PAROUSIA

ISSN 1518-5248

ANO 3 - Nº 1 • REVISTA DO SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA • SEDE BRASIL-SUL

2º Semestre de 2004

A natureza do Concerto Abraâmico: Uma análise da interpetação dispensacionalista
Amin A. Rodor

Existe ligação entre o Holocausto e o Novo Testamento?
Reinaldo W. Siqueira

Simbolização em miniatura e o princípio 'dia-ano' de interpretação profética
Alberto R. Timm

A condição humana de Jesus nos escritos de Ellen G. White
José Carlos Ramos

A contextualização do Evangelho na perspectiva dos ministérios sociais: oportunidades e riscos
Wagner Kuhn

Temor e medo de Deus: um estudo homilético sobre a relação com o divino nas Escrituras
Emilson dos Reis

Como o domingo tornou-se o popular dia de culto – Parte 1
Kenneth A Strand

Ágape: o amor ao próximo na perspectiva dos escritos joaninos
Rodrigo P. Silva

A Comoção despertada por A Paixão
Samuelle Bacchiocchi

de livro: O Futuro: a visão
ta dos últimos acontecimentos

RIÓDICOS
0
578
3

UNASP
CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
303122
BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA
☐ Substituição ☐ Permuta
☐ Encont. Bibliot. ☒ Doação

PAROUSIA
Ano 3 - Nº 1 • Revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia • IAENT Brasil Sul
2º Semestre de 2004

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Biblioteca Universitaria
Periodicos
15872

Editorial 03

Artigos

A natureza do Concerto Abraâmico: Uma análise da interpetação dispensacionalista 05
Amin A. Rodor

Existe ligação entre o Holocausto e o Novo Testamento? 27
Reinaldo W. Siqueira

Simbolização em miniatura e o princípio 'dia-ano' de interpretação profética 33
Alberto R. Timm

A condição humana de Jesus nos escritos de Ellen G. White 47
José Carlos Ramos

A contextualização do Evangelho na perspectiva dos ministérios sociais: oportunidades e riscos 53
Wagner Kuhn

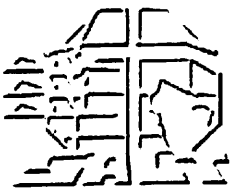
Temor e medo de Deus: um estudo homilético sobre a relação com o divino nas Escrituras 63
Emilson dos Reis

Como o domingo tornou-se o popular dia de culto – Parte 1 67
Kenneth A Strand

Ágape: o amor ao próximo na perspectiva dos escritos joaninos 73
Rodrigo P. Silva

A Comoção despertada por A Paixão 79
Samuelle Bacchiocchi

Resenha de livro: *O Futuro: a visão adventista dos últimos acontecimentos* 81



EDITORES
Amin A. Rodor e Alberto R. Timm

EDITOR ASSOCIADO
Vanderlei Dorneles

PAROUSIA
é uma publicação semestral do
Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (Brasil-Sul)

ENDEREÇO PARA CONTATO:
PAROUSIA (SALT)
Caixa Postal 11, Engenheiro Coelho, SP, CEP 13.165-970
Tel.: (19) 3858-9052
E-mail: parousia@unasp.edu.br

PREÇOS
Assinantura anual de Parousia para 2005

Assinantes regulares	R$ 16,00
Instituições	R$ 16,00
Estudantes	R$ 14,00
Aposentados	R$ 14,00
Exemplar avulso	R$ 10,00

Todos os artigos deste periódico sem Copyright dos autores possuem Copyright © 2004 do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT)

As opiniões expressas nos artigos deste periódico refletem a compreensão dos autores, que individualmente não representam necessariamente o ponto de vista dos editores ou do SALT

A validade e precisão dos materiais citados nos artigos são de total responsabilidade de seus autores

CAPA:
Foto: A. M. Barradas
Impressão
Privilégio Artes Gráficas
TIRAGEM:
2.000 exemplares

EDITORIAL

Depois de uma ausência de quase dois anos, temos a imensa satisfação de devolver *Parousia* ao seu lugar de destino e propósito: os nossos leitores. Ao retornar, mesmo após tão longo período, o leitor perceberá que, algumas coisas não mudaram. Não mudou o seu *lay-out básico ou* a seriedade de seu conteúdo. Não mudou também, e sobretudo isto, o seu compromisso em prover informação teológica pertinente. Sua intenção original de servir como canal de comunicação relevante, entre o pensamento teológico do SALT, e a comunidade de fé, comprometida com o cristianismo bíblico.

Contudo, como o leitor há de notar, algo mudou em nossa revista. Mudou o seu formato de veicular a informação teológica. Os números anteriores buscaram focalizar uma temática básica, que servia de centro, ao redor do qual gravitava todo o conteúdo de *Parousia.* Não desistimos deste formato em definitivo, e em ocasiões específicas recorreremos a ele, para tratar, tematicamente, de questões que devam ser tratadas em bloco. Mas, para o momento, julgamos que seria oportuno diversificar, para incluir uma variedade maior de temas por edição. Concluímos que este modelo pode servir mais efetivamente para a comunicação com uma audiência ainda maior.

Neste número o leitor encontrará uma variedade de artigos, que, embora aparentemente, sem um fio condutor específico, é governado por uma unidade interna focalizando nos temas maiores uma preocupação em responder questões enfrentadas com certa freqüência. No artigo sobre a natureza do Concerto Abraâmico, com uma análise crítica da hermenêutica dispensacionalista, Amin A. Rodor oferece uma considerável quantidade de informações, iluminando vários ângulos de uma das questões mais discutidas e controversas em alguns setores da teologia moderna. Reinaldo Siqueira, em seu texto, focaliza o delicado tema das alegadas raízes do anti-semitismo no Novo Testamento. Em sua busca de respostas a questões complexas, e às duras críticas levantadas tanto por judeus como por cristãos. As conclusões são iluminadoras, e muito contribuirão para a compreensão da verdadeira mensagem e apelo universalista do Novo Testamento.

Alberto R. Timm, abordando o princípio dia-ano, responde à crítica freqüentemente feita à escola historicista de interpretação. Qual a validade de se aplicar tal princípio a determinados períodos bíblicos de tempo e não aplicá-lo a outros? Quais os critérios de controle que justificam o uso alegadamente inconsistente do princípio hermenêutico dia-ano? Por sua vez, José Carlos Ramos analisa o relacionamento entre afirmações aparentemente conflitantes na cristologia de Ellen White. O que significa, em última análise, que Cristo tenha sido como nós e ainda assim, radicalmente diferente de nós?

Os outros artigos, discutidos por Wagner Kuhn, Rodrigo Silva e Emilson Reis, cada um com pontos de ênfase específicos, tratam com questões de interesse geral, que certamente despertarão e sustentarão a atenção do leitor. Ademais, estamos certos, Keneth Strand, com a primeira parte do seu artigo, discutindo as origens do domingo como dia de culto, trará um sopro novo sobre uma antiga controvérsia.

Além disto, análise de Samuele Bachiochi sobre o discutido filme de Mel Gibson, *A Paixão*, colocará a questão sob um outro prisma de análise.

Convidamos o leitor a refletir sobre os temas expostos nesta edição de *Parousia*, e encontrar neles um vigoro estímulo, um desafio capaz de expandir as fronteiras do conhecimento e do crescimento teológico. Aproveitamos a oportunidade para afirmar nosso sério compromisso com a regularidade sistemática na publicação dos próximos números de *Parousia*.

Os editores

A NATUREZA DO CONCERTO ABRAÂMICO: UMA ANÁLISE DA INTERPRETAÇÃO DISPENSACIONALISTA

AMIN A. RODOR, TH.D.
Professor de teologia sistemática e diretor do SALT, Unasp, Campus Engenheiro Coelho

RESUMO: Este artigo trata com a questão da natureza do Concerto Abraâmico. É ele condicional ou incondicional como defendido pela hermenêutica dispensacionalista? O autor argumenta que esse concerto nunca se pretendeu ser puramente judaico. Ele também incluiu diretivas divinas às quais a comunidade abraâmica deveria responder em fé e obediência. Por sua rebelião e rejeição de Cristo, Israel anulou as intenções imediatas de Deus. Contudo, os propósitos divinos são soberanos. Por meio de Cristo, a Semente de Abraão por excelência, todas as provisões foram tomadas para um mais amplo cumprimento das eternas provisões do Concerto Abraâmico.

ABSTRACT: This article deals with the question of the nature of the Abrahamic Covenant: Is it conditional or unconditional, as defended by the dispensationalist hermeneutics? The author contends that this Covenant was never intended to be purely Jewish. It included also divine directives to which the abrahamic community was expected to respond in faith and obedience. By the unfaithfulness of Israel and her rejection of Christ, literal Israel forfeited God's immediate intentions. However, God's purposes are sure and sovereign. Through Christ, the Seed of Abraham *par excellence*, all provisions have been taken for the fuller fulfillment of the everlasting Covenant with Abraham.

INTRODUÇÃO

Desde a publicação do influente *Theology of the Old Testament*, de Walther Eichrodt, com sua ênfase na centralidade do tema do concerto no Antigo Testamento[1], e a tentativa de G. Mendenhall[2] em estabelecer paralelos entre os antigos tratados hititas e a noção bíblica do concerto, uma enorme quantidade de literatura abordando este tema tem sido publicada. É desnecessário dizer que as teorias de Eichrodt e Mendenhall são desafiadas e defendidas com igual fervor em anos recentes. O resultado desta ênfase e disputas, entretanto, elevaram a idéia do concerto a ocupar um lugar de importância vital nos estudos atuais do Antigo Testamento.

Contudo, independente do relativamente recente interesse de alguns setores da teologia no tema do concerto no Antigo Testamento, ou da concentração habitual no Concerto Sinaítico[3], evangélicos conservadores têm tradicionalmente enfatizado a importância do Concerto Abraâmico para correta compreensão da mensagem bíblica. John Murray, representante da tradição Calvinista, observa que "é este concerto com Abraão, explicitamente estabelecido em Gênesis 15, 17, [que] enfatiza a totalidade do subseqüente desenvolvimento da promessa redentiva de Deus, [em] palavra e ação".[4]

Provavelmente a maioria dos segmentos do mundo evangélico atual não teria dificuldade em aplaudir essa percepção. John F. Walvoord, representante da hermenêutica dispensacionalista, também reconhece que o Concerto Abraamico é uma das revelações mais importantes e determinativas das Escrituras. Segundo Walvoord, "o Concerto Abraâmico fornece a chave para todo Antigo Testamento. [...] A análise de suas provi-

sões e o caráter de seu cumprimento estabelecem o formato para todo o corpo da verdade bíblica".[5]

Sem dúvida, é precisamente em termos das promessas dadas a Abraão, que Deus na plenitude dos tempos, enviaria Seu Filho, para que todos, sem distinção, recebessem a adoção de filhos. A redentiva graça de Deus, no alcance mais amplo de sua realização, é o desdobramento da promessa dada a Abraão, e, portanto, o desdobramento do Concerto Abraâmico. Assim, Paul R. House adequadamente sumariza a questão quando afirma a respeito de Genesis 11:10-25:18: "Dito de forma simples, então, seria dificil exagerar a importância desta seção na literatura bíblica, e, portanto, na teologia bíblica."[6]

Configurando o problema

Dentro da transcendente importância do Concerto Abraâmico emerge o debate quanto a *questão de sua natureza*: Paul N. Benware coloca o indicador sobre o elemento crucial da questão. "Provavelmente o mais importante aspecto relacionado com o Concerto Abraâmico tem que ver com sua natureza. É ele condicional (bilateral) ou um concerto incondicional (unilateral)? Como a questão é respondida determina a estrutura dos estudos proféticos que é adotada."[7] Evidentemente, decisões interpretativas quando aplicadas à natureza do concerto com o patriarca determinarão a perspectiva teológica assumida.

A *não condicionalidade* do Concerto Abraâmico é particularmente defendida pela hermenêutica dispensacionalista, hoje infiltrada em praticamente todos os ramos do protestantismo,[8] a qual, como postulado básico de sua teologia, cria uma aguda dicotomia e descontinuidade entre Israel e a Igreja. Para C. Ryrie, tal distinção (entre Israel e a Igreja) é considerada a "primeira essência"[9] do dispensacionalismo e, de fato, podemos considerá-la o fundamento do sistema, sem a qual o dispensacionalismo deixaria de existir.[10] Dispensacionalistas crêm que o programa de Deus para Israel está temporariamente *in hold*, durante a presente *era da Igreja*, e será retomado por ocasião do arrebatamento da Igreja. Então, todas as promessas do Concerto Abraâmico se cumprirão literalmente com a descedência fisica do patriarca, vista como os *beneficiários exclusivos do concerto.*

Segundo o dispensacionalismo, permitir que as bênçãos do Concerto Abraâmico[11], prometidas à descendência étnica do patriarca, tenham cumprimento espiritual na Igreja, ou vice-versa (que as bênçãos espirituais de promessas feitas à Igreja, se cumpram no Israel físico), seria o primeiro passo para fundir aquilo que deve permanecer separado (i.e., Israel e Igreja). Da mesma forma, segundo os intérpretes dispensacionalistas, tornar as bênçãos do Concerto Abraâmico dependentes da fidelidade ou obediência de Israel, seria também o passo inicial para se argumentar que tais bênçãos se cumpririam espiritualmente com a Igreja. Assim, afirmando a incondicionalidade do concerto com Abraão, o dispensacionalismo busca garantir distintos o futuro de Israel do futuro da Igreja em duas escatologias absolutamente separadas.

Reivindicando utilizar como princípio hermenêutico o *literalismo consistente* em seu estudo das Escrituras, o dispensacionalismo defende o cumprimento literal das promessas bíblicas, às quais "nenhuma condição foi acrescentada", e enfatiza que as *bênçãos prometidas à semente de Abraão são físicas*, em lugar de espirituais e soteriológicas. Essa ênfase insiste ainda que todo *Israel étnico* desfrutará estas bênçãos físicas e, uma vez que elas ainda não se cumpriram, terão cumprimento em algum tempo no futuro. O dispensacionalismo crê que essa compreensão não é nada mais e nada menos do que o resultado de sua estrita aderência a uma hermenêutica literalista, a qual descarta qualquer interferência do princípio hermenêutico da *analogia da fé*. O resultado direto desta leitura do Antigo Testamento em geral, e do Concerto Abraâmico, em particular, é a tendência dispensacionalista de *identificar o estado moderno de Israel com o Israel do Antigo Testamento.*

A teoria da incondicionalidade do Concerto Abraâmico, portanto, envolve três questões fundamentais: Primeiro, promete o concerto que Israel permaneceria como nação, e como depositários das bênçãos divinas para o mundo? Segundo, promete o concerto com Abraão permanente posse da terra prometida à sua descendencia étnica, ao atual Israel Sionista? Terceiro, é o cumprimento das promessas do concerto exclusivamente dependente na fidelidade de Yahweh, sem qualquer relação com a obediência e fidelidade humanas? Estas são as questões fundamentais, objetos do propósito deste estudo.[12]

O PANO DE FUNDO PARA A NOÇÃO DO CONCERTO

Embora o conceito de *berîth*, como princípio fundamental da religião de Israel, tenha alcançado um lugar seguro na discussão teológica do Antigo Testamento, como Eichrodt[13] observa, considerando-se a própria irregularidade da distribuição de ocorrência do termo, reservas são continuamente expressas quanto ao seu significa original. À luz das opiniões correntes acerca da idéia do concerto, com volumosa bibliografia, relacionada em livros, artigos e ensaios, tratando com este tema, o que, como já mencionado, indica a forte ênfase que é colocada em sua importância e significado, um estudo de qualquer aspecto do tema, deve iniciar com, pelo menos, uma breve consideração do termo *berîth*, sua definição, uso nas Escrituras e tipos de concertos, antes que possamos adequadamente interpretar a idéia comunicada por ele, nas referências individuais encontradas na narrativa bíblica relacionada à aliança Abraâmica.[14]

A ETIMOLOGIA DE BERÎTH

A força etimologica do termo hebraico *berîth*[15] não é inteiramente certa.[16] A palavra ocorre pelos menos 280 vezes no Antigo Testamento, traduzida freqüentemente como "concerto/aliança". Noutros casos, a palavra é traduzida também por "liga" (Js 9:9; 2Sm 3:12 etc); "confederação" (Ob 7; Gn 14:23). O termo é usado em uma variedade de significados, parecendo envolver não apenas o sentido de aliança, mas também, de compromisso, ordenança e lei. As opiniões, como poderia se esperar, divergem quanto à questão do significado primário do termo. Estudos etimológicos buscando encontrar a raiz por traz de *berîth*, não alcançaram resultados conclusivos[17]. De acordo com M. Weinfeld[18], as derivações sugeridas podem ser classificadas em quatro possibilidades fundamentais[19]. Para Mendehall, alternativa que envolve a idéia de "vínculo" e "responsabilidade" do concerto, é a posição geralmente aceita.

Deve-se observar que, embora diferentes intérpretes cheguem a variadas conclusões quanto ao significado etimológico da palavra[20], certo consenso parece indicar que, quer os parceiros fossem iguais ou não, era por meio do concerto que eles, juntos, formavam um relacionamento íntimo. Eles estavam tão intimamente unidos que as partes eram freqüentemente mencionadas em termos de parentesco. Pedersen mantém a mesma posição e fala de uma comunhão de alma e vontade dos dois, que resulta em um propósito comum, amizades comuns, inimigos comuns, confiança mútua e lealdade, com exclusão de discórdias. Em tudo isto, diz ele, a vontade da parte mais forte era a força dominante.[21] Esta harmonia resultante é freqüentemente descrita pela palavra *shalom*, a qual enfatiza a inteireza, harmonia e unidade das partes. Esta ênfase no caráter bilateral e recíproco de *berîth* é geralmente aceita por diversos estudiosos da questão.

Em conclusão, quanto a etimologia de *berîth*, embora o significado original do termo seja obscuro e tem sido objeto de considerável discussão, é *geralmente aceito que a palavra veio a significar um compromisso mútuo de responsabilidade entre duas partes*. Para sumariar as posições sugeridas acima, talvez, a seguinte definição poderia ser oferecida: *um concerto é um acordo entre duas partes, o qual os une, com interesses e responsabilidades comuns*. Contudo, uma vez que existe uma grande variedade de usos do termo, uma única e curta definição não

poderia cobrir todos os casos. Somos deixados com a impressão de que os estudos etimológicos isolados do termo *berîth* e do seu significado original, não favorecem, além da dúvida razoável, quer a condicionalidade ou a incondicionalidade dos concertos bíblicos. Assim, o estudo dos casos específicos de concertos no Antigo Testamento pode ser um campo mais produtivo na compreensão do conceito.

Tipos de concerto no Antigo Testamento

Como geralmente observado, encontramos dois tipos de concertos mencionados no Antigo Testamento: concertos entre homens e aqueles entre Deus e o homem. De acordo com a maioria dos comentaristas, pode-se assumir que as idéias associadas com a última classe, os concertos divinos são secundários, e transferidos dos concertos entre homens.

Concertos entre os homens

A palavra *berîth* é usada no Antigo Testamento para descrever contratos de vários tipos entre os homens. Menção é feita de concerto entre Abraão e Abimeleque (Gn 21:27); Isaque e Abimeleque (Gn 26:28); Jacó e Labão (Gn 31:44); Israel e os gibeonitas (Js 9:6); e a amigável aliança entre Jônatas e Davi (1Sm 18:3); o trato entre Acabe e Ben-Hadade (2Rs 20:34); a liga entre Jeoiada e os governantes para fazer Joás rei (2Rs 11:4); para descrever o pacto entre Davi e os anciãos (1Cr 11:3).

Combinando as declarações feitas em diferentes situações, os seguintes parecem ser os principais elementos nos concertos entre homens: (1) uma afirmação dos termos aceitos (Gn 26:29; 31:50, 52); (2) um juramento para cada uma das partes para cumprirem os termos, tendo Deus por testemunha (Gn 26:31; 31:48-43); (3) uma maldição invocada por cada uma das partes, sobre si mesma, no caso de violação do que foi concordado. Em certo sentido isto pode ser considerado uma parte do concerto, acrescentando ênfase a ele (Gn 26:28, 29). A ratificação formal do concerto por algum solene ato externo, embora presente nas narrativas do Antigo Testamento, não é certo que tais atos formais sejam expressamente mencionados (Gn 31:54).

John Murray[22] enfatiza que nos concertos entre os homens, a idéia do acordo é central. Contudo, isto não implica que tal idéia seja central ou essencial em concertos que Deus estabelece com homens, porque, obviamente, a paridade existindo entre homens não pode ser obtida na relação entre Deus e o homem. Assim, o pacto mútuo é a essência do concerto, quando está em pauta relacionamento meramente humano[23], tal idéia, contudo, fica excluída quando se focaliza um relacionamento divino/humano.

Concerto entre Deus e homens

O concerto, nesse caso, não pode ser um acordo entre partes contratuais que estejam em nível de igualdade. Deus, a parte superior, sempre toma a iniciativa. De certa forma, contudo, variando em diferentes situações, tal concerto é um acordo mútuo. Deus, em declarações de mandamento, faz certas promessas e o homem concorda em guardar tais mandamentos e, neste aspecto, as promessas estão condicionadas à obediência humana. Assim, em geral, o concerto de Deus com o homem é uma ordenança divina, com sinais ou juramentos da parte de Deus e com promessas de obediência assumida pelo lado humano, e com penalidades por desobediência, quando tal ordenança é aceita. Murray argumenta, contudo, que o elemento evidente no concerto entre Deus e o homem não é um contrato:

> Em sentido estrito, [o concerto] não é um acordo. Embora as pessoas entrando em concerto, concordem em fazer certas coisas, o pensamento preciso não é o mesmo de pessoas concordando sobre algo entre si, nem um acordo mútuo entre pessoas e o Senhor. Devemos distinguir entre termos do acordo de compromisso. O que encontramos nestas instâncias é solene compromisso de fé, ou fidelidade por parte do povo em consideração. Eles se unem

em compromisso para serem fiéis ao Senhor de acordo com Sua vontade revelada. O concerto é uma promessa de solene devoção a Deus, um promisso, sem reservas e incondicional com o Seu Serviço.[24]

H. N. Ridderbos partilha da mesma idéia. De acordo com ele o uso consistente de *diatheke*, como a tradução regular na LXX para o concerto com Deus (*berîth*), em lugar da aparentemente mais disponível *sintheke*, é uma evidência disto. Ele argumenta que nisto já encontramos uma demonstração de que o concerto com Deus não envolve primariamente um caráter contratual entre duas partes, mas uma concessão unilateral que *evoca* uma resposta. Porque o concerto não procede do homem, mas de Deus, isto se torna uma prevenção contra a tendência de tornar uma obrigação religiosa em uma obrigação legal.[25] Tal idéia pode ser melhor entendida pelo fato de que o conceito e a terminologia do concerto é usado para descrever o relacionamento matrimonial, o que sugere que o concerto não é primariamente um contrato, mas um relacionamento de amor e comunhão entre as partes, embora isto não elimine à idéia da obrigação e da necessidade de lealdade.

