos o bem de Deus, e não receberemos o mal? Em tudo isso não pecou Jó com os seus lábios” (Jó 2:10).

Diferentemente de Jó, Elias pediu a Deus a morte (1Rs 19:4). Ao saber de sua condenação pela rainha Jezabel, o profeta entrou num estado profundo de depressão, mesmo depois de haver experimentado a intervenção miraculosa de Deus no monte Carmelo. Outro exemplo de autocontrole, mas numa situação bem diferente daquela de Jó, pode ser encontrada no Novo Testamento. Após realizar um grande milagre, o povo desejou coroar a Cristo como rei, mas, controlando suas emoções, ele recusou as honrarias e preferiu retirar-se (João 6:14-15).

A Bíblia menciona o domínio próprio como sendo “fruto do Espírito” (Gl 5:22 e 23). Outras passagens que podem ser mencionadas para exemplificar o uso do autocontrole são as seguintes:

Não torneis a ninguém mal por mal; esforçai-vos por fazer o bem perante todos os homens [...] não vos vingueis a vós mesmos, amados (Rm 12:17,19).

Se alguém supõe ser religioso, deixando de refrear a língua, antes, enganando o próprio coração, a sua religião é vã (Tg 1:26).

Consciência social

É aquela que “compreende as emoções alheias, e, com frequência, capta os pensamentos e os sentimentos de outras pessoas” (BRADBERRY; GREAVES, 2007, p. 31). É alimentada pelo autoconhecimento, ou seja, quanto mais consciente uma pessoa estiver de suas próprias emoções, mais facilmente poderá compreender o sentimento dos outros. “A empatia gera altruísmo. As pessoas empáticas estão mais sintonizadas com os sutis sinais do mundo externo que indicam o que os outros precisam ou o que querem” (GOLEMAN, 2007, p. 67).

Relaciona-se com essa forma de consciência a crença do cristão de que o universo está conectado, e que mesmo sendo criaturas únicas, com uma multiplicidade de diferenças e peculiaridades, temos o mesmo Pai. A diversificação é vista como positiva, tendo sido estabelecida pelo próprio Criador, embora Ele haja formado os seres humanos à sua própria imagem e semelhança. A chamada “parábola do bom samaritano”, registrada em Lucas 10:25-37, é um dos mais perfeitos exemplos de altruísmo na Bíblia. Nela, uma elevada capacidade de tocar-se pela dor alheia rompeu a barreira do preconceito e levou à ação. Apelo para o amor altruísta, capacidade de perdão e interesse pelo bem-estar do outro pode ser verificado em diversas outras passagens:

[...] amarás o teu próximo como a ti mesmo (Lv 19:18).

Antes sede bondosos uns para com os outros, compassivos, perdoando-vos uns aos outros, como também Deus vos perdoou em Cristo (Ef 4:32).

Suportai-vos uns aos outros, perdoai-vos mutuamente, caso alguém tenha motivo de queixa contra outrem. Assim como o Senhor vos perdoou, assim também perdoai vós. Amai-vos cordialmente uns aos outros com amor fraternal, preferindo-vos em honra uns aos outros (Rm 12:10).

Se o irmão ou a irmã estiverem nus, e tiverem falta de mantimento cotidiano, e algum de vós lhes disser: Ide em paz, aqueantai-vos e fartai-vos, mas não lhes derdes as coisas necessárias para o corpo, que proveito há nisso? (Tg 2:15 e 16).

Exortamo-vos também, irmãos, que admoesteis os insubmissos, consoleis os desanimados, sustenteis os fracos, e sejais pacientes para com todos (1Ts 5:14).

Administração de relacionamentos

É o resultado das três primeiras aptidões. “É ela que determina sua capacidade de perceber a si mesmo e os outros e de estabelecer interações com sucesso — garantia de uma comunicação clara, que o levará a abordar qualquer conflito de forma tranquila” (BRADBERRY; GREAVES, 2007, p. 32).

Uma pessoa que procura desenvolver a autoconsciência, o autocontrole e a consciência social, certamente se relacionará muito melhor com os outros. Segundo a Bíblia,

o amor é paciente, o amor é bondoso. Não inveja, não se vangloria, não é orgulhoso. Não é rude, não é egoísta, não se irrita, não guarda rancor (1Co 13:45).