Natureza dos concertos bíblicos

Curiosamente, dispensacionalistas e teólogos liberais[26] em geral, por razões obviamente completamente diferentes, insistem que, quanto à sua natureza, o Concerto Abraâmico é unilateral, portanto incondicional. Enquanto os primeiros, como veremos mais adiante, chegam a essa conclusão pela rota da hermenêutica, os últimos, pela adoção do método crítico e de sua compreensão naturalista das Escrituras.[27]

De acordo com Mendenhall[28], por exemplo, a natureza do concerto de Deus com Israel é paralela com as formulações contratuais do Antigo Oriente Médio. Ele defende que dois tipos de concertos entre os hititas têm sua contrapartida nos concertos entre Deus e Israel. O *tratado concertual*, que constitui uma obrigação do vassalo para com o seu mestre – o suzerano – está em paralelo com o Concerto Sinaítico e o *tratado de concessão*, o qual é um dom incondicional do suzerano para o seu vassalo, está em contrapartida com o Concerto Abraâmico. Como enfatizado por Weinfeld, "o concerto com Abraão [modelado segundo as formulações de tratados no antigo Oriente] ... pertence ao tipo concessão e não ao tipo do vassalo".[29] Posição oposta, contudo, é assumida por M. G. Kline. Segundo este, "a transação registrada em Genesis 17, pode ser identificada como um concerto do tipo vassalo, uma administração do senhorio do doador do concerto, unindo o seu servo a ele em serviço consagrado, sob a sanção dual, de bênção e maldição"[30].

Evidentemente, a reconstrução do desenvolvimento do pensamento teológico de Israel por eruditos liberais, baseada nas possíveis similaridades com material extrabíblico, como sugerido acima, é governada por uma ótica específica quanto à revelação bíblica e o adotado método crítico das Escrituras. Para os propósitos deste estudo é suficiente observar que o conceito do concerto entre Deus e Israel *é exclusivo em todas as nações do Oriente Médio*[31], e não encontramos no mundo antigo nenhum paralelo convincente. Assim, o argumento mais persuasivo quanto a exclusividade dos concertos bíblicos *reside num fato incontestável: as nações vizinhas de Israel não tinham concertos com seus deuses* e isto por si só desacredita todas as possíveis similaridades encontradas entre tratados humanos.[32]

Contudo, sem qualquer conexão relevante com os tipos pagãos de tratados, não podemos deixar de distinguir dois tipos principais de concertos bíblicos entre Deus e o homem. De um lado, o concerto incondicional, representado pelo Concerto com Noé[33], baseado exclusivamente na fidelidade divina e na irrevogabilidade da promessa de Deus. Por outro lado, encontramos o tipo de concerto condicional, representado pelos concertos Sinaítico e, como veremos, Abraâmico, em que a fidelidade ou infidelidade humana, obediência ou rebelião, desempenham um decisivo papel religioso e histórico. Em ambos os concertos, condicional e incondicional, a estrutu-

ral geral é a mesma, em que as duas partes do acordo não estão em nível de igualdade: um é infinitamente superior ao outro. Como D. N. Freedman observa, esta constante característica do relacionamento entre Deus e o homem dá um caráter especial aos concertos da Bíblia, embora os detalhes possam diferir de caso para caso. No todo, contudo, a iniciativa repousa com o Senhor divino.

No tipo incondicional, Yahweh toma sobre Si certas obrigações, mas, uma vez que todos estes acordos também procedem da iniciativa divina, não podemos falar em imposição humana de termos sobre Deus. Freedman chama este tipo de concerto de "compromisso divino"[34]. Por outro lado, os termos e as estipulações são colocados sobre o parceiro humano, e este, Freedman sugere, que pode ser chamado de concerto de "obrigações humanas"[35].

Exposição do concerto Abraâmico

Antes de tratar da interpretação dispensacionalista do Concerto Abraâmico, julgamos necessário uma breve exposição deste concerto, para facilitar a compreensão de seus termos e de alguns dos elementos básicos envolvidos.

Alguns eruditos são consideravelmente céticos quanto à reivindicação bíblica de que Deus tenha estabelecido um concerto com os patriarcas. H. Gunkel[36], mais recentemente seguido por J. Hoftijzer[37], argumentam que a tradição do concerto com Abraão surgiu em um período posterior da monarquia, puramente como uma tradição literária e teológica, quando Israel buscou reafirmar sua permanência em Canaã em face das sérias ameaças políticas tanto dos Assírios quanto dos babilônicos. Welhausen, também considera os patriarcas como epônimos das tribos israelitas. Ele propõe que a noção bíblica de uma religião dos patriarcas é "simplesmente a re-projeção de uma crença israelita posterior"[38].

O livro de Êxodo, contudo, assume que Deus tinha feito um concerto com os patriarcas: "E lembrou-se Deus do Seu concerto com Abraão, com Isaque e com Jacó" (Êx 2:2; 6:4-5). Abraão e sua linhagem familiar são apresentados em Gênesis 11:26-32. Abraão, o parceiro humano do concerto, aparece no cenário do Antigo Testamento sem qualquer título de grandeza ou glória. Em contraste, o parceiro divino é mencionado como Yahweh, Aquele que existe para sempre e permanece por Si mesmo (Gn 12:1,7). As palavras de Yahweh em Gênesis 12:1-3 dão início àquilo que F. McCurley chama de o "ciclo Abraâmico"[39], e define o estágio para aquilo que segue no relacionamento de Yahweh e os patriarcas na Torah. Cinco vezes estes versos usam a raiz hebraica *barak*[40], "abençoar", e cinco vezes o pronome aparece com o tempo verbal futuro. Aqui encontramos os elementos essenciais das promessas a Abraão, que teriam desdobramentos posteriores.

Na primeira cláusula do discurso do Senhor, aparece a ordem para Abraão *deixar* sua "terra" e ir para a "terra" que Ele lhe mostraria (Gn 12:1)[41]. Evidentemente, como veremos posteriormente, as promessas de Deus a Abraão eram contingentes à sua obediência à ordem divina, e em resposta à sua obediência o Senhor lhe faz uma série de promessas. Primeiro, Ele fará dele uma "grande nação" – *goy gadol* (Gn 12:2a)[42]. Segundo, "Eu o abençoarei" (12:2b). Isto é, Deus prometeu a Abraão favor pessoal, o qual seria manifesto em fertilidade e prosperidade. E, terceiro, o Senhor prometeu: "Eu engrandecerei o teu nome" (Gn 12:2c). O que os homens, na narrativa da torre de Babel, haviam buscado conquistar pelo esforço humano, um "nome" (Gn 11:4), o Senhor dará a Abraão como um dom de Sua graça. A ele é ainda prometido um exaltado status e autoridade, a ponto de que será uma bênção (v.2). O clímax do primeiro discurso de Yahweh aparece no v. 3 (depois da cláusula em que o Senhor promete como tratará os que abençoarem ou amaldiçoarem o patriarca). Novamente aparece o verbo *barak*, no futuro: "Em ti serão benditas todas as famílias da terra." Quando Abraão vai a Canaã[43], o Senhor faz-lhe então uma promessa final: "À tua semente darei esta terra" (v 7), a qual é reafirmada em 13:17. Em suma, o capítulo 12 denota a promessa

de contínua bênção pessoal, uma grande descendência e a posse da terra . Estes elementos básicos que constituem o coração do concerto Abraâmico, são repetidos em Gênesis 15:1, 5, 18 e 17:2-8, dentro do contexto da terminologia concertual.

Na narrativa de Gênesis 15:1-21, encontramos a seguinte comunicação de Yawheh com Abraão. Aqui as promessas feitas anteriormente são reafirmadas e ampliadas. Significantivamente a ênfase deste capítulo concentra-se na "*semente*" (Gên 15:1-5) e na "terra" (15:7-21), com a verbalização do estabelecimento do concerto: (1) A descendência de Abraão será numerosa como as estrelas do céu (v. 5); (2) Yahweh punirá os seus inimigos (v. 14); (3) Sua posteridade herdará a terra prometida (vs. 18-21). Os versos 9 -10 e 17 introduzem aquilo que Gerhard Hasel chama de "sacrifício de ratificação do concerto"[44]. A cerimônia começa com um estilo familiar: a ordem de Yahweh e a obediência de Abraão (cf. 12:1, 4, 13:7; 15:5,6).[45] Ao passar por entre as carcaças de animais sacrificados[46], enquanto Abraão dorme, no ato de ratificação do concerto, Yahweh irrevogavelmente jura o cumprimento de Suas promessas concertuais ao patriarca. O Senhor se compromete a dar a terra prometida à semente de Abraão, mas isto só acontecerá depois que a descendência do patriarca suportar a opressão em outra "terra", e o Senhor julgar aquela nação.

No capítulo 17, a palavra *berîth* aparece 13 vezes, entre os versos 3 a 21. As mesmas promessas são reafirmadas (vs 4-8), mas novos elementos são introduzidos: (1) mudança de nome (v. 5-15); (2) a específica promessa de um filho (v. 16, 19); (3) o rito da circuncisão é estabelecido (v. 10-14). Deve-se notar que estas características do concerto apresentadas nos capítulos 12, 15 e 17, não são separadas de nenhuma forma. Em cada um dos três capítulos os mesmos elementos são repetidos de forma progressiva, e outros desdobramentos são acrescentados, intensificando o significado do concerto, criando sua unidade final. Victor P. Hamilton observa que nos versos de Gênesis 17, encontramos cinco discursos (1-2, 3-8, 9-14; 15-16 e 19-21). Os primeiros três focalizam o compromisso divino em abençoar. Os outros dois focalizam a expectativa de Deus quanto à fidelidade de Abraão e sua semente (vs. 9-14). Em Gênesis 18, antes da destruição de Sodoma e Gomorra, o Senhor reafirma que Abraão se tornaria uma grande e populosa nação (cf. 12:2). O cumprimento futuro destas promessas é afirmado como uma certeza divina (18:18), mas o cumprimento da promessa é declarado como dependendo de que os descentes de Abraão "guardem o caminho do Senhor" (18:19).

Em Gênesis 22, encontramos a última comunicação verbal do Senhor com Abraão de que temos registro. Estas palavras (Gn 22:15-18), seguem o ato de obediência de Abraão ao teste divino, visto em sua disposição de sacrificar seu filho Isaque (Gn 22:1-14). Aqui, O Senhor reafirma Seu compromisso de multiplicar a semente do patriarca – neste contexto é definida a referência aos descendentes (no plural) físicos, corporativo do patriarca (Gn 22:16-17a). Mas o texto registra ainda duas outras referências à semente de Abraão (Gn 22:17b-18), aparentemente com ambigüidade intencional, sugerindo um Único descendente. A esta questão retornaremos posteriormente.

Sumarizando, portanto, as origens do Concerto Abraâmico estão registradas no livro de Gênesis. Os elementos específicos do concerto são encontrados em Gênesis 12:1-3; 13:14-17; 15:1-7; 18-21. O concerto é repetido a Abraão em Gênesis 17:4-14, 19, 21. Ele é indiretamente mencionado em Gênesis 22:15-18. Posteriormente confirmado com Isaque em Gênesis 26:1-5 e reafirmado com Jacó em Gênesis 28:13-14.

A INTERPRETAÇÃO DISPENSACIONALISTA DO CONCERTO ABRAÂMICO

A propósito de introdução desta seção, observamos que eruditos bíblicos liberais, como sugerido anteriormente, governados por uma visão naturalista das Escrituras, também defendem a natureza unilateral do concerto Abraâmico. A avenida, neste caso, não é a hermenêutica, mas a teoria do paralelo existente entre os concertos

bíblicos e os "*concertos de concessão*" dos tratados hititas, os quais são vistos como incondicionais, e atribuem a obrigação apenas ao mestre do concerto – o suserano – aquele que oferece o tratado.

Weinfeld, por exemplo, vê o concerto Abraâmico como um dom concedido, uma recompensa por lealdade e bons atos já realizados. M. Weinfeld advoga, portanto, que esse concerto como um "dom incondicional"[47]. Evidentemente, Weinfeld falha em perceber que no caso dos tratados hititas, o vassalo já possuía a terra; no caso do concerto com Abraão, a narrativa sugere uma promessa de possessão futura da terra. Este é um aspecto crucial no Concerto Abraâmico e dá a ele uma dimensão condicional, porque a infidelidade e desobediência da posteridade do patriarca, fatalmente interfeririam no relacionamento concertual, e abortaria sua realização.

A ÓTICA DISPENSACIONALISTA DO CONCERTO ABRAÂMICO

O dispensacionalismo coloca forte ênfase na incondicionalidade do Concerto Abraâmico. As promessas de Deus são incondicionais, afirmam seus intérpretes, e devem ser cumpridas literalmente. W. W. Bardollar diz que em nenhum lugar as promessas de Deus a Abraão foram revogadas. Portanto, ele defende que tal concerto é *bona fide* em sua intenção. Assim, ele conclui: "Nenhum lugar da história pode ser identificado como o cumprimento esta profecia, portanto, devemos considerar tal cumprimento como um evento futuro."[48] Este "evento futuro", evidentemente, está conectado com a escatologia dispensacionalista. Walvoord também insiste que as promessas dadas a Abraão são promessas "incondicionais e graciosas"[49]. As citações com a mesma ênfase por autores dispensacionalistas são inumeráveis e mencioná-las aqui seria cansativo além de repetitivo.

As evidências dispensacionalistas em apoio à sua conclusão de incondicionalidade do concêrto Abraâmico são: (1) que ele é chamado um "*concerto eterno*" em Gênesis 17:1, 13, 19[50]; (2) em nenhuma ocasião quando Deus estabelece ou repete o concerto qualquer condição é acrescenta às promessas; (3) a perpetuidade do concerto Abraâmico foi solenizada pelo ritual divinamente ordenado, no qual Yahweh passa entre as partes do sacrifício (Gn 17:7-21), e isto significou que Deus acrescentou um juramento às promessas quanto a semente física de Israel; e (4) o concerto foi repetido mesmo depois de Abraão, Isaque e Jacó terem pecado.

Deve-se notar ainda, como indicado anteriormente, que a incondicionalidade do Concerto Abraâmico é absolutamente vital para o dispensacionalismo e indispensável para todo o seu sistema de interpretação. Sua escatologia, dicotomia entre Israel e Igreja, distinção entre lei e graça, posição sistematicamente defendida pelo dispensacionalismo, dependem dessa compreensão. Além disso, em íntima relação com a idéia de incondicionalidade do Concerto Abraâmico, emerge uma conseqüência em geral menos reconhecida nesta conexão: a doutrina da segurança eterna do crente. O dispensacionalismo argumenta que, assim como as promessas ao Israel físico são incondicionais, da mesma forma o seriam as promessas às famílias da terra abençoadas em Abraão. A New Scofield Bible insiste que "o Novo Concerto (no qual os gentios participam) assegura a eterna bênção, sob o Concerto Abraâmico, a todos os que crêem. [Este] é absolutamente incondicional, e uma vez que não há responsabilidade atribuída ao homem, para ele o concerto é final e irreversível"[51]. Para Walvoord:

> Um paralelo [com a incondicionalidade das promessas feitas ao Israel físico] pode ser encontrado na doutrina da sergurança eterna do crente na dispensação atual. Uma vez aceito Jesus Cristo como Salvador (o qual é paralelo com o ato inicial de Abraão em deixar a terra de sua parentela), ao crente é assegurado uma salvação completa sobre um princípio gracioso completamente independente de alcançar qualquer grau de fidelidade ou obediência nesta vida.[52]

Em conclusão, dispensacionalistas insistem que o concerto com Abraão é incondicional, que as bênçãos prometidas à semente de Abraão são físicas, sem qualquer transposição para um plano espiritual ou soteriológico e que tais promessas se cumprirão literalmente com todo o Israel étnico, em algum tempo futuro.[53] Em tudo isto, o potencial para distorção da mensagem bíblica é extraordinário. Nas próximas páginas nos ocuparemos de uma análise das idéias dispensacionalistas quanto ao Concerto com Abraão, de sua eventual consistência bíblica e de sua lógica geral.

Os beneficiários do Concerto Abraâmico

Mesmo uma leitura cursiva dos textos do Concerto Abraâmico e à luz dos desdobramentos futuros da revelação (por exemplo, Rm 15:8; Gl 3:3,14, 28-29), parece claro que o concerto com o patriarca nunca foi intencionado ser puramente um *concerto judeu*. Desde o início o concerto teve uma intencionalidade e amplitude universais. Através do concerto, tanto Abraão quanto posteriormente Israel, foram chamados para serem os instrumentos de realização do propósito final do concerto. E, uma vez que o alvo foi realizado em Jesus Cristo, qualquer programa exclusivo para o Israel Sionista, erroneamente identificado com o Israel do Antigo Testamento, é apenas uma trágica *regressão do concerto.*

Antes de tratar do caráter condicional do Concerto Abraâmico, devotaremos alguns parágrafos para tratar com a questão básica dos beneficiários do concerto. O dispensacionalismo argumenta que uma interpretação literal de Gênesis 12:1-3, requer que além da bênção destinada à descendência física de Abraão, há outros que também são abençoados através do patriarca, que não pertencem a sua linhagem. Para Walvoord, "as promessas dadas à semente de Abraão são cumpridas por sua descendência física; as promessas a 'todas as famílias da terra' serão cumpridas pelos gentios, ou aqueles que não são da descendência física."[54]

Assim, o dispensacionalismo não encontra nada em Gênesis 12:3, ou em qualquer outro lugar no Antigo Testamento, que possa indicar que as pessoas de "todas as famílias da terra", que seriam abençoadas em Abraão, desfrutem o *status* de semente de Abraão. De fato, para Walvoord, a "bênção [de Gn 12:3] é prometida àqueles *fora* da semente de Abraão"[55]. Tal distinção, devemos observar, é apenas uma tentativa de evadir ao real significado do texto e manter separados os descendentes físicos de Abraão da Igreja. Contudo, Paulo claramente atribui àqueles abençoados em Abraão o status de "filhos" ou da "semente" de Abraão (Gl 3:7 e 29). Depois de citar Gênesis 15:6, é dito que "Abraão creu e isto lhe foi imputado por justiça" (Gl 3:6). Paulo continua afirmando que "os que são da fé, são filhos de Abraão. Ora, tendo a Escritura previsto que Deus havia de justificar pela fé os gentios, anunciou primeiro o Evangelho a Abraão, dizendo: Todas as nações serão benditas em ti" (Gl 3:7-8).[56]

Posteriormente, ainda em Gálatas 3, Paulo esclarece como os gentios passam a ser da descendência de Abraão. Uma vez que Cristo foi da descendência física de Abraão, todos aqueles que estão unidos a Ele pela fé são "descendência de Abraão" (v.29, cf. 3:16). A linguagem de Paulo em Gálatas, força Walvoord a admitir que "há uma semente espiritual de Abraão, bem como uma semente natural"[57]. Mas estes, Walvood insiste, "não cumprem as promessas relacionadas a Israel. [...]. Eles são a semente de Abraão apenas em *sentido espiritual*, apenas herdeiros das promessas dadas a todas as famílias da terra"[58]. Aqui, contudo, encontramos uma clara violação do "literalismo consistente", tão defendido pelo dispensacionalismo. Se a preocupação em interpretar Gálatas 3:6-12 fosse puramente hermenêutica, não haveria a razão para designar as pessoas mencionadas nos versos 7 e 19 como semente "espiritual" em distinção da "semente física" de Abraão. O interesse primário do dispensacionalismo, contudo, é a fixação teológica de manter separados a descendência física de Abraão daqueles, que seriam abençoados por meio de Sua semente *par excellence*, Jesus Cristo.

Não há nada em Gálatas 3 que indique ou sugira que Paulo tenha pensado nestes filhos de Abraão apenas em sentido figurativo, ou "espiritual", como afirma Walvoord. O apóstolo chama aqueles que estão unidos com Cristo de "sementes de Abraão" (*tou Abraam sperma*). Assim, como Daniel Fuller corretamente observa, "a própria convenção linguística de Gálatas 3, requer a idéia de um relacionamento ontológico ou fisico com Abraão [através de Cristo, que era da descendência fisica do patriarca]"[59].

Mais curioso ainda é a forma como o dispensacionalismo interpreta a referência de que Abraão seria "pai de uma multidão de nações", em Gênesis 17:4-8. Um outro artifício interpretativo é criado para manter fechado o círculo ao redor da descedência física de Abraão, o que por, outro lado, cria uma enorme dificuldade além de teológica também lógica. Quem seria esta "multidão de nações" de quem o patriarca seria pai? Para Walvoord, isto "teve o mais literal cumprimento nos descendentes de Ismael, Esaú e nos filhos de Quetura, a segunda esposa de Abraão"[60]. Como poderia ser isto? De acordo com Gênesis 17:20, Ismael fundou uma "grande nação", e Esaú fundou os edomitas (Gn 36:3-9); mas nada sabemos a respeito dos cinco filhos de Quetura, que podem ter originado qualquer nação. Certamente o dispensacionalismo encontra-se aqui na contra-mão, ao tentar, com os descendentes físicos de Abraão, explicar a afirmação de "uma multidão de nações" que estaria ligada ao patriarca. Além da teologia precária, também a lógica e a consistência requerem que o dispensacionalismo, neste caso, inclua os árabes e os edomitas como beneficiários do Concerto Abraâmico, e tanto quanto os judeus, que tenham igual direito à terra de Canaã.[61] O que seria considerável inaceitável para os dispensacionalistas.

A insistência dispensacionalista quanto ao cumprimento literal das promessas do concerto desconsideram a verdade básica de que o foco do Antigo Testamento não é Israel, mas o Messias. A rejeição de Cristo pelos judeus constituiu uma violação da responsabilidade do concerto e um obstáculo decisivo, final e instransponível para a continuidade do concerto. Pela recusa em aceitar e subter-se ao Agente confirmador do Concerto Abraâmico, os judeus rejeitaram Aquele que veio para validar as promessas do concerto. O Israel moderno, portanto, está fora dá continuidade concertual e do contexto do concerto. Seu programa Sionista não tem qualquer relação com o Concerto Abraâmico, e constitui apenas um esforço meramente humano de "estabelecer a sua própria justiça, [e] não se sujeitaram a justiça de Deus" (Rm 10:3). A realização do concerto e sua continuidade requeriam a aceitação de Cristo, o Alvo do concerto (Gl 3:16). DeCaro está correto ao afirmar que, "do ponto de vista do Concerto Abraâmico, Israel hoje encontra-se ainda em estado de apostasia"[62]. E isto, certamente aborta a possibilidade do cumprimento das promessas do concerto ao Israel étnico, que em termos bíblicos, como já observado, não pode ser identificado ou confundido com o Israel do Antigo Testamento.