Ora, se alguém não tem cuidado dos seus e especialmente dos da própria casa, tem negado a fé e é pior do que o descrente (1Tm 5:8).

Ora, se teu irmão pecar contra ti, vai e repreende-o entre ti e ele só. Se te ouvir, ganhaste a teu irmão (Mt 18:15).

Portanto encorajai-vos uns aos outros e edificai-vos uns aos outros, assim como de fato estais fazendo (1Ts 5:11).

Meus filhinhos, não amemos de palavra, nem de língua, mas por obra e em verdade. [...] Aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor. Se alguém disser: Eu amo a Deus e odiar a seu irmão, é mentiroso. Pois aquele que não ama a seu irmão, a quem viu, como pode amar a Deus, a quem não viu? (1Jo 3:18 e 4:8).

138

Apreciadas essas passagens no contexto das quatro aptidões sugeridas pela psicologia quanto à inteligência emocional, percebe-se que elas não conflitam com os princípios bíblicos, havendo mesmo, nesse caso específico, uma correspondência entre a Psicologia e a Bíblia para servir ao desenvolvimento da inteligência espiritual e emocional numa compreensão bíblica. São muito significativas, a esse respeito, as palavras de Mark Baker (2005, p. 6):

Descobri que tanto a psicologia, quanto a teologia me ajudam a aprofundar o conhecimento uma da outra. Fico sempre admirado ao constatar como os pontos de concordância entre os princípios espirituais e os emocionais podem favorecer a saúde tanto emocional, quanto física. As concordâncias têm me impressionado.

De acordo com essas reflexões, é possível sugerir que o uso dos conceitos da inteligência emocional, fundamentados e aperfeiçoados pela inteligência

espiritual, podem desenvolver aptidões capazes de estabelecer, administrar, restaurar e conservar relacionamentos saudáveis, tanto na vida conjugal, quanto na educação dos filhos, no trabalho, bem como em outros espaços sociais.

Casamento cristão: o desafio de transformar a teoria em prática

Acerca do casamento cristão, Chapman (2008, p. 34) afirma que ele “só voltará a ser atrativo para o mundo secular quando começarmos a levar a sério os padrões bíblicos para o matrimônio”. Em conformidade com esse pensamento, Köstenberger (2011) adverte que se os cristãos desejam mostrar ao mundo, por meio do casamento, como o seu Deus é bom e glorioso, precisam, para a glória de Deus e para o próprio bem, conscientizar-se de que estão em uma batalha espiritual, para a qual são necessárias armas espirituais:

Não há dúvidas de que a batalha espiritual em torno do casamento e da família é uma realidade e a consciência desse conflito, bem como a aptidão para lutar nele, são fundamentais. É essencial, portanto, considerar os ensinamentos bíblicos sobre casamento e família e sobre a batalha espiritual de forma integrada (KÖSTENBERGER, 2011, p. 159).

Somente então os casamentos cristãos refletirão a imagem e o plano do criador. Pois, em última análise, o alvo correto do casamento não é apenas a realização e satisfação humana, mas também a glória de Deus (KÖSTENBERGER, 2011, p. 165).

O autor conclui que ignorar essa realidade é colocar-se em risco, pois são os relacionamentos humanos que têm o maior potencial de mostrar ao mundo a natureza da relação entre Cristo e sua igreja. Fazem parte do cotidiano de qualquer casal as situações que tornam necessário o uso, por exemplo, da valorização pessoal e do outro; da autocompreensão e compreensão dos sentimentos do outro; do controle das emoções; do perdão; da comunicação; do gerenciamento de crise e da reconciliação.

A partir dos pressupostos teóricos analisados sobre a inteligência emocional e inteligência existencial/espiritual, bem como as quatro aptidões de uma pessoa emocionalmente inteligente, abordadas por Goleman (2007), confrontadas com os princípios bíblicos análogos, pode-se sugerir a possibilidade de que os casais emocionalmente e espiritualmente inteligentes terão mais chances em alcançar um maior índice de satisfação conjugal. 