Elementos de condicionalidade do Concerto Abraâmico

Tratando com a natureza condicional do Concerto Abraâmico, J. B. Payne indica que esse concerto foi especificamente condicional, em constraste com o concerto com Noé. "Apenas enquanto Israel agisse em justiça, Ele [o Senhor] traria sobre eles, o que havia prometido."[63] Evidentemente, o relacionamento que emerge da natureza do *berîth* bíblico, sem dúvida, inclui sansões de compromisso para que o relacionamento concertual seja mantido. Há obrigações e estipulações a serem observadas por aquele que recebe o concerto, mesmo que tais obrigações não sejam expressamente declaradas. Como Ralph. Smith observa, "sem qualquer dúvida, existiram algumas condições que Abraão tinha que satisfazer, para que o concerto de Deus com ele pudessem ser efetivo"[64].

Nesta conexão, E. W. Nicholson coloca a questão em termos hipotéticos, mas consistente em termos de lógica geral:

Podemos realmente crer que o concerto entre Deus e Abraão não envolveu nenhuma obrigação sobre o patriarca? Certamente haveria a obrigação que Abraão e seus descendentes continuassem a adorar o Deus em questão e, uma vez que principal característica do concerto foi a promessa da terra, é provável que os dízimos dos produtos da terra e o primogênito dos rebanhos deveriam ser requeridas por este Deus como ofertas.[65]

Na mesma linha de raciocínio, comentando sobre a condicionalidade do concerto com Abraão, R. Clements observa:

É difícil crer que a posse da terra tenha sido dada aos descendentes de Abraão, sem que isto envolvesse certas responsabilidades. Predominantemente, o concerto deve ter mencionado algumas obrigações por parte dos descendentes de Abraão, que permanecessem leais ao Deus de Manre, e oferecessem a Ele sua adoração.

Assim, Clements conclui: "Portanto, o Concerto Abraâmico foi centralizado originalmente na promessa divina de posse da terra, mas ele não foi completamente incondicional"[66].

No texto bíblico, Deus coloca definidas indicações de obrigação sobre Abraão. Primeiro, Ele deu ordens a Abraão, em diversas ocasiões em Gênesis: "Sai" (Gn 12:1)[67]; "levante-te, percorre essa terra" (Gn 13:17); "olha... e conte" (Gn 15:5); "toma-me uma novilha" (Gn 15:9); "anda na minha presença", "sê perfeito" (Gn 17:1- 2)[68]. O verso seguinte (v. 3) descreve a obediência de Abraão à ordem do Todo-Poderoso: "Então, caiu Abraão sobre o seu rosto", um gesto de submissão. Um preceito moral imperativo é estabelecido antes da promessa do concerto. Pode-se argumentar que a condicionalidade não é colocada naquilo que Abraão teria que fazer em termos positivos de desempenho humano, mas, ao contrário, naquilo que ele não poderia deixar de fazer, isto é, deixar de andar na presença de Yahweh, ou não ser fiel à ordem divina. Assim, deve-se observar, a bênção divina não pode ser vista como sacramental, *ex-opere operato*, ou idependente da fidelidade e resposta humana a ela. Comentando a expressão "anda na minha presença e sê perfeito", o *SDABC* declara:

Abraão deveria caminhar como se estivesse na própria presença de Deus, consciente da inspeção divina e solicito de Sua aprovação – não atrás dEle, como se amendrontado por suas falhas, e desejo de evitar a observação. [...] Assim como a justiça recebida pela fé (justificação) era necessária ao estabelecimento do concerto tal irreprovável caminhar diante de Deus (santificação), era necessária para que ele fosse mantido. [...] Deus desejava que Abraão entendesse que a realização final da divina promessa requeria que ele estivesse completamente à altura da exaltada norma divina de pureza e santidade.[69]

Segundo, o Senhor obrigou Abraão e sua descendência a submeter-se à circuncisão para participarem do concerto (Gn 17:9-14):

E disse mais Deus a Abraão: Guardarás a minha aliança, tu e tua descendência no decurso das suas gerações [v.9]. Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e vós e a tua descendência: todo macho entre vós será circuncidado [v.10]. O incircunciso, que não for circuncidado na carne do prepúcio, essa vida será eliminada do seu povo, quebrou a minha aliança [v. 14].

A narrativa consiste principalmente das palavras que Deus falou a Abraão. Aqui a proeminente característica são as estipulações do concerto. Uma obrigação especial é colocada sobre os servos do concerto, isto é, a circuncisão, chamada de "o sinal do concerto" (v. 11). A realização comunitária deste rito, naquele mesmo dia serviu para consumar o procedimento de ratificação do relacionamento concertual (v. 23-27). Mas a obrigação da circuncisão deveria continuar além deste dia, como um dever permanente da comunidade abraâmica. Aqui é evidente o relacionamento bilateral do concerto, entre o Senhor e Abraão e sua casa. As obrigações assumidas pelo Senhor do concerto têm sua contrapartida na obrigação do patriarca e sua linhagem. A circuncisão era um sinal de consagração. M. Kline sugere que a circuncisão é o rito pelo qual o concerto em Gênesis 17 foi "cor-

tado". "A circuncisão simbolizava o juramento de maldição, pelo qual a comunidade abraâmica se pronunciava sob a autoridade judicial, ou mais precisamente, sob a espada do Deus Todo poderoso", como argumenta M. Kline.[70]

Terceiro, Yahweh disse que cumpriria Suas promessas a Abraão por causa de sua obediência (Gn 22:18; 26:5). Estas considerações parecem indicar que o Concerto Abraâmico foi essencialmente condicional em natureza, um relacionamento bilateral, onde o Senhor cumpriria Suas promessas, se em resposta houve a obediência humana. Como Ronald Youngblood observa, "a linguagem da obediência pressupõe a retenção da bênção prometida na falta da obediência"[71]. A esta questão devotaremos os próximos parágrafos.

O CARÁTER ESSENCIAL DA OBEDIÊNCIA

Certamente é correto que, nos termos expressos, no concerto com Abraão, a obediência não é afirmada como uma condição; mas que a obediência é pressuposta, é claramente indicado por alguns fatos: Gênesis 18:18 e 19 afirma:

Visto que Abraão certamente virá a ser uma grande e poderosa nação, e nele serão benditas todas as naçoes da terrra? Pois eu o escolhi para que ordene a seus filhos e a sua casa depois dele para que guardem o caminho do Senhor, para que pratiquem a justiça e o juizo, a fim de que o Senhor faça vir sobre Abraão o que acerca dele tem falado.

Esta passagem tem significado especial para nossa discussão, porque, ao contrário de outros textos que falam do estabelecimento do Concerto Abraâmico com base na obediência passada (Gn 22:15-18; 26:3-5), ela enfatiza quão essencial é que Abraão treine sua família no caminho do Senhor, para que, depois dele, sua posteridade possa viver da mesma forma que ele viveu. Esta passagem definitivamente ensina que a posteridade de Abraão deve guardar o caminho do Senhor, para que Ele faça vir sobre Abraão o que prometeu. Dificilmente se poderia melhorar a clareza da afirmação de que, para que as promessas do Concerto Abraâmico se cumpram, a posteridade de Abraão deve viver vida tão piedosa e justa quanto a vida do patriarca.

A conexão entre promessa e obediência aqui é inegável. O dever da obediência foi intimamente ligado com a promessa, como uma conseqüência direta. As promessas divinas a Abraão não se cumprirão se ou enquanto sua posteridade permanecer em desobediência e rebelião. É absolutamente explícito que a semente de Abraão deve guardar obediência ao Senhor para desfrutar as bênçãos do concerto com Abraão. Este conceito está em harmonia com o princípio geral do trato gracioso e providencial de Deus com os homens. Obediência como resposta à graça divina e como princípio de comunhão com Ele torna-se uma condição de bênçãos permanentes. Como W. Kaiser observa,

a condicionalidade não foi ligada à promessa, mas apenas aos participantes que se beneficiariam destas permanentes promessas. Se a condição de fé não é evidente, então o patriarca se tornaria mero transmissor das bênçãos, sem pessoalmente herdar qualquer dos seus dons diretamente. Esse tipo de fé deve ser evidente também na obediência que é derivada da fé[72].

Por sua vez, Gênesis 22:15-18, afirma:

E então o anjo do Senhor bradou a Abraão pela segunda vez desce o céu e disse: "Por Mim mesmo jurei diz o Senhor, porque fizeste isto, e não me negaste o teu filho, o teu único filho, que deveras te abençoarei e grandemente multiplicarei a tua descendência, como as estrelas do céu e a areia que está na priais do mar. A tua descendência tomará posse das cidades dos seus inimigos, e em tua descedência serão benditas todas as nações da terra, porque obedeceste à Minha voz.

A promessa é aqui distintamente declarada ser uma renovação a Abraão (cf. 15:5), como aquele que, além de ser justificado e tomado em concerto com Yahweh, tinha por meio de aprovação no teste e na obediêcia obtido o conceito de patriarcado espiritual de uma numerosa posteridade.

Esta passagem declara que a promessa do concerto fora renovada com Abraão nos termos mais amplos e mais enfáticos, encerrando-se com as palavras "porque obedeceste à Minha voz".

Posteriormente, quando o concerto foi renovado com Isaque (Gn 26: 3-5), a mesma razão é indicada, "porque Abraão obedeceu à Minha voz, e guardou o Meu mando, os Meus preceitos, os Meus estatutos e as Minhas leis". Ambos os textos enfatizam a obediência passada de Abraão como desempenhando um papel crucial na continuidade e presevação do concerto. "Foi por causa da obediêcia de Abraão que a promessa foi repetida a seu filho, aquele que tinha aprendido no Monte Moriá, o significado da obediencia requerida do seu pai."[73]

Concerto da Graça

Em relação à necessidade de guardar o concerto e à advertência contra a violação dele, não podemos suprimir a inferência de que a necessidade de obediência seja complemeto da riqueza, intimidade, comunhão e espiritualidade do concerto. Como J. Murray observa,

a espiritualidade do Concerto Abraâmico em contraste com o concerto com Noé consiste no fato de que o Abraâmico é preocupado com o mais alto nível de relacionamento religioso e união com Deus. Onde quer que haja relacionamento religioso há uma mutualidade no plano mais alto que a espiritualidade pode alcançar.[74]

Esse relacionamento religioso e mutualidade exigem uma resposta por parte do beneficiário, e resposta de devoção religiosa no nível de refinamento mais puro que se pode conceber. A observância do concerto, portanto, longe de ser incompatível com a natureza dele, como uma administração da graça, da iniciativa divina, é uma necessidade que emerge da sua própria natureza e da espiritualidade que o relacionamento religioso envolve. Outra vez Murray argumenta:

Quanto mais aprimorado o nosso conceito da soberania da graça concedida, mais é requerido em termos de fidelidade recíproca, por parte do recipiente. As demandas de reconhecimento e gratidão aumentam com a largura, profundidade e altura do favor concedido. E essas demandas tomam forma concreta e prática na obrigação de obedecer ao mandamento divino.[75]

André Parrot, discutindo a promessa dada a Abraão, observa: "Tal promessa não foi dada sem obrigação."[76] Esta obrigação, porém, surge da natureza do relacionamento que ele contempla. Assim, a obediência de Abraão é apresentada como a condição sobre a qual o cumprimento da promessa dada a ele era dependente, e a obediência da semente de Abraão é apresentada como o meio pelo qual a promessa dada a Abraão seria realizada. Há sem dúvida o cumprimento de certas condições e estas são sumarizadas na obediência à voz do Senhor, e na obediência ao Seu concerto.

Se o Concerto Abraâmico é baseado na graça de Deus, como então podemos falar de "condições do concerto"? Impor condições à graça não seria o equivalente a destruir e subverter seu elemento fundamental? A solução deste aparente dilema é ter em mente que, em oposição ao cumprimento automático do dom prometido a Abraão, como defendido pelo dispensacionalismo, devemos perceber que a contínua recepção desta graça e da relação estabelecida é contingente ao cumprimento de certas condições. Pois, aparte do cumprimento destas condições, a graça e a relação estabelecida tornam-se sem significado. Graça concedida implica a recepção dela e de seu Sujeito, por parte do objeto dela.

Se a distintiva posição de Israel, seu papel mediador, seu status, sua experiência de santificação e seu ministério aos outros pudessem ser negados pela desobediência, o que seria deixado? Teria o concerto, à parte da experiência de fidelidade, obediência e santificação, qualquer significado? A vulnerabilidade da graça, como a vulnerabilidade do próprio amor, é precisamente que ambos podem ser rejeitados pela rebelião, indiferença e infidelidade.

A relação estabelecida sobre graça, como vimos, implica bilateralidade. Nesta perspectiva, as condições em vista não são

realmente condições impostas. Elas são simplesmente a recíproca resposta de fé, amor e obediência, à parte das quais, a bênção do concerto e o relacionamento concertual seriam inconcebíveis. Murray corretamente observa, "Guardar o concerto presupõe o relacionamento concertual como estabelecido, em vez de uma condição sobre a qual seu estabelecimento é contingente"[77].

Condicionalidade e incondicionalidade

Walter Kaiser, como mencionado, observa que a condicionalidade não foi agregada à promessa, mas apenas aos participantes que seriam beneficiados destas permanentes promessas[78]. Isto, sem dúvida, sublinha o importante aspecto dual do Concerto Abraâmico. A posição de que há neste concerto tanto aspectos condicionais quanto incondicionais, é mantida por vários teólogos, como E. Heppenstall[79], Mowinckel[80], e G. L Archer. Archer observa que "um importante elemento no concerto de Deus com Israel encontra-se no aspecto dual de condicionalidade e incondicionalidade"[81].

Da perspectiva de Deus, o concerto é incondicional. Seu propósito de abençoar a hamanidade não pode ser frustrado. Isto é estabelecido como plano de Yahweh, desde o início, e nada poderá subverter Seus desígnios finais. Por outro lado, o benefício pessoal da promessa divina será realizado apenas naqueles que viverem o relacionamento concertual, manifestando verdadeira fé, porque o concerto não dispensa, como vimos, as bênçãos independentemente da fidelidade humana. A implicação desta posição é que Deus cumprirá Seu plano soberano na história, mas ninguém participa dos benefícios do concerto eterno violando suas demandas de santidade. Nenhum filho do concerto que apresenta a ele um coração não sincero e em rebelião participará de Suas bênçãos.

Conclusão

Durante o século passado, em relação ao Concerto Abraâmico, a questão mais discutida foi relacionada com o tema de sua natureza. Enquanto o texto bíblico parece oferecer indicações de incondicionalidade, com as obrigações repousando sobre Ele, por outro lado, o Senhor, na formulação do concerto, colocou definidas indicações de obrigações sobre Abraão. Estas considerações apontam para o Concerto Abraâmico essencialmente como de natureza condicional e bilateral, com obrigações colocadas sobre as duas partes.

O estudo da literatura relativa ao Concerto Abraâmico fez emergir agumas categorias básicas quanto a questão da condicionalidade, como vistas abaixo:

INCONDICIONAL	CONDICIONAL	CONDICIONAL E INCONDICIONAL
Dispensacionalistas e teólogos liberais	Teólogos Calvinistas	Teólogos Adventistas e alguns teólogos conservadores

---

Evidentemente, as abordagens dos teólogos liberais e dispensacionalistas, como vimos, assumem diferentes razões para sua defesa de não condicionalidade do Concerto Abraâmico. A erudição liberal deriva sua conclusão da noção do desenvolvimento do pensamento teológico de Israel, meramente em um plano de horizontalismo histórico. Dispensacionalistas derivam sua posição de sua hermenêutica e pressuposição fundamental de separação entre Israel e a Igreja. Como indicado, a incondicionalidade do Concerto Abraâmico é a necessária sustentação da compartimentalização dispensacionalista das Escrituras. Contudo, teólogos liberais e dispensacionalistas, afinal, são de certa forma curiosamente semelhantes. Os primeiros dividem as Escrituras em documentos, os quais diferem ou se contradizem mutuamente. Os últimos

dividem as Escrituras em dispensações, as quais diferem ou se contradizem entre si. Neste aspecto, ambos são culpados do mesmo pecado, obscurecendo o testemunho total da Palavra de Deus.

A condicionalidade é defendida por outros, como os teólogos calvinistas (covenant theology) em geral. Contudo, exclusiva condiconalidade não satisfaz a riqueza do Concerto Abraâmico, como um concerto de graça. Assim, somos deixados com o último grupo, os que enfatizam que, no Concerto Abraâmico, encontramos tanto elementos de condicionalidade quanto de incondicionalidade. Esta é a única posição que faz justiça à aliança com Abraão. Em um breve sumário podemos enumerar os seguintes pontos proeminentes deste estudo:

(1) Deus é o iniciador do concerto com Abraão, e o concerto é uma soberana dispensação de graça.

(2) A obediência de Abraão é representada em várias ocasiões (cf. Gn 12:1,2, 17: 18:15-18, 22; 26:3-5, etc,), como a condição sobre a qual o cumprimento das promessas oferecidas a ele eram contingentes, e a obediência da semente de Abraão é apresentada como o meio pelo qual as promessas dadas a Abraão seriam realizadas. Sem qualquer dúvida, há o cumprimento de certas condições e estas são sumarizadas na necessidade de obediência à voz do Senhor e fidelidade ao Seu concerto.

(3) A violação do concerto não é meramente a falha em cumprir exigências legais, ou fracasso em responder à oferta de termos favoráveis de um contrato mútuo. Tal violação é, sobretudo, infidelidade em um relacionamento constituído e da graça dispensada. Pela quebra do concerto, o que realmente é partido não são primariamente as regras de um contrato, mas um relacionamento de amor. O que é quebrado realmente é a comunhão, sem a qual a bênção se torna impossível. A violação do concerto é infidelidade e rejeição à oferta de amor e graça.

(4) Finalmente, o concerto, do ponto de vista de Israel, pode ser quebrado, como realmente o foi, o que é a evidência irrefutável de sua condicionalidade. Assim, a esperança de um moderno Estado de Israel, em continuidade do Antigo Testamento e em cumprimento de promessas bíblicas, está construída em uma hermenêutica ilusória. Por outro lado, a incondicionalidade do concerto, quanto à certeza de sua realização e do seu irrevogável cumprimento final, é também uma inegável verdade bíblica. Mas *discordamos do dispensacionalismo quanto ao tempo do cumprimento das promessas e dos beneficiários do concerto.* O Concerto Abraâmico se cumprirá afinal, contudo não com o Israel étnico – isto, como vimos, seria uma regressão do concerto – mas com todos aqueles que em Cristo, a Semente[82] de Abraão, e por meio dEle se tornaram descendência de Abraão. Além do mais, o tempo do cumprimento do Concerto Abraâmico nada tem a ver com o arrebatamento da Igreja, mas com o retorno de Cristo. Assim a falha do Israel literal não frustra os desígnios de Yahweh. Por meio de Cristo, todas as provisões foram tomadas para o mais amplo e pleno cumprimento do concerto com Abraão. Em Cristo, todos os crentes tornam-se participantes das bênçãos do concerto.

Nas palavras de E. G. White,

> Há esperança para nós apenas quando nos aproximamos de Deus sob o concerto com Abraão, o qual é o concerto de graça e fé em Cristo. O evangelho pregado a Abraão é o mesmo evangelho que é pregado a nós hoje, pelo qual temos esperança. Abraão olhou para Jesus, Aquele que é também o Consumador da fé.[83]

Referências

[1] Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vols., traduzido por J. A. Baker (Philadelphia: The Westminster Press, 1961). Para Eichrodt, a centralidade do tema do concerto é tal, que ele chega a torná-la o princípio organizador de sua teologia do Antigo Testamento.

[2] E. Mendenhall, "Law an Covenant in Israel and the Ancient Near East", *The Biblical Arquaeologist*, XVII (1955), 40-65; Para um survey das opiniões recentes, ver Dennis J. McCarthy, *Old Testament Covenant* (Oxford: Basil Blackwell, 1972).

[3] Há um quarto de século, C.L.Roger enfatizava que por causa da grande concentração de interesse no Concerto Sinaítico, "o concerto com Abraão dificilmente é considerado" (Roger, "The Covenant With Abraham and its Historical Setting", *Bibliotheca Sacra*, 127, Julho, 1980, 242). Roger argumentava que esta discernível tendência por parte de influentes setores da teologia devia-se à idéia de que as narrativas patriarcais são em geral vistas como revisões de tradições tribais, portanto, apenas com uma base histórica parcial. Para um recente estudo quanto a aplicação da crítica textual ao Pentateuco, ver Antônio Renato Gusso, "Linhas Gerais e Novas Têndencias da Crítica do Pentateuco", *Via Teológica*, 8 (2003), 73-1.

[4] John Murray, *The Covenant of Grace* (Londres, The Tyndale Press, 1954), 4.

[5] John F. Walvoord, *The Millenial Kingdom* (Ohio: Dunham Publishing Company, 1959), 139. Curiosamente, o dispensacionalismo inicia a detalhada exposição do seu sistema com Abraão, como se este fosse o início das Escrituras. Ver a série de artigos publicados por Walvoord entre 1951 e 1952: "The Abraamic Covenant and Premillianialism", *Bibliotheca Sacra*, 108 (1951), 414; 109 (1951), 37-46; 136-150; 217-25; 293-303. Para Walvoord e intérpretes dispensacionalistas em geral, as promessas a Abraão marcam o início da nação judaica. Tal enfase é utilizada posteriormente como o apoio necessário para a separação entre Israel e a Igreja. Tais promessas, como veremos ao longo deste estudo, relacionam-se literalmente com a descendência física de Abraão.

[6] Paul R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove, Ill. InterVarsity Press, 1998), 76.

[7] Paul N. Benware, *Understanding End Times Prophecy* (Chicago, Ill.: Moody Press, 1995), 34.

[8] Já em 1945, o sistema dispensacionalista se tornara "uma questão de maior ou menor importância em praticamente todas as denominações evangélicas no presente" (Allis, *Prophecy and the Church* [Philadelphia: The Presbyterian end Reformed Press, 1945], 12, 13). Em 1958, "o dispensacionalismo tem-se infiltrado por quase todos os ramos do protestantismo" (A. Rhodes, ed. *The Church Faces the Isms: The Faculty Members of the Louisville Presbyterian Theological Seminary* [Nashville: Abingdom, 1958], 109). É estimado que mais de 50 milhões de cristãos hoje, subscrevam o dispensacionalismo.

[9] Charles C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (Chicago: Ill. Moody Press, 1973), 50.

[10] Louis A. DeCaro corretamente observa que "sem esta diocotomia básica em sua hermenêutica, o dispensacionalismo não poderia permanecer como um sistema distinto de interpretação bíblica. Todo o sistema revolve ao redor da alegada divisão que existe entre Israel e a Igreja" (DeCaro, *Israel Today: Fulfillment of Prophecy*? [Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1974], 26).

[11] O predominante ponto de vista quanto às promessas a Abraão pode ser sumarizado em três principais categorias: (1) a terra; (2) a semente; e (3) a benção (ver Robert Saucy. *The Case for Progressive Dispensationalism* [Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1993], 42-46). David J. A. Clines (*The Theme of the Pentateuch* [Sheffield: JSO, 1978], 29-43), refere-se a estes como, terra, posteridade e relacionamento com Deus. W. Kaiser Jr. (*Towards an Old Testament Theology* [Grand Rapids, MI. Zondervan, 1987] 86-94), chama estas de *herança, herdeiro* e *legado*. Uma forma alternativa de agrupar tais promessas sugere-as como: (1) nacional; (2) pessoal e (3) universal. Alguns intérpretes consideram que este agrupamento das promessas emerge mais naturalmente do texto básico (Gn 12:1-3), e da explicação de textos posteriores (Gn 13:14-17; 15:21; 18:17-19; 26:2-5, 24; 28:13-15; 35:10-12). Ver Charles Caldwell Ryrie, *The Basis of the Premillenial Faith* (Neptune, NJ: Loizeaux Brothers, 1953), 49-50. Craig A. Blaising e Darrel L. Bock (*Progressive Dispensationalism* [Wheaton, Ill.: Victor Books Bridge Point, 1993] 130), vêm a promessa de Deus a Abraão, para abençoá-lo e abençoar outros povos na terra através dele, expandida em uma coleção de nove promessas. E. Chrisholm, *Evidence from Genesis*, [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994], 49-50), relaciona seis promessas: (1) numerosa posteridade; (2) benção pessoal; (3) influência universal; 4) posse da terra; (5) relacionamento pessoal; e (6) juramento eterno. Willem VanGemeren (*The Progress of Redemption* [Grand Rapids, MI: Baker Book House 1995], 104-108, fala de quarto áreas básicas de promessas: (1) a semente; (2) a a terra; (3) as bênçãos ao patriarca; e 4) bênçãos às nações através do patriarca.

[12] Uma das sérias dificuldades relacionadas com este campo de estudo, é que o material associado com o Concerto Abraâmico não é fácil de ser sistematizado. Ele não apenas se encontra disperso em diferentes capítulos, mas também é freqüentemente repetitivo em sua apresentação. Tais dificuldades têm sugerido diferentes respostas para algumas perguntas fundamentais: (1) Fez o Senhor um ou dois concertos com Abraão? (2) Quais são as promessas do concerto com o patriarca? (ver nota 11). (3) Quando, na Bíblia, foram ou serão cumpridas estas promes-

sas? (4) E, naturalmente, a clássica questão quanto à sua unilateralidade ou bilateralidade. Este trabalho limita-se basicamente ao estudo da questão da natureza do Concerto Abraâmico no livro de Gênesis, envolvendo, naturalmente, também temas diretamente ligados a ele. Este estudo limita-se, portanto, a uma análise teológica de seções específicas dentro do livro de Gênesis tratando com o concerto com Abraão, como interpretado pela hermenêutica dispensacionalista. Não está dentro do seu propósito discutir o Concerto Abraâmico no resto do Antigo ou no Novo Testamento, exceto nas situações de convergência direta com o interesse deste trabalho.

[13] Ver Walther Eichrodt, "Covent and Law", *Interpretation* (1966), 20:302.

[14] William J. Dumbrell, *Covenant and Creation* (Nashiville TN: Nelson, 1984), 47.

[15] De acordo com J. Wellhausen, o conceito do concerto não aparece até um tardio período pré-exílico. Idéia foi utilizada, segundo ele, pelos profetas em face da apostasia, para demonstar que o concerto dependia das condições morais e religiosas da nação. Assim, o concerto é reprojetado em um período anterior da história para prover a base para a exortação à obediência (Julius Welhausen, *Prolegomena to the History of Israel* [Edinburgh: Adam and Black, 1885], 417-419). H. Gunkel e J. Hoftijzer argumentam que a tradição do concerto com Abraão surgiu em um tempo quando Israel sentiu que a posse da terra de Canaã estava ameaçada. Isto em um período tardio da monarquia. O conceito surge puramente como uma tradição teológico-literáriam quando Israel buscou reafirmar sua posse de Canaã, em face de serias ameaças políticas da Assiria e Babilonia. Assim segundo esta compreensão, na visão naturalista da Bíblia, a religião dos patriarcas é simplesmente a re-projecão de uma crença tardia (Ver Ronald Clements, *Abraham and David* [Naperville, Ill., Alec R. Alleson, Inc, 1967], 23).

[16] G. Mendenhalll identifica as formas de concerto no AT com os antigos tratados dos suzeranos hititas (Ver George. E. Mendenhall, "Anciente Oriental and Biblical Law" e "Covenant Forms in Israelite Tradition", *Biblical Archeology Reader*, 25-75; Edward R. Campbell e David Noel Freedman eds [Garden City, NY: Doubleday & Co., Anchor Books, 1970], 3-53). Da mesma forma, M. Weinfeld sugere que os concertos bíblicos são formulados em termos de tipos de tratados tão comuns no Oriente Médio (Ver. M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the O.T." em *Ancient Near East Journal of the American Oriental Society*, 90 [1970], 184). Ver também D. J. MacCarthy, *Old Testament Covenant* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), 10-34.

[17] Estes estudos foram sumarizados por S. Quell, *TDNT*, 2:107 em diante, e também por Eichrodt, *A Theology*, 1:37, n. 3.

[18] M. Weinfeld, *Theological Dictionary of the OT* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972), 253-55.

[19] (1) "Cortar", "partilhar uma refeição", neste caso, da raiz *brh*, "comer", refere às refeições festivas, que acompanhavam a cerimônia concertual. L. Koehler, em "Problems in the Study of the Language of the Old Testament", *Journal of Semitic Studies* 1 [Janeiro 1956], 4-5, entende este partilhar de uma refeição, como o ato pelo qual as partes entravam em um acordo ou aliança. Quando usado em referência a um acordo entre Deus e o homem, ele tomava significado teológico, o qual Koeler traduz como "cortar o concerto". Assim, quando alguém corta o alimento (*karat berit*), ele entra em comunhão com a outra parte (Ibidem) Contudo, *brh* não é o verbo regular para "comer" (Weinfeld, 254). Em lugar disto, ele é associado com o processo de convalescença ou recuperação. Além disto, no caso de concerto bíblico entre Deus e o homem, não há nenhuma ocorrência do concerto sendo ratificado por uma refeição cerimonial, assim que esta etimologia proposta é consideravelmente dúbia. Outros ainda, como K. Baltzer, Köeher e McCarthy e também C.L. Roger (243) retêm a idéia de "cortar", tomada da expressão "cortar um concerto", mas insistem que a ênfase não está em partilhar uma refeição comum. Neste caso, a ênfase é colocada numa cerimônia sacrificial, como a idéia principal. Nesta linha de pensamento, Gesenius assume que a raiz *brt*, cortar, segundo o árabe, defende uma conexão do termo com o primitivo rito de cortar as vítimas em pedaços, entre os quais as partes contratuais deveriam passar (cf. Gn 15:17; Jr 34:18,19). Contudo aqueles que se opõem a esta sugestão indicam que "é mais natural supor que tanto a idéia de *berîth* como o próprio termo existiram independente dos ritos empregados em sua formação em situações particulares" (*Dictionary of the Bible*, 509). (2) "Entre", "no meio de", neste caso, *berîth* é idêntico ao akadiano *birit*, e corresponde à preposição hebraica *ben*, a qual, de acordo com M. Noth, ocorre em conexão com *berîth* (por exemplo "*berith... ben... ubhen*", "concerto entre X e Y") Esta identificação é baseada na pressuposição de que *birit* se desenvolveu em um advérbio, e então em um substantivo. Weinfeld observa que tal teoria não pode ser aceita sem reservas, e indica que a principal dificuldade em ligar *berith*, "entre" com a preposição *ben*, resulta em uma tautologia, (M. Noth, *GSAT*, 142-154; ver Weinfeld, 254) isto é a expressão da mesma idéia em termos diferentes. (3). "Procurar", "escolher", sugerido por E. Kutsch (citado por Weinfeld, ibidem, 255), como uma derivante de *berith II*, de acordo com o acadiano, baru, "procurar". De acordo com Kutsch, o significdo deste verbo desenvolveu-se em "determinar", "fixar". Weinfeld parece aceitar esta etimologia relacionada com *hzh/hzwt* e *r'h* como "selecionar", "determinar", (Cf. Gn 22:8; Êx 18:21), mas, diz ele, a conexão entre "selecionar", "determinar" e "prometer", com aquilo que *berîth* envolve, não é evidente. (4) Ligar por cadeias, um acordo de responsabilidade mútua, nesta possibilidade, aceita por

Wiefeld como "a mais plausível solução" (Weinfeld, 255), *berîth* estaria associada com o termo acadiano *berîtù*, "unir" "ligar". Esta sugestão, ainda de acordo com Weinfeld, é apoiada pelos termos acadiano e hitita para tratado: *riksu* e *ishiul*, ambos significando "vinculo". Esta posição *enfatiza o elemento de responsabilidade* do concerto, e, como Mendenhall, observa esta é a posição geralmente aceita (*The Interpreter's Dictionary of the Bible* "Covenant", G. E. Mendenhall; ver também O. Loretz, "*Berit... Band... Bund*", *Vetus Testamentum*, 16, 239-244.

[20] Segundo Weinfeld, o significado original do termo hebraico *berîth* não é "acordo", "ou concerto entre duas partes", como geralmente argumentado. Ele enfatiza que "*berîth* envolve primariamente e, sobretudo, a noção de 'imposição de responsabilidade' ou 'obrigação'" (Weinfeld, 255). Weinfeld indica ainda que *berîth* é (1) uma ordem, (2) sinônimo com lei e mandamento e (3) um compromisso que deve ser confirmado por um juramento, o qual inclui provavelmente uma imprecação condicional. Da mesma forma, E. Kutsch (citado por MacCarthy, 59, 60), sugere três significados básicos de *berîth:* (1) obrigação assumida por alguém, sem expectativa de um retorno; (2) obrigação colocada sobre outra pessoa, sem ser assumida pela primeira parte, e (3) obrigações assumidas mutuamente. Neste caso, enfatiza-se que *berîth* nunca significa um relacionamento, uma aliança, ou concerto, mas sempre uma obrigação, e sua conclusão teológica é que *berîth* significa ao mesmo tempo, uma promessa de Deus e uma obrigação sobre o homem (Ibidem, 60). Mas esta possibilidade é objetada por McCarthy. Segundo ele, apenas os dois primeiros significados são pertinentes para o concerto entre Israel e Deus. J. Begrich vê o significado básico e original de *berîth* como uma união legal, um acordo incondicional, o qual é estabelecido por um simples ato de vontade imposta pela parte mais poderosa (Joachin Begrich, "*Berit*: Ei Beitra zur Erfassung Einer Alttestamentlichn Denkform", *Zeitschrift fur die Alttestamentlich Wissenschaftg* (1944): 1-11. Mas a teoria de Begrich, também não passa sem objeção. A. Jepsen discorda que o significado do concerto seja do tipo "concessão". Ao contrário, ele afirma, que condições são frequentemente presentes. Sua conclusão, é que *berîth* não se refere a uma unidade legal, mas ao próprio ato que produz o relacionamento e não diretamente o relacionamento (Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, Vols I-II [Copenhagem: S.L. Mollerm, 1926], 286; 292-293). Para ele, além disto, originalmente, não havia nenhuma condição imposta sobre a parte inferior (ver C. L. Rogers, "The Covenant with Abraham and its historical Setting", 244).

[21] A. Jepsen, "*Berit*, Ein Beitrag zur Theologie der Exilzeit, Festschrift", Wilhelm Rudolph (*Tubingen*, 1961), 161-180.

[22] John Murray, *The Covenant of Grace*, (Londres: Tyndale Press, 1953), X.

[23] De acordo com Murray, quando todas as instâncias de concertos meramente humanos são examinadas, definitivamente aparece em preeminência, nestes tipos de concertos, a noção de um juramento de fidelidade e confiança em lugar de um contrato mútuo. É a promessa de fidelidade sem reservas, de total compromisso que parece constituir a essencia do concerto. Diz ele: "Certamente há o vinculo de compromisso de um com o outro, mas tão profundo e amplo é este relacionamento, que a noção de estipulações contratuais recuam para o *background* ou desaparecem totalmente." Ele busca estabelecer este ponto, focalizando que na LXX, mesmo para os concertos humanos, o termo hebraico *berîth* é traduzido pelo Grego *diatheke*, e acrescenta: "Se o pacto mútuo pertencesse à essencia do concerto nestes casos, deveriamos esperar o tradutor ulizar *suntheke*" (Murray, 9). Ver também H. N. Ridderbos, abaixo.

[24] Murray, 11.

[25] Ver Herman N. Ridderbos, *The Epistle of Paul do the Churches of Galatia* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953), 13.

[26] Ver acima, as notas 15 e 16.

[27] Em seu estudo do concerto Abraâmico, Frank R. Vandevelder, *The Form and History of the Abrahamic Covenant* (Doctoral Dissertation, Drew University, 1967), 12-25, conclui que há pelo menos dois tipos de concertos quanto a sua natureza, no Antigo Testamento, cada um com seu caráter teológico distintivo: o tipo Abraâmico/Davídico e o tipo Sinaítico. Estes dois tipos podem ser entendidos, o primeiro (com Abraão e Davi) envolvendo promessas, e o segundo (com Israel) refletindo obrigações. Essa posição é mantida também por E.Weinfeld, "The Covenant of Grant in the OT, and in the Ancient Near Eas", *Journal of the American Oriental Society*, 90 (1970), 184; e D. Freedman, "Divine Commitment and Human Obligation", *Interpretation* 18 (1964), 420.

[28] Mendenhall coloca grande ânfase nas similaridades entre os tratados dos suzeranos hititas e a noção bíblica do concerto (Mendenhall, "Covenant"). Ver também, J. Bright, *Covenant and Promise* (Philadelphia, The Westminster Press, 1972), 34. Contudo, recentes estudos questionam a validade de uma comparação formal entre tais tratados e os concertos bíblicos. Embora eruditos como F. Fesham consideram que as diferenças entre os tratados hititas e os concertos bíblicos possam ser atribuidos a diferentes circunstâncias envolvidas, devendo ser consideradas como "diferenças menores" ("Did a Treaty Between the Israelites and the Kenites Exist", 154; ver também Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary*, 1-19), muitos outros não são tão positivos quanto a estas conclusões (ver McCarthy, Old *Testamento Covenant: A Survey of Current Opinions*, 13; ver também Masao Sekine, *VT* 9 [1959], 47-57; e J.A. Thompson "The Near-Eastern Suzerein Vassal Concepts in the Religion of Israel", *JRH* 3 (1964): 1-19), 1-19. Basicamente o significado do concerto deve

ser buscado não em suas similaridades formais como encontrado em culturas que cercaram Israel, mas primariamente no contexto histórico da revelação divina.

[29] M. Winfield, "The Covenant of Grant in the Old Testament and Ancient Near East", *Journal of the American Oriental Society*, 90 (1972 185. Ver também Mendehall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", 50; K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 19-62. D. McCarthy, "Treaty and Covenant", *Anacleta Bíblica*, 21, (1963), 40-52.

[30] Meredith G. Kline, "Oath and Ordeal Signs", *Westminster Theological Journal*, 25-27 (1963-65), 17. A analogia dos tratados hititas em relação ao culto de Israel tem sido fortemente negada por outros estudiosos da questão. Para H. J. Krause, tal noção de paralelo não apenas obscurece, mas distorce o verdadeiro conceito de concerto no Antigo Testamento (Krause "Worship in Israel", *Oxford* [1966], 136-140).

[31] Erhard Gerstenberger, "Covenant and Commandment", *Journal of Biblical Literature 84* (Março1965), 36.

[32] Ver David N. Freedman, Op Cit., 420.

[33] No registro do concerto com Noé, encontramos a primeira ocorrência no AT do termo *berith* (Gn 6:18; 9:9). O concerto com Noé é essencialmente basendo em uma promessa. O compromisso divino é unilateral e incondicional. O cumprimento de tais promessas, portanto, não está condicionado por qualquer requerimento, sendo completa e absolutamente sem qualquer obrigação imposta ou exigida do parceiro humano. Alguns elementos podem ser facilmente observáveis neste concerto: (1) Ele é um concerto exclusivamente de Deus, "Agora estabeleço a minha aliança convosco" (Gn 9:9; 11, 12, 13, 17). (2) É universal em propósito, envolvendo a humanidade e todas as criaturas viventes; um concerto com "toda a carne" (Gn 9:9, 10). (3) O concerto com Noé é incondicional, não dependendo de qualquer desempenho humano, o qual é consistentemente comprovado inadequado. Freedman observa: "Em vista da radicada tendência humana de fazer o que é errado, Deus faz um compromisso unilateral e incondicional, que enquanto o mundo durar não haverá, nunca mais, um cataclismo como aquele que destruiu da humanidade" (Freedman, 426); Nenhum mandamento é adicionado, o qual poderia ser considerado uma condição da qual o cumprimento da promessa dependesse. Como Murray observa, "não há a mais leve sugestão de que o efeito deste concerto pudesse ser anulado pelo a infidelidade ou que sua benção pudesse ser anulada pela descrença" (Murray, 12-13). (4). O concerto é intensa e completamente unilateral. Ele está baseado na fidelidade divina, e numa promessa irrevogável. Apenas Deus está no controle e nesta conexão há uma rígida exclusão de qualquer cooperação humana. O sinal do arco nas nuvens é acrescentado para selar a promessa de Deus, como uma permanente lembrança de que Ele não será infiel à Sua promessa. O ponto principal estabelecido pelo arco, é que sua continuidade depende unicamente da fidelidade de Deus. Em termos antropomórficos, o sinal depende apenas da lembrança divina. (5) É um concerto eterno. A sua perpetuidade depende exclusivamente de Deus e de Sua fidelidade.

[34] David Freedman, 420.

[35] Ibidem.

[36] G.Gunkel, "Abraham", *RGG*, 1, col. 22, citado por R. Clements, *Abraham and David*, 23. Como vimos, o Concerto Abraâmico é geralmente considerado pela teologia liberal, como não histórico, e sim meramente uma revisão de tradições tribais. Rogers observa que "isto naturalmente tem o efeito de remover o concerto com Abraão do seu contexto histórico, deixando a questão aberta para todos os tipos de especulação quanto à sua história e propósito" (Ver Rogers, 241).

[37] J. Hoftijzer, "Die Verheissungen and die Drei Erzvater", citado por Clements, Ibidem.

[38] J. Welhausen, cf. R. L. Smith, "Covenant and Law in Exodus", *Southwestern Journal of Theology*, 1 (Fall, 1971), 34. Acerca de uma data tardia para o Concerto Abraâmico, observamos que o concerto é um antigo conceito e não uma invenção ou desenvolvimento posterior. Contra a noção de uma data posterior para o Concerto Abraâmico, Fensham adverte que o quadro em Gênesis do relacionamento entre o cabeça do clã e Deus é um autêntico reflexo dos pastores nômades, que são os mais remotos ancestrais de Israel (Fensham, 311).

[39] Foster R. McCurely, *Proclamatioon Commentaries*, "Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers" (Fortress Press, 1979), 34. Devemos notar que a palavra *berîth* não é utilizada em Gênesis 12, mas a despeito desta ausência, podemos concluir que os três capítulos contendo a descrição do estabelecimento ou repetição do concerto (Gn 12, 15, 17), estão intimamente relacionados. Assim, embora a verbalização do concerto apareça apenas no capítulo 15 e 17, a noção dele é introduzida de forma clara no capítulo 12.

[40] A palavra de bênção de Yahweh expressa Seu desejo de favor, que conduz à fertilidade, prosperidade, proteção e preservação. "Aquele que é abençoado funciona e produz no nível máximo, cumprimento o seu propósito divinamente designado" (Michel L. Brown "BRK", *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Billen A. VanGemeren, ed. [Grand Rapids, MI: Zondervan, 1997], 1:759). Na Criação Deus abençoou o homem e a mulher (Gn 1:28-30; 5:2). Ele abençoou o sábado (Gn 2:3). Depois do dilúvio, Deus abençoou Noé e seus filhos (Gn 9:1-7), em ambos casos, chamados a multiplicar e exercer autoridade. Contudo, em lugar de reter o favor de Deus, o homem rebelou-se contra o Criador que o havia abençoado. E em lugar de experimentar a totalidade da benção divina, a maldição de Deus caiu sobre a humanidade (Gn 3:17; 4:11; 5:29).

Ao contrário de Sua bênção a maldição divina significa "amarrar, limitar com obstáculos, tornar incapaz de resistir" (Ver Victor P. Hamilton,) "'RD", *Theological Words of the Old Testament*, 1:75-76).

[41] Por Abraão renunciar sua identidade com as nações rebeldes, o Senhor prometeu fazer dele o progenitor de uma nação. Mas, esta nação seria distinta de todas as nações prévias, porque o seu ancestral não está imediatamente ligado aos descentes de Noé (dez gerações separavam Noé de Abraão – Gn 11:10-26). Ao chamar esta nação de "grande", o Senhor se refere a uma grande população, um grande território e a um caráter sábio (cf. Gn 12:7; 13: 14-17; Dt 4:7-8). Ver ainda Gordon J. Wenham, Genesis 1-15, *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, 1987) 1:275.

[42] No registro dos filhos de Noé, as nações (*gôyim*) foram divididas de acordo com a "terra" (Gn 10:5,20,31,32). Ao deixar sua terra, Abraão estava essencialmente deixando sua nação. "E da tua parentela e da casa de teu pai". De acordo com Gn 10, ancestrais comuns eram a base da identidade nacional. Assim o Senhor chama Abraão a renunciar sua identificação com as nações em rebelião contra Ele.

[43] A ordem de "percorrer" a terra "representa uma apropriação simbólica dela" (Ver, Wenham, *Gênesis* 1-15, 298). Deve-se observar que a obediência de Abraão, não é explicitamente declarada no texto, mas pode ser considerada uma demonstração de sua fé na promessa de que Deus lhe daria a terra, e a sua inumerável semente (Gn 13:15-16).

[44] Gerhard F. Hasel, "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15", *Andrews University*, monografia não publicada, 10. Veja também Richard S. Hess, "The Slaughter of the Animals em Genesis 15, and its Ancient Near East Context", em *He Swore an Oath: Bibilcal Themes from Genesis* 12-50, ed. por R.S. Hess, P. E. Sattertwaite e G. J. Wenham (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1994), 55-65.

[45] Em resposta a pergunta do patriarca quanto à certeza de que herdaria a terra (15:8), o Senhor apenas ordena-lhe que traga alguns animais (v. 9), em resposta Abraão "trouxe" e "partiu", o que sugere que Abraão conhecia o ritual prestes a acontecer. Para a noção de paralelos extrabíblicos desta cerimônia de ratificação concertual, veja Weinfeld "Tte Covenant of Grant...", 196-199.

[46] Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis*, Chapters 1-17, 438.

[47] M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the OT*, 184-204.

[48] W. W. Bandollar, *The Validity of Dispensationalism* (Regular Baptist Press, Ill., 1967), 65-66.