Referências

BAKER, M. **Jesus: o maior psicólogo que já existiu**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

BRADBERRY, T.; GREAVES, J. **Desenvolva a sua inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Sextante, 2007.

CHAPMAN, G. **Agora você está falando a minha linguagem**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

_____. **O casamento que você sempre quis**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

EMMONS, R. A. Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. In: **The International Journal for the Psychology of Religion**, v. 10, n. 1, 2000.

GARDNER, H. **Estruturas da mente: a teoria das inteligências múltiplas**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2007.

140 _____ . Entrevista. **Jornal Mundo Jovem**, PUCRS, n. 405, Porto Alegre, abr. 2010. Disponível em: <http://bit.ly/THpKiD>. Acesso em 15/08/2012.

_____. Entrevista. **Época**, Rio de Janeiro, 12 mai. 2009. Disponível em: <http://glo.bo/TMcSoz>. Acesso em 5 jul. 2012.

_____. **“In a Nutshell”: multiple intelligences**. [s. l.]: New Horizons, 2001. Disponível em: <http://bit.ly/Vz81fB>. Acesso em 13/09/2012.

GOLEMAN, D. **Inteligência emocional: a teoria revolucionária que define o que é ser inteligente**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

KÖSTEMBERGER, A. **Deus, casamento e família: reconstruindo o fundamento bíblico**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

NEDLEY, N. Inteligência emocional: uma compreensão bíblica. **Diálogo Universitário**. v. 2, n. 23, p. 5-9, 2011.

PAVÃO, S. M. O. **Competência emocional: um enfoque reflexivo para a prática pedagógica**. Tese (Doutorado em Educação). Universitat Autònoma de Barcelona. Programa de doutorado innovació e sistema educatiu. Bellaterra, Espanha, 2003.

RABELLO, M. C. **Inteligência espiritual**: a nova dimensão para a vida plena. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

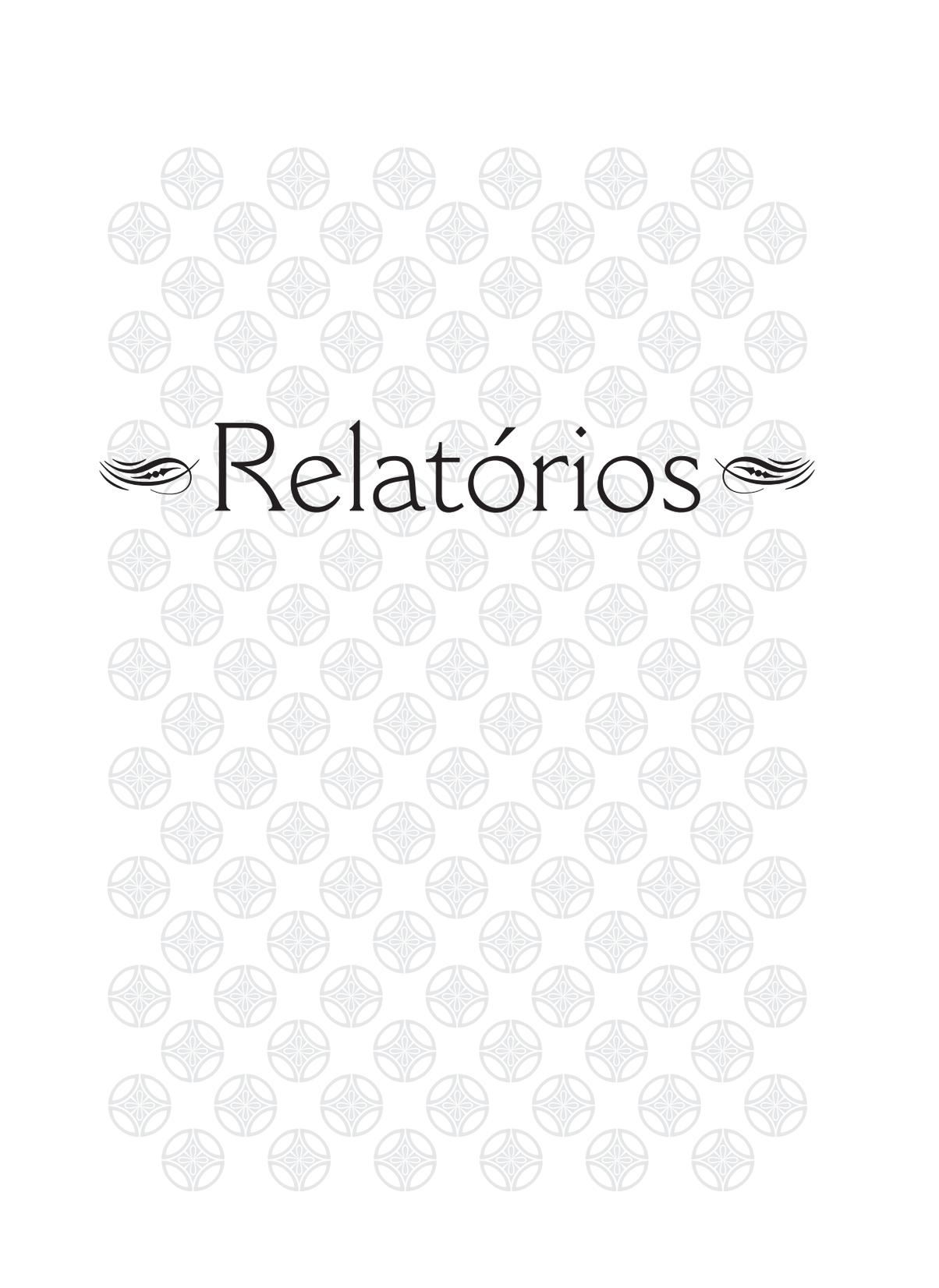
REIS, C. H. O coração e a inteligência emocional: o equilíbrio afectivo protege o coração e pode salvar a vida. **Arquivos de Medicina**, v. 19, n. 4, p. 169-163, 2006.