[49] J.F. Walvoord, "The Fullfilment of the Abrahamic Covenant", *Bibliotheca Sacra*, vol. 102 (1945), 30; ver também "The Abraamic Covenant and Premillenialism", *Bibliotheca Sacra*, vol 108 (1951); Darby raciocina que "As promessas e concerto com Abraão estão estabelecidas sobre base que não pode ser abalada, não na estabilidade de professa obediência, mas na estabilidade da promessa declarada de Deus – em duas coisas nas quais é impossível que Deus minta, Sua promessa e Seu juramento" (J. N. Darby, "The Covenant", *Collected Writings*, 3:75). Da mesma forma, L. S. Chaffer, o teólogo sistemático do dispensacionalismo, observa que "o concerto com Abraão é por necessidade, incondicional e a declaração dele não incorpora uma condição humana, mas repousa inteiramente no freqüentemente repetido e soberano: 'Eu farei' de Yahweh" (L.S. Chafem "Dispensationalism", *Bibliotheca Sacra*, Vol 93, 1936, 432). *The New Sofield Bible*, em grande medida, responsável direta pela popularização do dispensacionalismo, faz observação semelhante: "O Concerto Abraâmico revela o soberano propósito de Deus em cumprir, através de Abraão, Seu programa para Israel. O cumprimento final [dele] repousa sobre a promessa divina e o poder de Deus e não na infidelidade humana" (*The New Scofield Bible*, 1318).

[50] O termo *'OLAM* (everlasting/eterno), tem o significado básico "os tempos mais distantes". A palavra é usada em referência tanto ao passado (Gn 6:4), ou, como em 17:15-21, em referência ao futuro. A palavra em si não contém a idéia de "eternidade" mas a um distante passado ou futuro (ver Allan A. MacRae "'OLAM", *Theological Words in The Old Testament*, 2:672-63); Ver DeCaro, Israel Today, 55-57.

[51] *New Scofield Bible*, 1318.

[52] Walvoord J. F., *The Millennial Kingdom* (The Dunham Publishing Co., 1959), 140.

[53] De acordo com um grande número de comentaristas dispensacionalistas (ver Clarence Larkin, *Rightly Dividing the Word*, 51; M. R. Dehann, *The Second Coming* of Jesus, 98; W. Blackstone, *Jesus is Coming*, 46), em Seu primeiro advento Jesus veio cumprir as promesas feitas a Abraão e estabelecer um reino terreno, mas a nação judaica O rejeitou e frustrou Seu propósito. Assim, o cumprimento "foi posposto até o segundo advento de Cristo" (George Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God*, 50, 51). A questão que imediatamente emerge, contudo, é esta: Se os judeus foram capazes de frustrar o plano de Deus no primeiro advento de Jesus, então que tipo de garantia se pode ter que eles não farão o mesmo por ocasião do segundo advento? Além disto, nesta perspectiva, o primeiro advento de Cristo foi um fracasso, e, talvez, pior ainda, a Cruz não teria sido necessária se os judeus, tivessem resolvido cooperar, aceitando a Sua oferta.

[54] Walvoord, "The Abrahamic Covenant and Prmillenialism", *Bibliotheca Sacra*, 108 (1951), 419. Em outro artigo, da mesma série, Walvoord argumenta que "nada deveria ser mais claro que Abrão, Isaque e Jacó entenderam o termo semente como se referindo a linhagem física deles" ("The Abrahamic Covenant...", *Bibliotheca Sacra*, 108 (1951), 138.

[55] Walvoord, *Millenial Kingdom*, 161.

[56] Na promessa de descendência (Gn 17:5), o

texto usa o termo *gôy* em lugar de *'am*. *Gôy* é útilizada para as nações estrangeiras (como em Gn 10 na lista das nações). Alfred Cody oserva que *goy* é ordinariamente reservado para as nações pagãs, alguém que não era judeu (Cody "When is the Chosen People Called a *GÔY*?", *Vetus Testamentus* 14 (1964), 39-47. A Bíblia nunca utiliza *gôy* para descrever Israel. Assim, a grande nação seria constituída por mais do que meramente descendentes étnicos de Abraão. *Goy* é um termo universalista, o que deve forçosamente incluir os gentios.

[57] Walvoord, "The Abrahamic Covenant...", 419.

[58] Ibidem, 421.

[59] Daniel Fuller, *Gospel & Law, Contrast or Continuum* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980), 125.

[60] Walvoord, *Millenial Kingdom*, 147. A mesma idéia é afirmada pelos editores da *New Scofield Bible*, no comentário do texto de Gn 17.

[61] É claro, Walvoord está consciente que, com a passagem do tempo, Deus expressamente excluiu alguns dos descendentes físicos de Abraão de receberam a promessa. Ismael e os filhos de Quetura (Gn 17:18-19; 25:6), e posteriormente Esaú (Gn 25.23). Mas o que o dispensacionalismo parece não compreender ou admitir é que este "*narrowing-down process*" não parou aí. Eventualmente, toda a nação judaica foi excluída do relacionamento concertual. Para um proveitoso estudo sobre a questão, ver Hans K. LaRondelle, *O Israel de Deus na Profecia* (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2001).

[62] Louis A. Decaro, Israel Today: Fulfillment of Prophecy?, 222.

[63] J. Barton Payne, *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1973), 112.

[64] Ralph Smith, *Covenant and Law in Exodus*, 34.

[65] E.W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Richmond: John Knox Press, 1973), 66.

[66] Ronald Clements, *Abraham and David* (Wheaton, Ill.: Alec R. Allenson Inc. 1967), 33, 34.

[67] Em Gênesis 12:1, como C.L Rogers observa, é utilizado o imperativo "saia" – seguido de uma série de imperfeitos cohortativos, com um *waw* simples. A questão é se esta construção implica uma condição. Embora Rogers sugira outras possibilidades, ele diz: "Não se pode negar que um certo elemento de condição está [aqui] presente" (Rogers, "The Covenant with Abraham and Its Historical Setting", *Bibliotheca Sacra*, 127, [1970], 252). É óbvio que, independente de confirmação gramatical, obedecer a ordem divina de sair de sua terra, da sua parentela e da casa do seu pai, e dirigir-se a terra que o Senhor lhe haveria de mostrar, parece ser a condição básica para o cumprimento do concerto. Ao mesmo tempo, tal ordem funciona como negação da idéia incondicionalidade absoluta do concerto. Por outro lado, isto estabelece o ponto central de que o concerto está sempre em relacionamento com a fidelidade e obediência. Aquele não pode subsistir sem esta. Além disto, seria no mínimo estranho que a obediência requerida como ponto de partida, no início do concerto, não desempenhasse nenhum papel de relevância nos desdobramentos posteriores. Ou que ela tenha sido uma condição para o estabelecimento do concerto, mas não necessária depois, para o cumprimento de sua promessa. Em conclúsão, a jornada para Canaã foi apenas a primeira de uma série de respostas de obediência, levando à eventual ratificação da promessa em Harã e fundamental em seus outros desdobramentos.

[68] A expressão, "andar na presença de...", como Hamilton observa, "usualmente expressa o serviço ou devoção de um servo fiel ao seu rei, sendo o último humano (1Rs 1:2; 10:8; Jr 52:12), ou divino" (Hamilton, *Genesis, Capítulos 1-17*). A mesma expressão é usada em Gn 24:40; 48:15.

[69] *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (Washington DC: Review and Herald, 1978), 1:321.

[70] Kline, Op. Cit, 117. Na tentativa de evadir ao elemento de condicionalidade de Gn 17:0-14, Roger diz que "o concerto já estava em efeito e que a circuncisão é explicitamente chamada um sinal ou jugo do concerto" (Roger, Op. Cit, 253). Contudo, Roger falha em perceber que a questão aqui gira em torno da preservação ou da continuidade do concerto. Uma sanção de maldição aparece acrescentada à estipulação relacionada à circuncisão: "O incircunciso, que não foi circuncidado na carne do prepúcio, essa vida será eliminada de seu povo, quebrou a minha aliança" (Gn 17:14). A questão evidente é esta: como então poderia ser o concerto com Abraão incondicional, como argumenta o dispensacionalismo, se ele podia ser quebrado? Koehler, em *Old Testament*, 65, tenta resolver o dilema colocando a comunidade corporativa em contraste com indivíduo. Assim, ele argumenta que o destino pessoal do indivíduo não afeta o concerto. Embora esta distinção entre o indivíduo e o todo corporativo, a nação, seja parcialmente verdade, isto nao é evidência de que o concerto não pudesse ser quebrado. Neste caso, é dificil ver como tal distinção, entre a nação e o indivíduo resolve o dilema, porque a nação não pode ser nada mais que a soma dos indivíduos que a compõem. Certamente é a quebra pessoal do concerto que potencialmente representa a possibilidade da invalidação nacional dele. Deve-se observar que a "linhagem genealógica" não é um corpo abstrato, mas uma entidade composta de indivíduos. Certamente, o concerto eterno pode ser quebrado (cf. Is 24:5; Ez 16:59). Embora estas passagens possam ser interpretadas como uma rejeição individual de Deus, obviamente, toda a nação de Israel poderia, como o fez, rejeitar o concerto e invalidar suas promessas. Assim, Israel, como linhagem física de Abraão não verá o cumprimento das promessas de Deus (Rm 9:7-8).

[71] Ronald Youngblood, "The Abrahamic Covenant: Conditional or Unconditional?", *The*

UNASP
Biblioteca Dr. Enoch de Oliveira
Tombo 15872

Living and Active Word of God: Studies in Honor of Samuel J.Schultz, ed. Morris Inch e Ronald Youngblood (Winona, Lake, Inc.: Eisebrauns, 1983), 31-46.

[72] W. Kaiser, *Towards an Old Testament Theology*, 94.

[73] Oswald Allis, *Prophechy and the Church* (Philadelphia: The Presbiterian and Reformed, 1945), 33.

[74] John Murray, *The Covenant of Grace*, 17.

[75] Ibidem, 18. A necessidade de guardar o concerto por parte do homem é uma inevitável condição de sua permanência. Concerto e obediência estão em relacionamento vital. Murray faz uma válida observação ao dizer: "É plausível, contudo objetar que a violação do concerto, concebida neste caso, interfere com a perpetuidade dele. Por que afinal, a violação do concerto não implica a perpetuidade condicional dele? O incircunciso "será eliminado do Meu povo; quebrou o Meu concerto" (Gn 17:14). Sem dúvida, a bênção do concerto e o relacionamento que ele antecipa, não pode ser desfrutada ou mantida separada do cumprimento de certas condições por parte do beneficiário. Pois quando pensamos na promessa, a qual é elemento central do concerto, "Eu serei o vosso Deus, e vós sereis o Meu povo," há uma mutualidade necessária envolvida em seu sentido mais amplo. Comunhão é sempre mútua, e quando ela cessa, a comunhão deixa de existir" (Ibidem, 19).

[76] André Parrot, *Abraham and His Times* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 118.

[77] Murray, Op Cit, 19.

[78] W. Kaiser, *Towards a Old Testament Theology*, 94.

[79] E. Heppenstall, "The Law and the Covenant at Sinai", AUSS 11 (1964), 4-26.

[80] S. Mowinchel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols. (Oxford: Basil Blackwell, 1962), 1:52.

[81] G. L. Archer, "Covenant", *Baker's Dictionay of the Bible* (Grand Rapids, MI: Baker Book House).

[82] Curiosamente, o termo "semente" (*'zd*) tem um proeminente lugar nas promessas do Senhor a Abraão. O substantivo aparece 244 vezes no AT, com diferentes significados. Semente como "descendência" é o significado em Gn 22:17. Em uso teológico "a palavra designa toda a linha de descendentes como uma unidade, contudo, ela é deliberadamente flexível o suficiente para denotar tanto uma pessoa que epitomiza todo o grupo (isto é, a pessoa da promessa em última instância é Cristo), ou as muitas pessoas em toda a linha de descendentes naturais ou espirituais" (Walter C. Kaiser Jr. "'ZD", *TWOT*, 1:252-53). Genesis 22 apresenta a última comunicação verbal do Senhor com Abraão registrada. Mais uma vez o Senhor se compromete em abençoar Abraão e multiplicar a sua "semente". Então, o Senhor declara que "sua semente possuirá os portões dos seus inimigos" (Gn 22:17) Semente neste contexto pode ter seu sentido plural, apontando para a futura conquista da terra prometida, mas como T. Desmond Alexander observa, "a identidade desta 'semente' não é fácil de se determinar. Enquanto a primeira referência à "semente" denota "descendentes"no plural (Gn 22:17), as referências posteriores são ambíguas (Gn 22:17b, e 18); elas tanto podem se referir a muitos descendentes, ou a um Único descendente. Esta última possibilidade, contudo estaria em consonância com o alvo geral de Gênesis em enfatizar a linhagem real" (Alexander, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch* [Grand Rapids, MI., 1998], 40). E certamente tal possibilidade está em consonância com o uso que Paulo faz da "Semente" de Abraão no livro de Gálatas.

[83] E. G. White, "Words to the Young", *Youth's Instructor*, 22 de setembro 1892, 304.

Existe ligação entre o Holocausto e o Novo Testamento?

Reinaldo W. Siqueira, Ph.D.

Professor de teologia, exegese e línguas bíblicas, no Unasp, Campus Engenheiro Coelho, São Paulo, Brasil

Resumo: No recente debate acerca das possíveis ligações históricas e ideológicas entre o Holocausto e o Novo Testamento, um grupo de judeus e cristãos tem defendido a existência de uma relação direta entre o Novo Testamento, o anti-semitismo e o Holocausto. Por outro lado, vários judeus e cristãos questionam essa linha de raciocínio, tendo em vista as evidências históricas da origem pré-cristã do anti-semitismo, a natureza judaica do próprio Novo Testamento e a complexidade do mundo judaico do primeiro século E.C. O presente artigo procura abordar os argumentos de ambos os grupos numa tentativa de avaliar essa complexa questão.

Abstract: In recent debates concerning the possible historical and ideological connections between the Holocaust and the New Testament, a group of Jews and Christians have defended the idea of a direct cause-effect relationship between the New Testament, anti-Semitism, and the Holocaust. Nevertheless, many Jews and Christians have questioned this line of thought in view of the historical evidences for the pre-Christian origins of anti-Semitism, the Jewish nature of the New Testament, and the complexity of the Jewish World of the 1rst century C.E. This article discusses the ideas and propositions advanced by both groups in an attempt to deal with such a complex question.

Introdução

Uma questão controversa tem recentemente provocado um debate acalorado entre representantes da comunidade judaica e das igrejas cristãs. As perguntas que têm incendiado o debate são: Podemos encontrar as raízes do Holocausto no Novo Testamento? São os ensinos e escritos do Novo Testamento a fonte do anti-semitismo cristão, tornando-se assim a causa primária das incontáveis atrocidades perpetradas pela Igreja Cristã, por países e indivíduos cristãos contra o povo Judeu? Seria o ódio contínuo e irracional, mantido por muitos cristãos contra os judeus através da história, um resultado dos ensinos do Novo Testamento? Diferentes respostas têm sido dadas a essas perguntas.

Ligação

De um lado do debate, encontramos um grupo de judeus e cristãos que crêem existir uma relação direta entre o Novo Testamento, o anti-semitismo cristão e o Holocausto. No seu livro, *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*, o rabino Dan Cohn-Sherbok se propôs a retraçar a história do anti-semitismo cristão desde o Novo Testamento até o presente. Na segunda parte desse livro, o autor tratou do tema do "Anti-Judaísmo no Novo Testamento", argumentando que foram os cristãos e sua Igreja que iniciaram e incentivaram o anti-semitismo. Para Cohn-Sherbok, tudo começou com a profunda desconfiança e rejeição neo-testamentária da tradição na qual o próprio Cristo nasceu.[1]

Nessa mesma linha de raciocínio, Shmuel Golding, do Jerusalem Institute of Biblical Polemics, propõe que a "raiz causadora do anti-semitismo cristão... se encontra no próprio Novo Testamento", e que "seus frutos têm sido colhidos e di-

geridos pelos cristãos desde os primórdios do Cristianismo até o tempo presente". Para ele, "existem no Novo Testamento muitos versos que têm sido a causa do derramamento do sangue de incontáveis judeus através da história", e "essas declarações anti-semitas foram, e ainda continuam a ser, a principal causa de todas as perseguições, opressões e 'pogroms' sofridos pelos judeus". Após citar vários textos do Novo Testamento que, segundo seu ponto de vista, são anti-semitas, Golding afirma que "esses ensinamentos tendenciosos e enganosos do Novo Testamento" têm dado a impressão de que os judeus são "degenerados e cruéis, uma raça de deicidas". Golding cita também declarações de alguns "líderes e 'santos' cristãos", como Orígene, São Jerônimo, Santo Agostinho, Lutero e outros, com o propósito de mostrar como os ensinamentos anti-semitas do Novo Testamento foram perpetuados através da história. Ele conclui dizendo:

Qualquer judeu que honrar o Novo Testamento, ou nele crer, se encontra, na minha opinião, na mesma categoria de um judeu que tenta justificar o livro *Mein Kampf*, de Hitler, ou daquele que tenta encobrir os atos dos nazistas.[2]

Alguns cristãos têm adotado um ponto de vista similar. Para Elisabeth Schüssler Fiorenza e David Tracy, "a teologia bíblica cristã deve reconhecer que sua articulação de anti-judaísmo no Novo Testamento... gerou os terríveis sofrimentos do Holocausto".[3] Os autores metodistas A. Roy Eckardt e Alice Eckhardt escreveram que no "Novo Testamento... a difamação do povo judeu... constitui em si e a partir de si mesma um estímulo ao assassinato corporativo".[4] Para o teólogo católico David Efroymson, existe uma "ligação direta" entre o Novo Testamento e o Holocausto.[5] Por sua parte, o teólogo britânico e professor de Oxford James Parkes assevera que "é desonesto portanto recusar enfrentar o fato de que as raízes de base do anti-semitismo moderno se encontram diretamente nos Evangelhos e no resto do Novo Testamento".[6]

Nenhuma Ligação

Do outro lado do debate, encontramos um grupo de judeus e cristãos que não vêem uma ligação entre o Novo Testamento e o Holocausto. No seu livro *Hatred Without a Cause?: A Survey of Anti-Semitism*, o teólogo cristão Graham Keith Carlisle se opõe ao ponto de vista de que a origem do anti-semitismo se encontra no Novo Testamento. No primeiro capítulo do livro, Carlisle inicia sua argumentação indicando que a origem do anti-semitismo literário se encontra em certas obras da literatura helênica dos terceiro e segundo séculos a.C. Essas obras refletiam os conflitos e tensões que ocorreram nesse período no Egito entre a população judaica e grega. Portanto, conclui o autor, o anti-semitismo é anterior ao Novo Testamento e não se iniciou com ele. Carlisle diz ainda que as passagens do Novo Testamento não deveriam ser tomadas fora do seu contexto, e que o leitor desse texto deve ser cuidadoso em diferenciar entre anti-semitismo, que é uma antipatia a um povo específico baseado em questões raciais, e a oposição de Jesus e os apóstolos ao Judaísmo, que era uma atitude religiosa para com a reconstrução da fé vetero-testamentária no Judaísmo Rabínico. Ele conclui:

a acusação, portanto, de que o anti-semitismo está embasado no Novo Testamento é falsa. Certamente, se seções do Novo Testamento forem lidas superficialmente, ou sem a devida consideração para com o contexto, elas podem prover uma base para aqueles que procuram pôr combustível adicional para alimentar as chamas do preconceito anti-semita, preconceito esse que já existia pelas mais diferentes razões. Infelizmente, a Igreja tem sido culpada de interpretar mal sua própria Escritura nesse ponto específico.[7]

O teólogo grego ortodoxo Veselin Kesich aborda a questão de forma semelhante. Para ele, a fonte do anti-semitismo se encontra no mundo pagão do império romano, em tempos bem anteriores ao surgimento do Cristianismo. Como exemplo, ele cita os bem documentados tumultos que agitaram a cidade de Alexandria

na década dos anos 30 d.C., quando a população pagã da cidade, ressentida com a influência judaica nas questões públicas de Alexandria, atacou a população judaica, saqueando e queimando suas casas na forma clássica de um "pogrom". Para Kesich, a acusação de que o Novo Testamento é anti-semita vem da perspectiva de uma leitura que não considera o Novo Testamento dentro do seu contexto histórico. Segundo o autor, não encontramos no Novo Testamento o reflexo de uma tensão e polêmica entre duas religiões (Judaísmo e Cristianismo), mas sim entre dois grupos judaicos (principalmente entre Fariseus e Cristãos, e normalmente do período da era pós-Jamnia) concernente aos pontos de vista de cada um acerca da verdade judaica e de sua fidelidade para com o Deus de Israel. Quando comparado à polêmica intra-judaica presente nos Manuscritos do Mar Morto, o texto do Novo Testamento é muito mais leve e circunspecto.[8]

Para Robert Vasholz, o Novo Testamento trata dos problemas do povo de Deus usando a mesma terminologia e linguagem que aparece na Bíblia hebraica e que foram usadas por Moisés e pelos profetas. Na verdade, quando comparados, os escritores da Bíblia hebraica têm passagens muito mais fortes e duras contra seus compatriotas israelitas do que os escritores do Novo Testamento. Vasholz se indaga porque ninguém acusa Moisés ou os profetas de serem "anti-judeus". A razão está no fato de todos reconhecerem nas palavras de Moisés e dos profetas "uma tensão religiosa intra-judaica, numa tentativa de ajudar Israel a atingir o objetivo de seu chamado, e não um proclamação de que Israel era o pior povo sobre a face da terra". Para Vasholz, nós devemos ler o Novo testamento sob essa mesma perspectiva, visto que os Evangelhos foram escritos dentro do contexto do Judaísmo.[9]

Clifford Goldstein argumenta sob essa mesma perspectiva. Ele diz que a Bíblia hebraica "apresenta os judeus como hipócritas, apóstatas, mentirosos e pecadores", denuncia os líderes judeus e a nação judaica e "repreende com veemência os seus sacerdotes, clama que os serviços no Templo estavam corrompidos, e adverte que os juízos de Deus iriam cair sobre os judeus". Além disso, a Bíblia hebraica acusa "os judeus de assassinato, de corrupção, de ambição e de roubo", e declara "que eles tinham abandonado a Deus". Goldstein afirma que "se o critérios usados para determinar o anti-judaísmo no Novo Testamento fossem aplicados ao Antigo, esse último seria declarado o mais anti-judaico dos dois". Ele observa ainda que a Bíblia tem sido usada para justificar qualquer coisa desde "a escravidão até o [plano militar americano] Star Wars", e para sancionar "guerras, apartheid, celibato, ajuda aos 'contras', genocídio, não comer carne na sexta, castração, pacifismo, Marxismo, redução no 'food stamps', os mísseis MX, promiscuidade sexual, queimar pessoas vivas – e até mesmo o anti-semitismo". Goldstein conclui que "o problema não está com o Novo Testamento e nem mesmo com o Antigo – mas está com aqueles que, mesmo lendo-os, nunca aprenderam a lição do amor fraternal ensinada em suas páginas".[10]

A posição oficial católica

Oficialmente, a Igreja Católica tem visto a questão sob uma perspectiva bem diferente das duas posições anteriores. O documento do Vaticano acerca do Holocausto, "We Remember: A Reflection on the Shoah", publicado em 1998, vê a razão da longa história do anti-semitismo não na Igreja, mas no mundo cristão e na sua interpretação errônea do Novo Testamento. Citando o Papa João Paulo II, o documento declara: "No mundo cristão – eu não estou dizendo da parte da Igreja como tal – interpretações errôneas e injustas do Novo Testamento, no tocante ao povo judeu e sua suposta culpa, têm circulado por longo tempo, engendrando sentimentos de hostilidade para com esse povo".

O documento continua dizendo que "essas interpretações do Novo Testamento foram total e definitivamente rejeitadas pelo Concílio Vaticano Segundo". O documento também faz uma diferenciação entre anti-semitismo (que seria um produto do regime nazista baseado em teorias contrárias ao constante ensinamento da Igreja

sobre a unidade da raça humana e a igualdade de todas as raças e povos) e os persistentes sentimentos de desconfiança e hostilidade que "nós chamamos de anti-judaísmo, do qual, infelizmente, cristãos têm sido também culpados".

Assim, enquanto o mundo cristão e muitos cristãos podem ser responsabilizados de anti-judaísmo, o anti-semitismo, que culminou no Holocausto, é um produto da ideologia do Socialismo Nacionalista. Essa ideologia, em si mesma, não foi um fenômeno cristão, mas, sim, o resultado da ideologia neo-pagã do Estado Nazista. Esse Estado era contrário à Igreja, e não reconhecia nenhuma realidade transcendente como fonte da vida e do critério para o bem moral. Ele arrogava para si mesmo um status absoluto e determinou a remoção da própria existência do povo judeu.

A Shoah foi obra de um regime moderno totalmente neo-pagão. Seu anti-semitismo têm suas raízes fora do Cristianismo e , ao perseguir seus objetivos, não hesitou em se opor à Igreja e a perseguir seus membros também.[11]

Conclusão

Na busca de respostas às difíceis perguntas apresentadas no início desse artigo, cremos que deveríamos considerar algumas questões básicas que são essenciais à abordagem de um tema tão polêmico e passional.

Primeiro, é necessário reconhecer que o Novo Testamento é completamente alheio às polêmicas entre o Judaísmo e o Cristianismo que surgiram no final do segundo século e ao longo do terceiro século da Era Cristã. A história do Novo Testamento e seus ensinamentos ocorreram ainda dentro do contexto do Judaísmo da época, e seus principais personagens se consideravam plenamente judeus. Mesmo Paulo, o apóstolo ao gentios e o grande promotor da fé cristã fora dos círculos judaicos, se declara no final de sua vida um judeu fiel à esperança e fé de Israel (ver Atos 22:3; 23:6; 26:4-23; Romanos 9:1-5; 11:1), e se dirigia aos líderes da comunidade judaica em Roma como a irmãos (Atos 28:17-20). A compreensão da natureza judaica do Novo Testamento é essencial, pois, como declarou o erudito francês, de origem judaica, André Chouraqui, "toda leitura do Novo Testamento, inclusive do *corpus* paulino, destaca bem a unidade espiritual e cultural dos hebreus, e apaga fronteiras que as rivalidades religiosas, agravadas pelas grandes tragédias da história, tinham edificado entre o mundo judeu e o mundo cristão".[12]

Segundo, devemos reconhecer também que a Igreja Cristã e a tradição cristã, e não somente alguns cristãos ou o mundo cristão, projetaram profundamente as raízes do seu anti-semitismo sobre o Novo Testamento e desenvolveram um complexo sistema de interpretação teológica, ensinamentos religiosos e pregação a partir dessa perspectiva. Esse sistema tornou-se uma parte integral do pensamento e vida cristãos através dos séculos até os dias de hoje. Essa planta do anti-semitismo não é natural ao Novo Testamento, mas na verdade, ela é originária de outro lugar. Porém, ela se apropriou tão poderosamente da leitura e compreensão do texto neo-testamentário que, para a maioria dos cristãos e judeus, ela tornou-se uma parte integral do mesmo. Seus frutos são o ódio, as perseguições e todo tipo de mal perpetrado através dos séculos da Era Cristã contra os judeus, e, sem dúvida alguma, também o Holocausto.

O reconhecimento dessas duas realidades fundamentais e opostas – a intrínseca natureza judaica do Novo Testamento, e as raízes anti-semitas da compreensão cristã tradicional do mesmo – pode somente desafiar a todos, homens e mulheres de boa vontade, quer sejam cristãos ou judeus, a lutar pela libertação da prisão "espiritual" gerada por essas raízes estrangeiras ao texto bíblico, e buscar então pela seiva viva que só pode fluir de raízes verdadeiramente fundamentadas na Palavra que nos foi dada por Deus.

REFERÊNCIAS

[1] Dan Cohn-Sherbok, *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism* (Londres: HarperCollins, 1997; e Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1997). Para uma breve análise desse livro ver <www.interfaith-scholars.org/crucified.html>, acesso em: 15 de dezembro de 2002.

[2] Shmuel Golding, "Antisemitism in the New Testament", <www.messianic-racism.mcmail.com/ca/antisem/g2.htm>, acesso em: 21 de setembro de 2004. Na mesma linha de pensamento ver também Gerald Sigal, "The Vatican and Two Millennia of Denial", Jews for Judaism Library, <www.jewsforjudaism.org/j4j-2000/html/library/vatican.html>, acesso em: 21 de setembro de 2004; Uri Yosef, "The Anti-Jewish New Testament", Messiah Truth: Counter-Missionary Education, <www.messiahtruth.com/anti.hmtl>, acesso em: 21 de setembro de 2004.

[3] Elisabeth Schüssler Fiorenza e David Tracy, *The Holocaust as Interruption* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984).

[4] A. Roy Eckardt e Alice Eckhardt, *Long Night's Journey into Day: A Revised Retrospective on the Holocaust* (Detroit: Wayne University Press, 1988).

[5] David Efroymson, "Top Ten Profs", Schwanger & Miller, *The Philadelphia Enquirer*, 21 de setembro de 1986.

[6] James Parkes in: Alan T. Davies (ed.), *Antisemitism and the Foundation of Christianity* (New York: Paulist Press, 1979), xi. Para uma análise das opiniões de Fiorenza e Tracy, A. Roy e Alice Eckhardt, Efroymson, e Parkes ver "Antisemitism in John's Gospel", <www.kimel.net/john.hmtl>, acesso em: 21 de setembro de 2004. Nessa mesma linha de pensamento ver também Charles W. Allen, "Lectures Notes T-500, Post-Holocaust Theology", <www.cts.edu/FacHomePages/allenc/t500_notes/PostHolocaust.htm>, acesso em: 15 de dezembro de 2002; ibid., "The Holocaust Formula: New Testament+Martin Luther+Hitler = Holocaust", <www.membrs.cox.net/galatians/luther.htm>, acesso em: 15 de dezembro de 2002; ibid., "Is the New Testament Responsible for the Holocaust...and Why?", <www.geocities.com/faithofyeshua/is_nt_responsible_holocaust_why.htm>, acesso em: 15 de dezembro de 2002.

[7] Graham Keith Carlisle, *Hatred Without a Cause?: A Survey of Anti-Semitism* (Cumbria, UK: Paternoster Press, 1997), 90. Ver a análise do livro de Carslile por Bassam M. Madany no *Calvin Theological Journal*, v. 33, n1 22, 1998, em <www.safeplace.net/members/mer/MER_B011.HTM>, acesso em: 21 de setembro de 2004. Para uma outra abordagem protestante da questão ver também "What's Wrong with Bishop Spong? 8) Alleged Antisemitism in the New Testament", em <www.answersingenesis.org/docs/1119.asp#8>, acesso em: 21 de setembro de 2004.

[8] Veselin Kesich, "Is the New Testament Anti-Semitic?", Jacob's Well <www.jacwell.org/articles/1998-SPRING-Kesich.htm>, acesso em: 21 de setembro de 2004.

[9] Robert Vasholz, "Is the New Testament Anti-Semitic?", Chosen People Ministries <www.chosen-people.com/docs/Curious/AboutUs2/Articles/NTAntiSem.html>, acesso em: 21 de setembro de 2004.

[10] Clifford Goldstein, "Is the New Testament Anti-Semitic?", *Liberty*, March/April 1992 <www.cdn-friends-icej.ca/antiholo/newtest.html>, acesso em: 21 de setembro de 2004.

[11] "Text of Vatican Document on the Holocaust," New York Times, March 17, 1998 <www.mtholyoke.edu/acad/intrel/vatican3.htm>, acesso em: 21 de setembro de 2004.

[12] André Chouraqui, *A Bíblia: Matyah.* O Evangelho Segundo Mateus (Rio de Janeiro: Imago, 1996), 43-44. Para uma interessante análise do contexto judaico do Novo Testamento ver toda a seção de introdução dessa obra de Chouraqui (ibid., 13-44), os comentários sobre o texto desse evangelho (ibid.47-352) e as demais obras dessa série (idem, *A Bíblia: Marcos.* O Evangelho Segundo Marcos (Rio de Janeiro: Imago, 1996); idem, *A Bíblia: Lucas.* O Evangelho Segundo Lucas (Rio de Janeiro: Imago, 1996); idem, *A Bíblia: Iohanân.* O Evangelho Segundo João (Rio de Janeiro: Imago, 1997). Ver também a abordagem de Chouraqui do *corpus* paulino e das demais partes do Novo Testamento em idem, *Un Pacte neuf* (Turnhout: Brepols, 1984), 267-579. Interessante abordagem do contexto judaico do Novo Testamento aparece também em David H. Stern (trans.), *Jewish New Testament* (Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1997); idem, *Jewish New Testament Commentary* (Clarksville, MD: Jewish New Testament Publications, 1999); e Joseph Shulam e Hillary Le Cornu, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans* (Baltimore, MD: Lederer, 1998).

SIMBOLIZAÇÃO EM MINIATURA E O PRINCÍPIO 'DIA-ANO' DE INTERPRETAÇÃO PROFÉTICA *

ALBERTO R. TIMM, PH.D.
Professor de Teologia Histórica no Unasp, Campus Engenheiro Coelho, e diretor do Centro de Pesquisas Ellen G. White - Brasil

RESUMO: Este artigo sugere que o conceito da "simbolização em miniatura" pode ser utilizado como um critério básico para distinguir entre os períodos de tempo profético aos quais o princípio dia-ano deve ser aplicado e os períodos aos quais ele não se aplica. Após considerar como quatro eruditos historicistas do século 19 definiram esse conceito, o autor o utiliza na interpretação das profecias de Números 14:34 e Ezequiel 4:7, bem como de várias outras nos livros de Daniel e Apocalipse.

ABSTRACT: This article suggests the concept of "miniature symbolization" can be used as a basic criterion to distinguish between the prophetic time-periods to which the year-day principle should be applied and those periods to which that principle is not applicable. After considering how four nineteenth-century historicist scholars defined that concept, the author applies it to the prophecies of Numbers 14:34 and Ezekiel 4:6, as well as to several others ons in the books of Daniel and Revelation.

INTRODUÇÃO

Um componente hermenêutico básico da escola historicista de interpretação profética é o assim chamado "princípio dia-ano". Os que advogam esse princípio hermenêutico argumentam que os períodos de tempo proféticos interligados às profecias apocalípticas das Escrituras devem ser interpretados não como dias literais, mas sim como *dias simbólicos* que representam o mesmo número de *anos literais*. Assim, por exemplo, as 70 semanas de Daniel 9:24-27 são normalmente interpretadas como 490 anos; os 1.260 dias de Apocalipse 11:3 e 12:6 (cf. Dn 7:25; Ap 11:2; 12:14; 13:5) como 1.260 anos; os 1.290 dias de Daniel 12:11 como 1.290 anos; os 1.335 dias de Daniel 12:12 como 1.335 anos; e as 2.300 tardes e manhãs de Daniel 8:14[1] como 2.300 anos.[2]

Vários críticos, porém, têm acusado a escola historicista de aplicar inconsistentemente o princípio hermenêutico dia-ano a algumas profecias específicas da Bíblia e não a outras. Em 1842, Moses Stuart, professor no Seminário Teológico Andover, em Massachusetts, indagou ironicamente por que os historicistas não usavam o seu princípio dia-ano para interpretar também os 120 anos de Gênesis 6:3 como "43.920 anos"; os "quarenta dias e quarenta noites" de Gênesis 7:4 como "quarenta anos"; os 400 anos de Gênesis 15:13 como "144.000 anos"; os sete anos de abundância e os sete de fome de Gênesis 41:25-36 como "2.529 anos de cada um sucessivamente".[3]

Os historicistas têm geralmente respondido que essas críticas falham por desconhecer a distinção hermenêutica básica entre as profecias *clássicas* (escritas em linguagem literal) e as profecias

* Este artigo é uma versão ligeiramente revisada e atualizada do texto publicado originalmente em inglês com o título "Miniaure Symbolization and the Year-Day Principle of Prophetic Interpretation", em *Andrews University Seminary Studies*, vol. 42, n.° 1 (primavera de 2004), 149-167. Tradução de Rita de Cácia T. Soares, com revisões do autor. Publicado com permissão.

apocalípticas (apresentadas em linguagem simbólica). Urias Smith argumentou que "dentro da profecia simbólica" "o tempo não é literal, mas também simbólico", onde um dia "representa um ano" (cf. Nm 14:34; Ez 4:7).[4] William H. Shea demonstrou, primeiro, que o cumprimento final de cada profecia apocalíptica se estende além "do contexto histórico imediato ao profeta" para um mais distante "fim do tempo quando o reino eterno de Deus será estabelecido"; e, segundo, que "a magnitude dos eventos envolvidos" em cada uma dessas profecias requer o princípio dia-ano "para acomodar o seu cumprimento" à extensão de tempo provida pela própria profecia.[5]

No entanto, parece que ao historicismo contemporâneo faltam respostas convincentes às seguintes questões: Por que Números 14:34 e Ezequiel 4:5-7 deveriam ser usados como princípios hermenêuticos para interpretar os elementos de tempo das profecias apocalípticas de Daniel e Apocalipse?[6] Não seria tal uso simplesmente outro exemplo do, assim chamado, método "texto prova"? Por que o princípio dia-ano é aplicado à expressão "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" de Daniel 7:25, onde a palavra "tempo" é tomada como um sinônimo de "ano" (cf. Dn 4:16, 23, 25, 32; 11:13 [lit., "ao-cabo de tempos, isto é, anos"]),[7] e por que o mesmo princípio não é aplicado ao igualmente apocalíptico período dos "mil anos" de Apocalipse 20:1-10?[8]

O presente artigo apresenta uma breve investigação do conceito de "simbolização em miniatura" na literatura protestante do século 19. Esse conceito pode prover subsídios hermenêuticos úteis ao processo de responder essas questões de um ponto de vista historicista. Apenas as extensões dos vários períodos de tempo profético são consideradas, sem nenhuma tentativa de estabelecer os pontos inicial e final de cada período.

Simbolização em miniatura na literatura protestante do século 19

Alguns eruditos historicistas do século 19 argumentavam que o princípio dia-ano de interpretação profética deve ser aplicado apenas aos elementos de tempo das profecias simbólicas, cujos símbolos representam entidades mais amplas do que os próprios símbolos empregados.

Frederic Thruston

Em 1812, Frederic Thruston aplicou o princípio da "simetria simbólica" para interpretar o elemento de tempo profético expresso "em miniatura" em Apocalipse 11:3-4. Ele explicou que

> uma profecia simbólica é uma imagem; e todos os objetos, sendo visíveis de uma só vez, encontram-se em miniatura. *Os tempos* devem estar, portanto, também em miniatura, como dias que representam anos. A besta, uma imagem em miniatura de um império, jamais poderia ser considerada, com qualquer propriedade correspondente, como vivendo 1.260 anos. Os tempos proféticos se encontram desse modo em miniatura; e o império idólatra que prevaleceu por 1.260 anos é representado pela besta que viveu 1.260 dias. Isto está baseado no mesmo princípio de simetria simbólica, que requer que *cada palavra*, em uma representação simbólica, seja simbolicamente compreendida.[9]

George Bush

Em 1843, George Bush, professor de Hebraico e Literatura Oriental na Universidade da Cidade de Nova Iorque, ampliou o conceito de "simbolização em miniatura."[10] Ele definiu esse conceito nos seguintes termos:

> As Escrituras apresentam-nos duas classes distintas de predições – a *literal* e a *simbólica*. Quando um evento ou série de eventos, de caráter histórico, é *historicamente* predito, olhamos naturalmente para a predição a ser feita em termos mais claros, simples e literais. Nenhuma razão pode então ser determinada para designar os períodos de tempo de maneira mística ou figurativa. ... Mas o caso é totalmente oposto em relação às *profecias simbólicas*. ... Os profetas têm freqüentemente, sob inspiração divina, adotado o sistema de *representação hieroglífica*, no qual um único homem re-

presenta uma comunidade, e uma besta selvagem, um extensivo império. Conseqüentemente, uma vez que a exposição mística da comunidade ou império está em *miniatura*, a adequação simbólica exige que os períodos cronológicos interligados sejam também dispostos em *miniatura*.[11]

Bush também argumenta que

> o grande princípio pelo qual o costume de se empregar um dia por um ano deve ser resolvido é o da *simbolização em miniatura*. Como os *eventos* são dessa forma economicamente reduzidos, os *períodos* devem ser reduzidos na mesma proporção relativa. Qual é essa proporção, nós não podemos determinar com certeza sem alguma informação prévia a respeito da *taxa* ou *escala* de redução. Mas a probabilidade é que essa escala seja na proporção de um dia, ou rotação menor da terra ao redor do seu eixo, por um ano, ou translação maior da terra ao redor do sol.[12]

Grande parte do artigo de Bush, "Prophetic Designations of Time", do qual essas citações foram extraídas, foi republicada por José V. Himes no periódico milerita *The Advent Herald and Signs of the Times Reporter* (6 de março de 1844). Himes descreveu o artigo como um "argumento triunfante que comprova que os dias proféticos são símbolos de anos".[13]

T. R. Birks

Uma das exposições mais exaustivas do princípio dia-ano no século 19 foi a obra *First Elements of Sacred Prophecy* (1843), de T. R. Birks.[14] Birks, membro do Trinity College, Cambridge, sugeriu que Deus usou o princípio simbólico dia-ano "para manter a Igreja numa contínua e viva expectativa do retorno do Senhor", a despeito do fato da "longa tardança" daquele evento ter sido "profeticamente anunciada", porque foi anunciada "de tal maneira que sua verdadeira extensão não pudesse ser compreendida até que seu cumprimento parecesse próximo a ocorrer".[15]

Discutindo o assim chamado "*uso sistemático da* MINIATURA *em simbolização hieroglífica*"[16] como relacionada a Números 14:34, Birks distinguiu entre a miniatura em *tipo* e a miniatura em *símbolo*. Ele argumenta que

> um tipo é uma representação real, e um símbolo uma representação irreal ou ideal, de um objeto real. No tipo, os espias, que eram pessoas reais, representavam a nação com um todo [Nm 13:1-16]; e os quarenta dias gastos em espiar a terra, um período real, representavam o tempo real de permanência no deserto [Nm 13:25; 14:33, 34]. Nas visões de Daniel ou de São João a besta de dez chifres [Dn 7:7, 19, 20, 23, 24; Ap 13:1-8], ou a mulher vestida de sol [Ap 12:1, 2], imagens irreais, representam um império, ou a Igreja de Cristo; e 1.260 dias [Dn 7:25; Ap 11:3; 12:6], ou 42 meses [Ap 11:2; 13:5], um período irreal sugerido gramaticalmente, representam o verdadeiro período designado, composto de muitos anos. A analogia, portanto, contida nessa história das Escrituras [Nm 14:34] é precisa e completa. Provê a nós, dos lábios do próprio Deus onisciente, uma escala distinta, pela qual podemos interpretar cada período profético que traz consigo as marcas internas de caráter sugestivo, como uma representação em miniatura de algum período mais extenso.[17]

E. B. Elliott

Em 1847, E. B. Elliott forneceu úteis subsídios adicionais a respeito do conceito de simbolização em miniatura. Elliott, exvigário de Tuxford e membro do Trinity College, Cambridge, declarou que "o tempo *simbólico* de prosperidade *da besta* tinha provavelmente a intenção de representar um período de tempo bem mais extenso, como o do *império simbolizado*".[18] Ele argumentou também que, "se um *dia* significa um *ano* em uma visão em miniaturização simbólica [Ez 4:5-7], parece razoável assim interpretar todas as demais" visões.[19]

Enquanto outros historicistas aplicavam o princípio dia-ano apenas àquelas visões simbólicas nas quais o símbolo personificado fosse uma pessoa ou um animal, Elliott acreditava que o princípio deveria ser também aplicado a outras visões nas quais "a

mesma proporção de escala cronológica (se é que posso chamá-lo assim) entre o símbolo personificado e a nação simbolizada é observada", como em Isaías 54:4 e 6; Jeremias 2:2; 48:11; Ezequiel 23:3; e Oséias 2:15,[20] onde uma pessoa simboliza a Israel ou um único período de vida de um ser humano simboliza o período da história nacional de Israel.

Elliot afirma também que

> mesmo onde o símbolo personificado não é uma *pessoa* ou *animal*, pode possuir, no entanto, sua própria escala de tempo, apropriada às mudanças descritas figurativamente na imagem ou poema; e, sendo esse o caso, isso é observado e aplicado, por exemplo, em personificações sob a figura de uma *flor* ou de uma *árvore* longeva em seu estágio de crescimento e declínio. Mesmo em simbolizações por *objetos* completamente *inanimados*, a mesma observação da adequada escala de tempo poderá ser freqüentemente vista; como nas simbolizações feitas por Horácio sobre a nação romana, e suas guerras civis, sob a forma de uma embarcação, sacudida por uma tempestade, retornando ao porto — "O navis referent, &c"; onde a *curta* tempestade representa as *longas* comoções civis.[21]

As definições acima mencionadas do conceito de simbolização em miniatura provêem alguns princípios básicos para o estudo de passagens das Escrituras, às quais os historicistas aplicam o princípio dia-ano. A seção seguinte considera brevemente como esse conceito pode ser identificado em tais passagens.

O Conceito da Simbolização em Miniatura em Passagens Bíblicas Específicas

Os historicistas têm normalmente considerado as expressões "cada dia representa um ano" (Nm 14:34) e "cada dia por um ano" (Ez 4:7) como as chaves hermenêuticas para os elementos de tempo que aparecem em várias passagens em Daniel e no Apocalipse. A discussão que se segue tenta mostrar como a presença de uma simbolização em miniatura em Números 14 e Ezequiel 4, por um lado, e em algumas profecias apocalípticas de Daniel e Apocalipse, por outro lado, provêem uma correlação temática básica entre essas expressões e aquelas profecias.