ZOHAR, D. **QS**: Inteligência espiritual. São Paulo: Bloomsbury, 2008.

Enviado dia 03/05/2011

Aceito dia 21/06/2011



The background of the page is a repeating pattern of light gray geometric motifs. Each motif consists of a circle containing four overlapping, stylized leaf or petal shapes that meet at the center, creating a four-pointed star-like effect. The motifs are arranged in a staggered grid.

Relatórios



Monografias apresentada à pós-graduação da Facul- dade de Teologia do Unasp



Teologia Bíblica 2011

Aluno	Monografia	Orientador
Douglas Gonçalves Marques Neves	A identidade dos vinte e quatro anciãos: Breve estudo exegetico-gramatical de apocalipse 4:4	Dr. Roberto Pereyra Suárez
Edson Magalhães Nunes Júnior	Uma introdução geral a poesia hebraica bíblica	Dr. Roberto Pereyra Suárez
Everson Emerick Torres	A loucura da cruz: breve estudo histórico-teológico da reação gentílica ao Cristo crucificado segundo 1 Co 1:22-25	Dr. Renato Stencil
Flávio Pereira da Silva Filho	Estudo exegetico sobre a possível tensão entre o tempo e revelação em Apocalipse 1:3	Dr. Roberto Pereyra Suárez
Gledson Ferreira Pires	“Espíritos dos justos aperfeiçoados”: Breve estudo exegetico de Hebreus 12:22-24	Dr. Roberto Pereyra Suárez
Lincoln Nogueira	Ressurreição: Estudo no contexto de 1 Co 15:12-19	Dr. Roberto Pereyra Suárez
Samuel de Souza	Porque Deus mandou matar: Breve estudo exegetico teológico do genocídio cananeu em Deuteronômio 20:16-18	Dr. Ozeas C. Moura

Aluno	Monografia	Orientador
Saúd Israel Elias Solis	Breve análise exegética com ênfase teológico-histórica na expressão “vindo a plenitude do tempo...” de Gálatas 4:4	Dr. Renato Stencil
Sérgio Ricardo Festa	Prostituição no Pentateuco: Um breve estudo do verbo Zânâh	Dr. Ozeas C. Moura
Thiago Lessa Fiuza	Moisés escreveu A Meu respeito: Estudo exegético intertextual de Gênesis 3:15 e o suposto protoevangelho	Dr. Reinaldo Siqueira