Números e Ezequiel

A expressão "cada dia representando um ano" aparece no livro de Números (14:34) no episódio *histórico* dos doze espias escolhidos das doze tribos de Israel para espiarem "a terra de Canaã" antes da sua conquista (13:1-25). Depois de "quarenta dias" de investigação, os espias retornaram ao seu acampamento (13:25). O relatório negativo de dez deles (13:26-33; cf. 14:6-9) levou "toda a congregação" de Israel a rebelar-se contra Moisés e Arão e "contra o Senhor", a ponto de decidirem apedrejar os dois espias, Josué e Calebe, que não concordaram com aquele relatório (14:1-10). Então "a glória do Senhor" apareceu em juízo a todos os israelitas (14:10-12). Depois de Moisés interceder com Deus pelo povo rebelde a fim de preservá-los de serem completamente destruídos (14:13-19), Deus anunciou a seguinte sentença:

> vossos filhos serão pastores neste deserto por quarenta anos e levarão sobre si as vossas infidelidades, até que o vosso cadáver se consuma neste deserto. Segundo o número dos dias em que espiastes a terra, quarenta dias, cada dia representando um ano, levareis sobre vós as vossas iniqüidades quarenta anos e tereis experiência do meu desagrado (Nm 14:33, 34).

O episódio sob consideração apresenta uma relação tipológica paralela entre os espias e as tribos, e entre os dias e os anos. Crucial nesta narrativa são as entidades *microcósmicas* (doze espias e quarenta dias) representando realidades *macrocósmicas* mais amplas (doze tribos e quarenta anos). De acordo com Birks, "temos, então, dos lábios do próprio Deus, a clara relação estabelecida nesse notável exemplo de profecia cronológica, que enquanto os espias representam a nação, um dia deveria representar um ano."[22]

Enquanto em Números 14:34 a expressão "cada dia representando um ano" ocorre em um cenário *histórico*, em

Ezequiel 4:7 a expressão "cada dia por um ano" aparece em uma profecia *simbólica*. Como Números 13 e 14 envolve uma *tipologia* em miniatura, assim Ezequiel 4 retrata uma representação *simbólica* em miniatura. Vários pequenos símbolos são mencionados em Ezequiel 4 e 5 para ilustrar a futura destruição de Jerusalém. Já em 4:1-3, o profeta Ezequiel é ordenado a tomar um "tijolo" e gravar nele a cidade de Jerusalém, rodeada por um cerco. A representação era um modelo em miniatura da cidade cercada por exércitos inimigos antes de sua destruição. Mas nos versos 4-8 o próprio profeta torna-se um símbolo em miniatura, primeiro, da casa de Israel e, depois, da casa de Judá. Nesses versos lemos o seguinte:

Deita-te também sobre o teu lado esquerdo e põe a iniqüidade da casa de Israel sobre ele; conforme o número dos dias que te deitares sobre ele, levarás sobre ti a iniqüidade dela. Porque eu te dei os anos da sua iniqüidade, segundo o número dos dias, trezentos e noventa dias; e levarás sobre ti a iniqüidade da casa de Israel. Quando tiveres cumprido estes dias, deitar-te-ás sobre o teu lado direito e levarás sobre ti a iniqüidade da casa de Judá. Quarenta dias te dei, cada dia por um ano. Voltarás, pois, o rosto para o cerco de Jerusalém, com o braço descoberto, e profetizarás contra ela. Eis que te prenderei com cordas; assim não te voltarás de um lado para o outro, até que cumpras os dias do teu cerco.

Novamente vemos um *microcosmo* (o próprio profeta) representando um *macrocosmo* (primeiro Israel e depois Judá). O ato de Ezequiel deitando-se sobre seu lado esquerdo por 390 dias foi compreendido por Bush como uma *miniatura hieroglífica* de Israel; um homem, por uma nação. Como o homem representava a nação em miniatura, assim os 390 dias representavam o período de 390 anos em miniatura. De modo semelhante, o ato de ele deitar-se por quarenta dias no lado direito simbolizava a prevista iniqüidade de Judá pelo período de quarenta anos.[23]

As considerações anteriores confirmaram o fato de que os períodos de tempo mencionados em Números 13 e 14 e Ezequiel 4 ocorrem dentro do contexto específico de simbolização em miniatura. Enquanto em Números o contexto é de uma tipologia em miniatura, em Ezequiel ocorre uma simbolização em miniatura. Mas em ambos os casos o princípio hermenêutico, provido pelo próprio texto para interpretar os elementos de tempo envolvidos, é o de um dia por um ano. Isso levou vários historicistas do século 19 a acreditar que o princípio dia-ano deveria ser usado apenas em relação às profecias de tempo nas quais ocorrem uma semelhante simbolização em miniatura.

A discussão procura agora verificar como esse princípio pode ser aplicado consistentemente às profecias apocalípticas de tempo em Daniel e Apocalipse.

Daniel

Crucial para a compreensão da validade do conceito de simbolização em miniatura como uma ferramenta hermenêutica na interpretação de profecias apocalípticas é a tarefa de identificar precisamente as passagens das Escrituras nas quais esse conceito ocorre associado com algum período de tempo profético. Em relação ao livro de Daniel, a presente discussão considerará como esse conceito é aplicável aos seguintes períodos de tempo normalmente interpretados pelos historicistas em uma perspectiva dia-ano: (1) "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (Dn 7:25); (2) 2.300 "tardes de manhãs" (Dn 8:14); (3) "setenta semanas" com suas subdivisões (Dn 9:24-27); (4) "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (Dn 12:7); e (5) 1.290 dias e 1.335 dias (Dn 12:11, 12).[24]

Na profecia apocalíptica de Daniel 7, todas as principais entidades são representadas em uma clara simbolização em miniatura. De acordo com a tradição historicista protestante, o "leão" com "asas de águia" (v. 4) representa o Império Babilônico; o "urso" (v. 5) refere-se ao Império Medo-Persa; o "leopardo" com "quatro cabeças" (v. 6) descreve o Império Grego; o "quarto animal" com "dez chifres" (v. 7) é uma alusão ao Império Romano; e o "chifre" pequeno (v. 8) é o símbolo da Roma papal.

Como as entidades ("animais" e "chifres") da visão representam poderes políticos (impérios) maiores, assim o elemento de tempo simbólico envolvido representa um período de tempo mais extenso. Há praticamente um consenso entre os historicistas de que "um tempo, dois tempos e metade de um tempo", durante os quais os santos seriam oprimidos pelo pequeno chifre (v. 25), equivale a 1.260 anos literais.[25]

De forma semelhante, em Daniel 8 são usados dois diferentes animais como símbolos em miniatura de grandes impérios. O "carneiro" com "dois chifres" (vv. 3, 4) é identificado pelo próprio texto como um símbolo da Medo-Pérsia (v. 20); e o "bode" com "um chifre notável entre os olhos" (vv. 5-8), como uma representação do Império Grego (v. 21). Outra vez as atividades de contrafação por parte do "chifre pequeno" são mencionados (vv. 9-12), que seriam revertidas apenas no final do período simbólico de 2.300 "tardes e manhãs" (vv. 13, 14).[26] Como as entidades mencionadas ("animais" e "chifres") são símbolos de grandes e duradouros impérios, assim o elemento de tempo (2.300 "tardes e manhãs") é visto como representando 2.300 anos.[27]

Daniel 9:24-27 menciona o período profético das "setenta semanas", subdivididas em "sete semanas", "sessenta e duas semanas" e "uma semana". O conteúdo da passagem por si só, isolada do contexto de Daniel 8, foi escrito em aparente linguagem concreta, sem envolver uma clara simbolização em miniatura. Mas, reconhecendo-se que Daniel 9:24-27 é um apêndice posterior que explica a visão das 2.300 tardes e manhãs de Daniel 8:14 (cf. 8:26, 27; 9:20-23), pode-se concluir corretamente que as setenta semanas e suas subdivisões de tempo menores têm de ser compreendidas também dentro do contexto da simbolização em miniatura de Daniel 8. Evidências lingüísticas indicam que as setenta semanas foram na verdade "*cortadas*" (heb. *nehak*) do período maior de 2.300 dias-anos e, desse modo, devem ser interpretadas como 490 anos.[28] Se não entendidas como 490 anos, as setenta semanas tornam-se sem sentido como profecia messiânica. Tão evidente é o princípio dia-ano em Daniel 9:24-27 que essa passagem, junto com Números 14:34 e Ezequiel 4:5-7, são consideradas pelos historicistas como as chaves hermenêuticas para interpretar os períodos de tempo de outras profecias simbólicas.[29]

Três significativos períodos de tempo profético são mencionados na parte final do livro de Daniel (12:4-13): (1) "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (v. 7); (2) "mil duzentos e noventa dias" (v. 11); e (3) "mil trezentos e trinta e cinco dias" (v. 12). Alguém pode ser tentado a não aplicar o princípio dia-ano àqueles períodos de tempo, pelo fato de nenhuma simbolização em miniatura ser encontrada naquela parte específica do livro. Mas esse argumento não pode ser aceito quando olhamos além do contexto específico, em direção ao escopo profético mais amplo do livro. Na realidade, "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (v. 7) parece ser apenas um eco do mesmo período de tempo mencionado anteriormente em Daniel 7:25. Se a simbolização em miniatura encontrada em Daniel 7 requer que o período de tempo em 7:25 seja compreendido como 1.260 anos, então, para sermos consistentes, o mesmo período em 12:7 também precisa ser interpretado como 1.260 anos.

A alusão em Daniel 12:11 ao "diário" e à "abominação desoladora" conecta os 1.290 e 1.335 dias não apenas ao conteúdo da visão de Daniel 11 (ver v. 31), mas também às 2.300 tardes e manhãs de Daniel 8:14 (ver 8:13; 9:27). O mesmo poder apóstata que estabeleceria a "abominação desoladora" em lugar do "diário" é descrito em Daniel 7 e 8 como o "chifre pequeno", e em Daniel 11 como o "rei do Norte". Essas recorrências confirmam que os 1.290 dias e os 1.335 dias de Daniel 12:11 e 12 compartilham a mesma natureza profético-apocalíptica de "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" de Daniel 7:25 e das 2.300 "tardes e manhãs" de Daniel 8:14.

A tentativa de isolar o conteúdo de Daniel 12:4-13 da cadeia profética de Daniel 11 não é endossada pela estrutura literária do livro de Daniel. Shea explica que na porção profética do livro de Daniel cada período profético (70 semanas; 1.260,

1.290, 1.335, e 2.300 dias) aparece como um apêndice calibrador do corpo básico da respectiva profecia ao qual está relacionado. Por exemplo, a visão do capítulo 7 é descrita nos versos 1-14, mas o tempo relacionado a ela aparece apenas no verso 25. No capítulo 8, o corpo da visão é relatado nos versos de 1-12, mas o tempo aparece somente no verso 14. De maneira similar, os períodos de tempo proféticos relacionados à visão do capítulo 11 são mencionados apenas no capítulo 12.[30] Assim, se aplicarmos o princípio dia-ano aos períodos de tempo proféticos de Daniel 7 e 8, deveremos também aplicá-lo aos períodos de tempo de Daniel 12, pois todos esses períodos de tempo estão de alguma maneira inter-relacionados, e a descrição de cada visão aponta apenas para um único cumprimento do período de tempo profético a ela relacionado.

Os períodos de tempo simbólicos mencionados acima são interpretados por meio do princípio hermenêutico de dia-ano em razão da relação direta ou indireta com um contexto específico de simbolização em miniatura. Mas no livro de Daniel existem também alguns outros períodos de tempo proféticos aos quais esse princípio de interpretação não pode ser aplicado por causa de sua natureza histórica, que não conta com nenhum ponto de referência relacionado à simbolização em miniatura. Atenção será dada aos "sete tempos" de Daniel 4:16, 23, 25 e 32; os "setenta anos" de Daniel 9:2; e às "três semanas" de Daniel 10:2.

Os "sete tempos" da punição de Nabucodonosor por seu orgulho (Dn 4:16, 23, 25, 32) foram erroneamente entendidos por alguns historicistas do século 19 como sendo 2.520 anos (7 x 360 dias = 2.520 dias-anos).[31] Não resta dúvida de que os "sete tempos" são mencionados dentro do sonho profético e simbólico de Nabucodonosor de uma "árvore" grande e frutífera que permaneceria derribada por "sete tempos" (vv. 8-18). A interpretação de Daniel para o sonho (vv. 19-27) e seu real cumprimento (vv. 28-37) corroboram o fato de que nenhuma simbolização em miniatura está envolvida nesse incidente. No sonho profético, a árvore representava apenas uma pessoa (Nabucodonosor) com a qual foi cumprido o sonho (vv. 20-22, 28). Os "sete tempos" proféticos (v. 16) foram interpretados por Daniel como "sete tempos" (vv. 23, 25) e realmente cumpridos como apenas "sete tempos" (v. 32). Compreendido como sete anos literais[32], esse período pode ser facilmente acomodado dentro do período de vida do rei Nabucodonosor. Nenhum espaço é deixado dentro do texto para uma interpretação dia-ano desse período profético que o estenderia além dos sete anos. Apenas uma reinterpretação alegórica das entidades básicas do sonho ("árvore" ou "Nabucodonosor") pode favorecer qualquer outro cumprimento artificial não contemplado pelo próprio texto.

A promessa profética de que Jerusalém seria restaurada após "setenta anos" de cativeiro na Babilônia (Dn 9:2) foi extraída de Jeremias 29:10. Referências ao mesmo período de tempo são encontradas também em Jeremias 25:11 e 12, e em 2 Crônicas 36:21. Lendo o respectivo contexto literário de cada uma dessas passagens, podemos facilmente perceber que não apenas em Daniel 9:1-19 e Jeremias 29:1-32, mas também em Jeremias 25:1-14 e 2 Crônicas 36:17-21, as narrativas são sempre expressas em uma linguagem literal, sem nenhuma simbolização em miniatura ou qualquer outro tipo de simbolismo. Portanto, os "setenta anos" de Daniel 9:2 devem ser entendidos como sendo um período de tempo literal.

Similarmente, as "três semanas" de Daniel 10:2-3 ocorrem em um contexto literário diferente das "setenta semanas" de Daniel 9. Nessa passagem, o profeta refere-se a sua própria experiência concreta de prantear "por três semanas" abstendo-se de manjares, carne e vinho. Não existe nada simbólico nesses versos, e todas as ações ocorreram no período do "terceiro ano de Ciro" (10:1), não existindo dessa forma nenhuma base para se interpretar o período de tempo como algo mais do que três semanas comuns e literais.

As considerações prévias das ocorrências de simbolização em miniature no livro de Daniel nos permitem sugerir que o princípio dia-ano parece aplicável nesse livro

às "setenta semanas" com suas subdivisões de tempo (9:24-27); a "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (7:25; 12:7); aos 1.290 dias (12:11); aos 1.335 dias (12:12); e às 2.300 "tardes e manhãs" (8:14). Por contraste, a ausência de tal forma de simbolização em relação aos "sete tempos" (4:16, 23, 25, 32), aos "setenta anos" (9:2) e às "três semanas" (10:2-3) implica que esses períodos de tempo específicos devam ser tomados literalmente como sendo sete anos, setenta anos e "três semanas", respectivamente.

A abordagem se volta agora para o livro do Apocalipse, com atenção especial para a presença de períodos de tempo proféticos no contexto de simbolizações em miniatura.

O Apocalipse

A discussão a respeito do conceito de simbolização em miniatura no livro do Apocalipse se centraliza principalmente nos seguintes períodos proféticos: "dez dias" (Ap 2:10); "cinco meses" (Ap 9:5, 10); "a hora, o dia, o mês e o ano" (Ap 9:15); 42 "meses" e 1.260 "dias" (Ap 11:2, 3); "três dias e meio" (Ap 11:9, 11); 1.260 "dias" (Ap 12:6); "um tempo, tempos e metade de um tempo" (Ap 12:14); e 42 "meses" (Ap 13:5).[33]

O período de "dez dias" mencionado em Apocalipse 2:10 ocorre dentro de um contexto literário que não é claramente simbólico (ver vv. 8-11). Mas, de acordo com o conceito de simbolização em miniatura, não é apenas a presença de alguns símbolos que justifica o uso do princípio dia-ano. O ponto real em discussão é se a principal entidade envolvida (a "igreja em Esmirna") pode ser considerada um símbolo (como em Ez 4) ou um tipo (como em Nm 13-14) de uma realidade corporativa maior. Isso significa que se a "igreja de Esmirna" for considerada apenas uma referência à comunidade cristã do primeiro século naquela cidade específica,[34] então os "dez dias" deveriam ser tomados apenas como dez dias literais. Mas se a igreja for entendida como um símbolo em miniatura da igreja cristã entre "aproximadamente o fim do primeiro século (cerca do ano 100 d.C.)" e "aproximadamente o ano 313 d.C., quando Constantino passou a apoiar a causa da igreja",[35] então os "dez dias" devem ser considerados uma simbolização em miniatura de uma período maior, mais provavelmente dez anos literais.[36]

Duas vezes em Apocalipse 9:5 e 10 aparece a referência a "cinco meses", durante os quais os "homens que não têm o selo de Deus sobre a fronte" deveriam ser atormentados (v. 4). Toda a narrativa da quinta "trombeta" (vv. 1-12), na qual tais referências aparecem, está repleta de entidades simbólicas, como "uma estrela", "o poço do abismo", e exóticos "gafanhotos" de guerra. Os intérpretes que consideram a presença de entidades simbólicas como razão suficiente para justificar o uso do princípio dia-ano não hesitarão em considerar os "cinco meses" como sendo 150 anos literais. Mas olhando além da presença de tais simbolismos, em direção a uma real simbolização em miniatura, tornamo-nos mais uma vez dependentes do cumprimento histórico mais amplo dessa trombeta para justificar a aplicação do princípio dia-ano. Se a trombeta é vista como uma representação em miniatura de um período da igreja cristã — por exemplo, da "ascensão" do Império Otomano em 1299 d.C. à "queda" do Império Bizantino em 1449 d.C.[37] — então os "cinco meses" podem apenas ser considerados como sendo 150 anos.

Em Apocalipse 9:15 ocorre a expressão "a hora, o dia, o mês e o ano", no final de cujo período os "quatro anjos" matariam "a terça parte dos homens".[38] Esse período de tempo aparece dentro da descrição da sexta trombeta (vv. 13-21), na qual são utilizadas expressões simbólicas como o "grande rio Eufrates", "cavalos" com cabeças como de leões, "boca[s]" de onde saíam "fogo, fumaça e enxofre", e "cavaleiros" tendo "couraças cor de fogo, de jacinto e de enxofre". Como no caso dos "cinco meses" (vv. 5, 10), assim "a hora o dia, o mês e o ano" só podem ser vistos como 391 anos e 15 dias se essa trombeta for considerada uma descrição em miniatura da igreja cristã, por exemplo, desde de a "queda" do Império Bizantino em 1449 d.C. até a queda do Império Otomano em 1840 d.C.[39]

Os 42 "meses" e os 1.260 "dias" mencionados em Apocalipse 11:2 e 3 (ver também 13:5; 12:6) são reconhecidos como sinônimos, não apenas um do outro, mas também de "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" derivados de Daniel 7:25 (ver também Dn 12:7; Ap 12:14).[40] Isso implica, por si só, que a simbolização em miniatura pela qual a visão de Daniel 7 é apresentada requer o uso do princípio dia-ano na interpretação não apenas de "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" em Daniel 7:25, mas também de todos os outros períodos de tempo correlatos. No entanto, além do contexto profético de simbolização em miniatura de Daniel 7, o próprio conteúdo de Apocalipse 11:3-12, no qual os 42 meses e os 1.260 dias são mencionados, encontra-se focalizado nos eventos históricos relacionados às "duas testemunhas", também chamadas de "as duas oliveiras" e "os dois candeeiros" (v. 4). A despeito da difundida tendência de se reduzir as duas testemunhas a dois profetas literais (como Moisés e Elias),[41] alguns autores argumentam em favor de uma compreensão corporativa mais ampla dessas testemunhas.[42] Kenneth A. Strand e Ekkehardt Müller argumentam que elas representam, em realidade, o testemunho profético mais amplo envolvendo a "palavra de Deus" (a mensagem profética do Antigo Testamento) e o "testemunho de Jesus Cristo" (o testemunho apostólico do Novo Testamento).[43] Isso confirma a noção já estabelecida de que os 42 meses e os 1.260 dias de Apocalipse 11:2 e 3 devam der compreendidos da perspectiva de dia-ano como sendo 1.260 anos.

Dentro da mesma perícope de Apocalipse 11:3-12, existem também duas referências a um período de "três dias e meio" (vv. 9, 11). Se considerarmos as "duas testemunhas" como uma representação em miniatura dos testemunhos proféticos mais amplos do Antigo e do Novo Testamento, podemos facilmente concluir que os "três dias e meio" representam três anos e meio.[44]

Em Apocalipse 12, os períodos de tempo de 1.260 dias (v. 6) e "um tempo, tempos e metade de um tempo" (v. 14) são sinonimamente identificados como o período durante o qual a "mulher" apocalíptica encontraria refúgio "no deserto" (vv. 6, 14), fugindo do "dragão" satânico "com sete cabeças" e "dez chifres" (v. 3). A presença de uma "mulher" simbólica, como uma representação em miniatura da fiel igreja de Deus,[45] confirma a já estabelecida interpretação de dia-ano de cada um desses períodos como sendo de 1.260 anos.

O período profético das 42 semanas reaparece em Apocalipse 13:5 como o período em que a "besta" com "sete cabeças" e "dez chifres" (v. 1; cf. 12:3) exerceria a "grande autoridade" que lhe seria dada pelo dragão (v. 2). Aqui em Apocalipse 13:1-8, o "chifre pequeno" de Daniel 7 e 8 reaparece sob o símbolo da "besta", como uma representação em miniatura da Roma papal. A natureza dessa visão simbólica também corrobora os 1.260 anos de perseguições religiosas.

No livro do Apocalipse, os períodos de tempo de "três dias e meio" (11:9, 11); "dez dias" (2:10); "cinco meses" (9:5, 10); "a hora, o dia, o mês e o ano" (9:15); "um tempo, tempos e metade de um tempo" (12:14); 42 "meses" (11:2; 13:5); e 1.260 "dias" (11:3; 12:6) ocorrem todos dentro do contexto de uma simbolização em miniatura. Para todos esses períodos de tempo, o princípio dia-ano de interpretação profética parece aplicável. Mas o que poderia ser dito sobre esse assunto a respeito dos 1.000 anos de Apocalipse 20? Se o princípio dia-ano for aplicado a todos esses períodos, não seria inconsistente não aplicá-lo também aos 1.000 anos?