Estudos Teológicos 2011

Aluno	Monografia	Orientador
Hiran Edson Carnicelli Jacobini	O conflito cósmico: Um princípio hermenêutico das escrituras	Dr. Roberto Pereyra Suárez
Neumar de Lima	O princípio cognitivo da tradução literária: Um relato linguístico-teológico do processo de tradução do livro <i>The cognitive principle of the christian theology: a hermeneutical study of the revelation and inspiration of the bible</i> , de Fernando Canale	Dr. Jean C. Zukowski
Paulo Henrique Alexandre	Análise dos principais pontos da eclisiologia de Christian A. Schwarz em sua obra. “Mudança de paradigma na igreja” à luz da eclisiologia adventista	Dr. Berndt Wolter

Teses da pós-graduação do Salt, Engenheiro Coelho, SP



Turma	Aluno	Monografia	Orientador
3ª / 2000	Eber Liessi	Evasão no ministério Adventista do Sétimo Dia no Brasil: Causas, vulnerabilidade e prevenção	Dr. Natanael Moraes

Normas para publicação



A revista *Kerygma* recebe trabalhos para os próximos números, em regime de fluxo contínuo, não sendo necessária a abertura de chamadas especiais. No entanto, a periodicidade é semestral. Para ser aceitos, os textos devem observar rigorosamente as normas descritas abaixo:

✦ A revista *Kerygma* tem como objetivo a divulgação de trabalhos de pesquisa originais, publicados em língua portuguesa, inglesa ou espanhola, relacionados às diversas temáticas das áreas de Teologia e Ciências da Religião.

✦ O trabalho a ser submetido deve estar enquadrado em uma das seguintes categorias:

— **Artigo científico / Dossiê / Ensaio:** a publicação se destina a divulgar resultados inéditos de estudos e pesquisa, compreendendo os seguintes itens: título (em português e inglês); nome(s) do(s) autor(es) [observação: a(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m) devem ser registradas como notas de rodapé]; resumo (com média de 900 toques ou 150 palavras) com a respectiva tradução para o inglês (*abstract*), e cinco palavras-chave em português e inglês; introdução; método; desenvolvimento e resultados (descrição e discussão); considerações finais e referências bibliográficas. Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras, incluindo figuras, tabelas e lista de referências.

— **Resenha de livros:** balanço crítico de livros recentemente publicados (máximo 4 anos) ou de obras consideradas clássicas nas áreas de estudo abordadas pela revista. Deverá conter: título do livro; autor; local de edição; editora e ano de publicação (em formato ABNT); título para a resenha; nome do(s) autor(es) da resenha; sua(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m). Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras.

- ✧ O texto deve ser editado no programa Word, configurado em papel tamanho A4 (21 x 29,7 cm), fonte Arial, corpo 12, espaçamento 1,5 e alinhamento justificado, exceto as citações diretas com mais de 3 linhas (re-cuo). O título não deve ultrapassar 12 palavras. As margens devem ter a seguinte conformação: superior e direita, 3cm; inferior e esquerda, 2cm.
- ✧ O texto deve seguir o novo acordo ortográfico da Língua Portuguesa.
- ✧ Caso haja imagens, devem ser apresentadas em alta resolução (300 dpi, no formato .jpg ou .tif) e largura mínima de 10 cm (altura proporcional). Devem ser colocadas no corpo do texto e enviadas em arquivo separado.
- ✧ As referências bibliográficas devem se basear nas normas da ABNT-NBR 6023:2002.
- ✧ As citações podem ser diretas ou indiretas.

— Citações indiretas

São aquelas em que as ideias ou fatos apresentados pelo autor original são resumidos ou reapresentados com o cuidado de não haver prejuízo da exatidão dessas informações. Pode-se optar por escrever o sobrenome do autor dentro ou fora dos parêntesis da referência. Se estiver fora dos parêntesis, ele deve vir em caixa baixa no corpo do texto, seguido dos parêntesis com o ano de publicação da obra e número da página. No caso de o sobrenome vir dentro dos parêntesis, deve ser escrito todo em caixa alta, seguido do ano de publicação e número da página. Exemplos:

- a) Para um autor: “Rodrigues (1998, p. 25) observou...” ou “(RODRIGUES, 1998, p. 25)”.
- b) Para dois autores: “Rodrigues e Veiga (1999, p. 39), pesquisando...” ou “(RODRIGUES; VEIGA, 1999, p. 39)”.
- c) Para três ou mais autores: o sobrenome do primeiro autor deve ser seguido da expressão *et al.*: “Pradela *et al.* (1998, p. 129) constataram...” ou “(PRADELA *et al.*, 1998, p. 129)”.

— Citações diretas, literais ou textuais

As referências obedecem às mesmas especificações acima. Se o texto diretamente citado contiver até três linhas, deve ser incluído no próprio corpo do texto,

entre aspas. Exemplos: Segundo a autora, “o estudo mostra que até os 12 anos de idade os jovens da referida pesquisa possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11). Ou: De acordo com Ruth Derevecki (2011, p. 11), “o estudo mostra...”.

Por outro lado, se o texto diretamente citado contiver mais de três linhas, deve aparecer em parágrafo(s) destacado(s) do corpo do texto (com recuo na margem de 4 cm à esquerda, corpo 11, em espaçamento simples entre linhas). Exemplo:

Como Lima (2010, p. 12) sustenta:

Atualmente, a gestão tem se tornado participativa. De acordo com a diretora do colégio adventista de Hortolândia, Eli Albuquerque, muitas escolas ainda não aderiram ao novo padrão, porém há muitas unidades que já implantaram a administração colegiada, composta por professores, equipe administrativa, pais e alunos.

✧ Utiliza-se a expressão latina *apud* para citar um documento ao qual não se teve acesso direto, mas por intermédio de uma citação em outra obra. Exemplo: “Segundo Esther Rodrigues *apud* Follis (2011, p. 42)” ou “Esther Rodrigues afirma que o sol faz bem à pele (*apud* FOLLIS, 2011, p. 42).” Atenção: deve-se, na medida do possível, para garantir a exatidão da informação, procurar usar citações diretas. Ou seja, deve-se procurar obter as informações das fontes originais sempre que estas estiverem disponíveis, deixando este recurso apenas para obras difíceis de ser localizadas.

✧ Em caso de coincidência de datas de texto ou obra citadas, distinguir com letras, respeitando a ordem de entrada no artigo: (1915a, 1915b). Já em casos de coincidência de sobrenomes, colocam-se os prenomes abreviados após o sobrenome: (FOLLIS, R., 2010; FOLLIS, E., 2014).

✧ Toda citação provinda da Bíblia deve seguir a seguinte formatação: fora dos parêntesis, deve vir por extenso (Ex.: Em Apocalipse 12:32; 2 Coríntios 3:18 diz que...); dentro dos parêntesis, deve ser abreviada de acordo com o padrão de duas letras sem ponto da Bíblia João Ferreira de Almeida revista e atualizada 2ª edição (Ap 12:32; 2Co 3:18). Não se usa algarismos romanos.

✧ Toda citação originária de fonte em língua estrangeira deve ser traduzida no corpo do texto e referenciada da seguinte forma:

(ABREU, 2009, p. 12, tradução livre). A citação na língua original deve ser mantida em nota de rodapé.

✦ A supressão “[...]” e a interlocução devem ser indicadas entre colchetes. Exemplo: “O estudo mostra que até os *12 anos de idade* os jovens [...] possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11).

✦ As notas de rodapé devem ser usadas apenas para acrescentar informações relacionadas ao texto e importantes para o entendimento deste. Não confundir nota de rodapé com referência bibliográfica, que aparece só no final do trabalho.

✦ Expressões estrangeiras ou títulos de obras devem figurar em *itálico*. Exemplos: “Felipe Carmo (2009, p. 42), em seu livro *Hipnose*, sustenta que *croissant* não pode ser utilizado como sugestão hipnótica.” Certas palavras, mesmo sendo de origem estrangeira, já são de uso corrente nos textos em português e, portanto, não devem vir em *itálico*. Exemplos: internet, mouse, link, site, e-mail etc.

✦ Os casos de destaque de partes do texto para ênfase devem ser evitados ou restringidos ao mínimo possível, devendo aparecer em *itálico*: “Fulano (2000, p. 12) sustenta que ocorre reversão *se e somente se* aquelas condições são satisfeitas.”

✦ Capítulos de livros e artigos de periódicos, quando citados no corpo do texto, devem aparecer entre “aspas” e sem o uso de *itálico*. Exemplo: Flavio Luís (2011, p. 12), em seu artigo “Como cultivar um bigode à luz de Friedrich Nietzsche”, afirma que...

✦ Citações referentes aos manuscritos e cartas de Ellen G. White devem ser feitas no corpo do texto da seguinte maneira: (Ellen G. White, *Carta 16, 1890*); (Ellen G. White, *Manuscrito 21, 1846*).

✦ Citações referentes aos pais da igreja devem ser acrescentadas ao corpo do texto corrido como, por exemplo, a obra de Josefo (*Jewish Antiquities*, IX.206—214).

✧ Na lista de referências bibliográficas deverão constar os nomes de todos os autores de um trabalho consultado. As referências serão ordenadas alfabeticamente pelo último sobrenome do autor, seguido, no mínimo, da inicial maiúscula do primeiro nome. Não usar nomes por extenso na lista.

a) Para livros:

CARMO, F. **Hipnose: a arte da sedução**. São Paulo: Editora Madras, 2009.

b) Capítulo de livro:

FERCH, A. A autoria, teologia e propósito de Daniel. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Estudos sobre Daniel: origem, unidade e relevância profética**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009. (Série Santuário e Profecias Apocalípticas, 2).

c) Artigos de periódicos:

BERTONI, E. Arte, indústria cultural e educação. **Cadernos cedes: centro de estudos educação e sociedade — Unicamp**, Ano 21, n. 54, 2001.

153

d) Monografias, dissertações e teses:

FERREIRA, L. **O processo da aprendizagem: conflitos emocionais, desvirtuamento e caminhos para a superação**. Dissertação (Mestrado em Educação), Unasp, Campus Engenheiro Coelho. Engenheiro Coelho, 1999.

e) Publicações referentes a eventos publicados em anais ou similares (congressos, reuniões, seminários, encontros etc):

LIMA, P. Caminhos da universidade rumo ao século 21: estagnação ou dialética da construção. In: **7º congresso anual de estudantes do cesulon** (Centro de Estudos Superiores de Londrina, PR). Londrina, 25 a 20 de outubro de 1999.

f) Informações verbais:

Para informações obtidas por meio verbal (palestras, debates, entrevistas etc.) deve-se indicar no texto corrido a expressão “informação verbal” entre parênteses, mencionando-se os dados disponíveis, em nota de rodapé.

Exemplo: “A maioria dos que sustentam uma opinião sobre a alegação das sugestões hipnóticas através de alimentos gordurosos, normalmente fariam qualquer coisa por um *croissant*” (informação verbal).¹

No rodapé da página:

¹ Comentário proferido por Felipe Carmo em palestra realizada no Unasp-EC por ocasião do Simpósio Universitário Adventista, em setembro de 2011.

g) Legislação (constituição, emendas constitucionais, textos legais infra-constitucionais):

SÃO PAULO (Estado). Decreto nº 42.822, de 20 de janeiro de 1998. **Lex**: coletânea de legislação e jurisprudência, São Paulo, v. 62, n.3, p. 217 — 220, 1998.

BRASIL. Medida provisória nº 1.569-9, de 11 de fevereiro de 1997. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Poder Executivo, Brasília, DF, 14 dez. 1997. Seção 1, p. 29514.

BRASIL. **Código Civil**. 46. ed. São Paulo, Saraiva, 1995.

h) Referências de sites: Acrescentar, no final da referência, “Disponível em:”, endereço eletrônico e a data de acesso ao documento, precedida da expressão: “Acesso em:”.

SILVA, I. Pena de morte para o nascituro. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <www.estadao.com.br/1212343.htm>. Acesso em: 19 set. 1998.

✦ Os textos devem ser submetidos unicamente por meio do site da revista *Kerygma*. Os passos são os seguintes:

— Acessar <http://www.unasp.edu.br/actacientifica>

— Caso se trate do primeiro acesso, preencher os dados pessoais no item “cadastro” (lembre-se de assinalar a opção “autor”). Se já tiver cadastro, basta preencher nome e senha.

— Para submeter trabalhos, siga as demais instruções do próprio sistema.

Obs: o autor deverá acompanhar o andamento do trabalho submetido no próprio sistema on-line.

- ✧ O tempo entre a submissão, aprovação ou rerpovação e a publicação do artigo/resenha, será de cerca de 14 meses. As informações sobre o *status* da submissão se dará apenas via Sistema Eletrônico de Revistas (SEER), software para a construção e gestão de publicações periódica, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

- ✧ A revista *Kerygma* está sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*, o que indica não existir lucro atrelado à publicação, e, portanto, não havendo nenhuma obrigação de remuneração dos autores publicados. Estes, ao submeterem suas contribuições, cedem à revista os direitos de publicação nos formatos impresso e online.

Permutas



Associação Educacional Frei Nivaldo Liebel — *Revista Rethórica*
USP de Ribeirão Preto — *ABOP*
Center for Adventist Research James White Library — *AU*
Centro Universitário Feevale — *Revista Gestão e Desenvolvimento*
Centro Universitário Claretiano — *Linguagem Acadêmica*
Centro Universitário de Barra Mansa — *Revista Científica*
Centro Universitário de Brusque (Unifebe) — *Revista da Unifebe*
Centro Universitário de Franca (Uni-FACEF) — *Facef pesquisa*
Centro Universitário de Patos de Minas (Unipam) — *Jurivox/Revista Alpha*
Centro Universitário do Espírito Santo (Unesc) — *Unesc em Revista*
Centro Universitário La Salle (Unilasalle) — *Revista de Educação, Ciência e Cultura*
Centro Universitário Metodista (IPA) — *Ciência em Movimento*
Centro Universitário Nove de Julho (Uninove) — *Conscientiae-Saúde/Eccos*
Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unisal) — *Revista Ciencia e Tecnología*
Centro Universitário Univates — *Caderno Pedagógico / Estudo & Debate*
Escola Superior de teologia da IECLB — *Estudos teológicos*
Faculdade Campo Limpo Paulista (FACCAMP) — *Revista do curso de direito*
Faculdade de Administração Santa Cruz (FAFIL/FASC) — *Revista de Administração*
Faculdade de Ciências Administrativas e Contábeis Santa Lúcia — *Universita*
Faculdades Integradas Adventistas de Minas gerais (Fadminas) — *Revista Symposium*
Fundação Educacional da Região de Joinville (Univille) — *Revista da Univille*
Fundação Técnico Educacional Souza Marques — *Revista Souza Marques*
Faculdade Teológica Batista de São Paulo — *Teológica*
Fundação Universidade Federal do Rio Grande — *Momento*
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) — *Revista de Estudos da Comunicação / Revista Psicológica Argumento*
Universidad Adventista Del Plata — *Enfoques / Davarlogos*
Universidad Católica Argentina — *Cultura Económica*
Universidade de Caxias do Sul (UCS) — *Conjectura*
Universidade de São Paulo (USP) — *Contabilidade & Finanças*
Universidade de Sorocaba (Uniso) — *Revista de Estudos Universitarios*

Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul) — *Linguagem em DisCurso*
Universidade Estadual de Londrina (UEL) — *Boletim do Centro de Letras*
Universidade Estadual de Ponta Grossa — *Olhar do Professor / Publicatio*
Universidade Estadual Paulista (Unesp) — *Alimentos e Nutrição*
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) — *Varia história*
Universidade Federal de Pelotas — *História da Educação*
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) — *Caderno do Ensino da Física*
Universidade Federal de Santa Maria — *Revista de Educação Especial*
Universidade Norte do Paraná — (Unopar) — *Unopar Científica*
Universidade Paranaense (Unipar) — *Akrópolis*
Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões — *Revista Perspect*
Universidade Santa Cecília — *Seleção Documental*
Universidade São Judas Tadeu — *Integração*