Se o único critério para se aplicar o princípio dia-ano é a presença de um dado período de tempo dentro de uma narrativa apocalíptica, então não haveria uma razão convincente para não interpretar os 1.000 anos de Apocalipse 20 como 360.000 anos. A tentativa de considerar a palavra "anos" (vv. 2-7) isoladamente como um obstáculo para o princípio dia-ano parece não ser convincente, porque em outros lugares tal princípio é aplicado a essa palavra. Já na expressão "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (Dn 7:25; 12:7; Ap 12:14) a palavra "tempo" é tida como "ano" e multiplicada por 360, o número de dias de

um ano nos tempos bíblicos. O ano lunar bíblico normal incluía doze meses de 29 ou 30 dias cada um, com um mês adicional acrescentado quando necessário para sincronizar com o ano solar (cerca de sete vezes em nove anos). Que o idealizado ano "profético" possui 360 dias proféticos é confirmado pelo uso dos termos três anos e meio, 1.260 dias, e 42 meses, como designações sinônimas do mesmo período (Ap 11:2, 3; 12:6, 14; 13:5; cf. Dn 7:25; 12:7). Não mais convincente é o argumento de que um "ano" pode ser interpretado de uma perspectiva de dia-ano apenas quando designado pelo termo simbólico "tempo". Se esse fosse o caso, então sérios problemas seriam criados em relação à expressão apocalíptica "a hora, o dia, o mês e o ano" (Ap 9:15), na qual as palavras "dia" e "ano" são usadas na mesma expressão de tempo simbólica. Nesse caso, deveria o princípio dia-ano ser usado porque a palavra "dia" é mencionada ou ele não deveria ser usado porque o termo "ano" também está presente? Mas se a noção de simbolização em miniatura é um princípio hermenêutico válido para interpretação profética, então a natureza dos 1.000 anos pode ser definida mais facilmente se considerarmos a presença ou ausência de uma simbolização em miniatura naquele contexto.

Ao lermos Apocalipse 20:1-10, onde os 1.000 anos são mencionados seis vezes, podemos notar que muitos símbolos apocalípticos são mencionados, como o "abismo", "uma grande corrente", "tronos", a "besta" e "sua imagem", "Gogue e Magogue" e "o falso profeta". Mas parece evidente que o tom geral dessa narrativa apocalíptica não pode ser considerada uma verdadeira simbolização em miniatura. Primeiro, a "besta" e "sua imagem", que foram os principais protagonistas em miniatura em Apocalipse 13, são mencionados em Apocalipse 20 apenas de maneira tangencial (vv. 4, 10). A figura predominante em toda a narrativa é o "dragão", também chamado de "antiga serpente" (v. 2). Enquanto a "besta" e a "sua imagem" deram a Apocalipse 13 um tom de simbolização em miniatura, a presença do "dragão" em Apocalipse 20 não confere o mesmo sentido. Isso se deve ao fato de que no livro do Apocalipse o "dragão" não é uma simbolização em miniatura de uma entidade ou comunidade maior, mas a designação de um ser espiritual chamado "Diabo" e "Satanás" (20:2; cf. 12:9). Por essa razão, parece mais consistente considerar os 1.000 anos de Apocalipse 20 apenas como 1.000 anos literais.

Alguns leitores do Apocalipse poderiam indagar a respeito da "meia hora" de "silêncio no céu" quando o Cordeiro (Cristo) abre o sétimo selo (Ap 8:1). Se o "livro" (ou "rolo" [RSV, NIV]) selado em Apocalipse 5[46] e cada um dos "sete selos" (6:1-17; 8:1-5) são considerados simbolizações em miniatura de realidades históricas mais amplas, então essa "meia hora" deveria ser considerada um tempo simbólico, representando cerca de uma semana de tempo literal.[47] No entanto, se considerarmos Apocalipse 10:6 ("já não haverá demora [grego *krónos*]") como implicando que nenhuma profecia de tempo simbólico se estenderia além do cumprimento das 2.300 "tardes e manhãs" de Daniel 8:14 em 1844 d.C.,[48] então não apenas a "meia hora" de Apocalipse 8:1 mas também os 1.000 anos de Apocalipse 20:1-10 deveriam ser entendidos como períodos de tempo literais, aos quais o princípio dia-ano não deve ser aplicado. Mas essa é uma discussão que se estende além do propósito do presente estudo.

Conclusão

Em muitas profecias apocalípticas, tanto a entidade principal como o elemento de tempo envolvidos foram reduzidos (*zoomed down*) a uma escala microcósmica simbólica, que pode ser melhor compreendida ao serem eles ampliados (*zoomed up*) ao seu cumprimento macrocósmico. O tema da simbolização em miniatura provê uma correlação temática básica entre Números 14:34 e Ezequiel 4:7, de um lado, e os elementos simbólicos de tempo de Daniel e Apocalipse, do outro. A presença desse tema justifica a transferência do princípio de "cada dia por um ano" de Números 14:34 e Ezequiel 4:5-7 às visões

apocalípticas nas quais os períodos de tempo envolvidos aparecem inseridos em um similar contexto de simbolização em miniatura. Esse paralelismo de miniatura simbólica enriquece o princípio dia-ano com um sentido que vai bem além do simples método "texto-prova".

A presença de simbolizações em miniatura no livro de Daniel permite que o princípio dia-ano seja aplicado às "setenta semanas" com suas subdivisões de tempo (9:24-27); a "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" (7:25; 12:7); aos 1.290 "dias" (12:11); aos 1.335 "dias" (12:12); e às 2.300 "tardes e manhãs" (8:14). Mas a ausência de tais simbolizações em relação aos "sete tempos" (4:16, 23, 25, 32), aos "setenta anos" (9:2), e às "três semanas" (10:2) indicam que esses períodos de tempo devem ser compreendidos como sendo literais.

No livro do Apocalipse, os períodos de tempo de "três dias e meio" (11:9, 11); "dez dias" (2:10); "cinco meses" (9:5, 10); "a hora, o dia, o mês e o ano" (9:15); "um tempo, tempos e metade de um tempo" (12:14); 42 "meses" (11:2; 13:5); 1.260 "dias" (11:3; 12:6); e talvez mesmo a "metade de uma hora" (8:1), ocorrem todos dentro no contexto de uma simbolização em miniatura. Parece evidente que o princípio dia-ano é aplicável a esses períodos, mas não aos 1.000 anos de Apocalipse 20, onde não ocorre qualquer simbolização em miniatura.

Um estudo comparativo dessas passagens leva a conclusões adicionais mais específicas. Primeiro, uma simbolização profética em miniatura pode envolver entidades como símbolos (como visto em Ez 4) e tipos (como em Nm 13-14). Segundo, a presença de simbolização em miniatura requer que a entidade principal ou entidades principais envolvidas representem poderes corporativos maiores (como o "chifre pequeno" em Dn 7 e a "besta" de dez chifres em Ap 13). Terceiro, alusões tangenciais a símbolos em miniatura não substituem a falta de características em miniatura da entidade ou entidades principais (como no caso do "dragão" em Ap 20). Quarto, um período de tempo profético é de natureza simbólica e deve ser interpretado de uma perspectiva de dia-ano todas as vezes que aparece envolvido por símbolos em miniatura (como os 1.260 "dias" e os 42 "meses" em Ap 13:1-8) ou em passagens subseqüentes que expliquem esses símbolos (como as 2.300 "tardes e manhãs" em Dn 8:14 e as 70 "semanas" em Dn 9:24-27). Quinto, um período de tempo profético previamente definido como sendo de natureza simbólica não perde essa natureza quando mencionado em contextos nos quais a simbolização em miniatura não seja tão clara (como em "um tempo, dois tempos e metade de um tempo" de Dn 7:25 que reaparece em 12:7 e em Ap 12:14).

A relevância do princípio dia-ano de interpretação profética não depende apenas do conceito de simbolização em miniatura. Ao invés disso, abalizados estudos eruditos das Escrituras têm demonstrado a necessidade interna (exegética) e externa (histórica) de uma interpretação dia-ano de alguns períodos apocalípticos de tempo.[49] Mas estou particularmente convencido de que o conceito de simbolização em miniatura pode fortalecer a consistência interna desse princípio de interpretação profética. Além disso, também provê respostas convincentes a questões cruciais relacionadas ao critério a ser utilizado na definição de quando ou não o princípio dia-ano deveria ser usado.

O presente artigo proveu apenas uma limitada visão geral de como o conceito da simbolização em miniatura pode ser aplicado consistentemente aos principais períodos de tempo simbólico de Daniel e Apocalipse. Os conceitos preliminares aqui apresentados devem ser aperfeiçoados e aprofundados em futuras investigações desse tema relevante para uma compreensão historicista das profecias bíblicas.

Referências

[1] Todas as referências bíblicas sem indicação de uma versão específica foram extraídas da tradução de João Ferreira de Almeida – Versão Revista e Atualizada, 2.ª edição.

[2] A mais exaustiva abordagem do desenvolvimento histórico do historicismo é encontrado em LeRoy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 4 vols. (Washington, DC: Review and Herald, 1946-1954). Elucidativas exposições acadêmicas do princípio historicista "dia-ano" podem ser encontradas em William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, Daniel and Revelation Committee Series, vol. 1 (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-d •Day Adventists, 1982), 1:56-93; idem, *Daniel 7-12: Prophecies of the End Time* (Boise, ID: Pacific Press, 1996), 40-45, 55-60, 214-223.

[3] M[oses] Stuart, *Hints on the Interpretation of Prophecy* (Andover, MA: Allan, Morrill and Wardwell, 1842), 81-82.

[4] Uriah Smith, *Thoughts, Critical and Practical, on the Books of Daniel and the Revelation* (Battle Creek, MI: Review and Herald, 1885), 144, ver também p. 202, n.

[5] Shea, *Selected Studies*, 59-61.

[6] W[illia]m Miller declara: "A regra bíblica para calcular um dia por um ano é encontrada em Números 14:34, e Ezequiel 4:7, bem como no cumprimento das setenta semanas de Daniel" (*Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the Year A.D. 1843, and the Personal Reign of 1000 Years* [Brandon, VT: Vermont Telegraph Office, 1833], 11).

[7] William H. Shea declara: Em Daniel 4, "um 'tempo' refere-se a um ano. Sete 'tempos' passariam sobre Nabucodonozor até que ele recuperasse a sanidade (4:16, 23, 25, 32). O 'tempo, tempos e metade de um tempo' de Daniel 7:25 equivalem, então, a três anos e meio proféticos. Cada ano é composto de 360 dias, correspondendo a um total de 360 dias, perfazendo um total de 1.260 dias. O princípio de um dia por um ano nos dá 1.260 anos literais (ver Ez 4:7; Nm 14:34)" (*Daniel 1-7: Prophecy as History*, 176).

[8] Com relação à interpretação dos "mil anos" de Apocalipse 20:1-10, o *Seventh-day Adventist Bible Commentary* comenta apenas: "Alguns comentaristas consideram esse período ['mil anos'] como um tempo profético, ou seja, 360.000 anos literais, baseando sua interpretação no fato de esses versos serem simbólicos, e de que desse modo o período de tempo deve ser interpretado simbolicamente. Outros afirmam que a profecia contém uma mistura de elementos literais, e desse modo não é necessário entender a expressão como simbólica. Esse comentário assume a posição de que os mil anos são literais" (ed. rev. [Washington, DC: Review and Herald, 1980], 7:880).

[9] Frederic Thruston, *England Safe and Triumpha or, Researches into the Apocalyptic Little Book, a Prophecies, Connected and Synchronical* (Londr Coventry, 1812), 1:145 (ênfase no original).

[10] George Bush, "Prophetic Designations Time", *The Hierophant; or Monthly Expositor Sacred Symbols and Prophecy* 11 (abril de 184 241-253.

[11] Ibid., 244-245 (ênfase no original).

[12] Ibid., 246 (ênfase no original).

[13] George Bush, "Prophetic Designations Time," *The Advent Herald, and Signs of the Tin Reporter*, 6 de março de 1844, 33-35. Um peque excerto desse artigo apareceu também em P. Ger Damsteegt, *Foundations of the Seventh-day Adven Message and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdma 1977), 72, n. 114.

[14] T. R. Birks, *First Elements of Sacred Prophe Including an Examination of Several Rec Expositions, and of the Year-day Theory* (Londr William Edward Painter, 1843), 308-419.

[15] Ibid., 311, 375, 416.

[16] Ibid., 375 (ênfase no original). Birks (ibi 338) também menciona que George S. Faber, em u obra intitulada "Provincial Letters," fala sobre uso simbólico da MINIATURA em simbolizaç hieroglíficas" em sua sucinta mas elucidativa def da teoria do dia-ano. Infelizmente, não pude loc zar qualquer cópia remanescente dessa obra.

[17] Ibid., 339.

[18] E. B. Elliott, *Horæ Apocalypticæ; ou Commentary on the Apocalypse, Critical a Historical*, 3.ª ed. (Londres: Seeley, Burnside, a Seeley, 1847), 3:224 (ênfase no original).

[19] Ibid., 227, n. 4 (ênfase no original).

[20] Ibid., 224, n. 1.

[21] Ibid. (ênfase no original).

[22] Birks, 338-339.

[23] Bush, *Hierophant*, 246 (ênfase no original

[24] Cf. Birks, 319-324.

[25] Ver Froom, *The Prophetic Faith of O Fathers*, vols. 1-4, passim (referências no "Index" cada volume).

[26] O original hebraico de Daniel 8:14 mencio em realidade, 2.300 "tardes e manhãs." Para um tudo adicional dessa expressão, ver S. J. Schwant "'*Ereb Boqer* of Dan 8:14 Re-examined," *AUSS* (1978): 375-385.

[27] Ver Froom, *The Prophetic Faith of O Fathers*, vols. 1-4, passim (referências no "Index" cada volume); Samuel Nuñez, *The Vision of Dan 8: Interpretations from 1700 to [1900]*, Andre University Seminary Doctoral Dissertation Seri vol. 14 (Berrien Springs, MI: Andrews Univers Press, 1987); Alberto R. Timm, *The Sanctuary a the Three Angels' Messages: Integrating Factors the Development of Seventh-day Adventist Doctrin* Adventist Theological Society Dissertation Seri

vol. 5 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 1995), 19-36, 64-79, 151-174.

[28] Para um estudo mais detalhado sobre o significado e a interpretação das "setenta semanas" de Daniel 9:24-27, ver Gerhard F. Hasel, "The Seventy Weeks of Daniel 9:24-27," suplemento da *Ministry*, maio de 1976; William H. Shea, "The Relationship between the Prophecies of Daniel 8 and Daniel 9," em *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical, and Theological Studies*, ed. Arnold V. Wallenkampf e W. Richard Lesher (Washington, DC: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-Day Adventists, 1981), 228-250; Jacques B. Doukhan, "The Seventy Weeks of Daniel 9: Exegetical Study," em ibid., 251-276; William H. Shea, "The Prophecy of Daniel 9:24-27," em *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, Daniel and Revelation Committee Series, vol. 3, ed. Frank B. Holbrook (Washington, DC: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-Day Adventists, 1986), 105-108; Clifford Goldstein, *1844 Made Simple* (Boise, ID: Pacific Press, 1988), 43-55; Jacques B. Doukhan, *Daniel: The Vision of the End*, ed. rev. (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1989), 31-44, 172, n. 65; Brempong Owusu-Antwi, *The Chronology of Dan 9:24-27*, Adventist Theological Society Dissertation Series, vol. 2 (Berrien Springs, MI: Adventist Theological Society, 1995); Jacques B. Doukhan, *Secrets of Daniel: Wisdom and Dreams of a Jewish Prince in Exile* (Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000), 135-156; Juarez R. de Oliveira, *Chronological Studies Related to Daniel 8:14 and 9:24-27* (Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2004).

[29] Ver n. 6, acima.

[30] Shea, *Daniel 7-12*, 217-218. Ver também idem, "Time Prophecies of Daniel 12 and Revelation 12-13", em *Symposium on Revelation: Introductory and Exegetical Studies – Book 1*, Daniel and Revelation Committee Series, vol. 6, ed. Frank B. Holbrook (Silver Springs, MD: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists, 1992), 327-360; Doukan, *Secrets of Daniel*, 186-189.

[31] Ver, por exemplo, Elliott, 227-228, n. 4. Essa interpretação é mantida ainda hoje pelas Testemunhas de Jeová.

[32] Cf. *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 4:790: "A maior parte dos intérpretes antigos e modernos explica o aramaico *'iddan*, 'tempo', nesse texto (também nos vv. 23, 25, 32; caps. 7:25; 12:7 [esse último texto não é em aramaico e sim em hebraico]) significando 'ano'. O texto da LXX traz 'sete anos'. Entre os expositores mais antigos a apoiarem essa visão estão Josefo (*Antiguidades* x. 10.6), Jerônimo, Rashi, Ibn Ezra, e Jephet. Expositores mais modernos também concordam com essa posição."

[33] Cf. Birks, 321-324.

[34] Uma descrição esclarecedora de Esmirna é provida em Faith Cimok, *A Guide to the Seven Churches* (Istanbul, Turquia: A Turizm Yayinlari, 1998), 54-61. Ver também W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse* (Grand Rapids, MI: Baker, 1963), 251-280.

[35] *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7:746.

[36] Ver ibid., 747-748.

[37] J[osiah] Litch, *The Probability of the Second Coming of Christ about A.D. 1843* (Boston: David H. Ela, 1838), 153-157. Cf. Damsteegt, 26-29.

[38] Alguns autores parecem favorecer mais a noção de que a expressão "a hora, o dia, o mês e o ano" devem ser compreendida como um momento específico no tempo, ao invés de um período de tempo. Ver, por exemplo, R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1985), 1:252; J. Massyngberde Ford, *Revelation*, AB 38 (New York: Doubleday, 1975), 153-154; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 508. Porém, os historicistas tendem a ver essa expressão como aludindo a um período de tempo real.

[39] Litch, 157-158. Cf. Damsteegt, 26-29.

[40] Cf. David E. Aune, que afirma: "O período de quarenta e dois meses (também mencionado em Apocalipse 13:5, que é o período durante o qual a besta exerceria autoridade...) é um número apocalíptico simbólico para um período de tempo divinamente restrito (freqüentemente um período limitado de tribulação escatológica), derivada em última instância de Daniel 7:25; 12:7. Quarenta e dois meses é o equivalente a três anos e meio, um período de tempo que o autor expressa de forma diferente em outra passagem como 1.260 dias (11:3; 12:6) e como 'um tempo, tempos e metade de um tempo' (12:14). Ele usa o número três e meio para o número de dias entre a morte e ascensão das duas testemunhas (11:9, 11)" (*Revelation 6-16*, WBC 52B [Nashville, TN: Thomas Nelson, 1998], 609). Para exposições mileritas e adventistas do sétimo dia sobre o inter-relacionamento das profecias de tempo, ver, por exemplo, William Miller, *Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843: Exhibited in a Course of Lectures* (Boston: Joshua V. Himes, 1842), 78, 96, 112, 215-216; Josiah Litch, *Prophetic Expositions; or A Connected View of the Testimony of the Prophets Concerning the Kingdom of God and the Time of Its Establishment* (Boston: Joshua V. Himes, 1842), 1:92-93; *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 4:833-834; C. Mervyn Maxwell, *God Cares: The Message of Revelation* (Boise, ID: Pacific Press, 1985), 2:326; Shea, "Time Prophecies of Daniel 12 and Revelation 12-13", 327-360.

[41] Uma lista parcial de diferentes indivíduos que foram considerados como sendo as "duas testemunhas" é provida em Massyngberde Ford, 177-178.

[42] Ver, por exemplo, *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7:801; Kenneth A. Strand, "The Two Witnesses of Rev 11:3-12", *AUSS* 19 (1981): 127-135; Beale, 572-579; Ekkehardt Müller, "The Two Witnesses of Revelation 11", *Journal of the Adventist Theological Society* 13/2 (outono de 2002): 30-45.

[43] Strand, 127-135; Muller, 30-45. Cf. Ellen G. White, que afirma: "Relativamente às duas testemunhas, declara mais o profeta: 'Estas são as duas oliveiras, e os dois castiçais que estão diante do Deus de toda a Terra.' 'Tua palavra', diz o salmista, 'é lâmpada para meus pés, e luz para o meu caminho.' As duas testemunhas representam as Escrituras do Velho e do Novo Testamentos. Ambos são importantes testemunhas quanto à origem e perpetuidade da lei de Deus. Ambos são também testemunhas do plano da salvação. Os tipos, sacrifícios e profecias do Velho Testamento apontam para um Salvador por vir. Os evangelhos e as epístolas do Novo Testamento falam acerca de um Salvador que veio exatamente da maneira predita pelos tipos e profecias" (*O Grande Conflito* e *Entre Cristo e Satanás* [Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001], 267.

[44] *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, 7:803.

[45] Ibid., 807.

[46] O significado desse "livro" selado é discutid em Ranko Stefanovic, *The Background an Meaning of the Sealed Book of Revelation* Andrews University Seminary Dissertation Serie vol. 22 (Berrien Springs, MI: Andrews Universi Press, 1996); idem, *Revelation of Jesus Chris Commentary on the Book of Revelation* (Berri Springs, MI: Andrews University Press, 200 195-212.

[47] Ver, por exemplo, Joseph Bates, *Secon Advent Way Marks and High Heaps, or a Connecte View, of the Fulfillment of Prophecy, by God's Pec liar People, from the Year 1840 to 1847* (Ne Bedford, MA: Benjamin Lindsey, 1847), 43; E[lo Everts, "The Seventh Seal", *Advent Review an Sabbath Herald*, 15 de janeiro de 1857, 85; Uri Smith, *Thoughts, Critical and Practical on the Bo of Revelation* (Battle Creek, MI: Steam Press of t Seventh-day Adventist Publishing Associatio 1865), 139; *Seventh-day Adventist Bib Commentary*, 7:787. Cf. Ellen G. White, *A Sketch the Christian Experience and Views* (Sarato Springs, NY: James White, 1851), 11-12.

[48] Ver *Seventh-day Adventist Bible Commenta* 7:798, 971.

[49] Ver Shea, *Selected Studies*, 25-93.

A CONDIÇÃO HUMANA DE JESUS NOS ESCRITOS DE ELLEN G. WHITE

JOSÉ CARLOS RAMOS, D.MIN.

Professor de Daniel e Apocalipse, no Unasp, Campus Engenheiro Coelho, São Paulo, Brasil

RESUMO: Este artigo analisa dois grupos de textos distintos de Ellen G. White que tratam da condição humana de Cristo, em aparente paradoxo, destacando ao mesmo tempo a visão pré-lapsaraina e pós-lapsariana. Por meio de análise contextual e lingüística, mostra que, em vez de contradição, os textos se harmonizam, fazendo emergir um conceito cristológico equilibrado, condizente, antes de tudo, com as Escrituras.

ABSTRACT: This article comprises an analysis of two distinct sets of texts dealing with the human nature of Christ in the writings of Ellen G. White. These particular texts seem to be in contradiction because apparently they defend both prelapsarian and postlapsarian positions. The author, by means of contextual and linguistic investigation, concludes that far from being contradictory the texts under consideration are in fact complementary, and bring up a balanced Christological view, in harmony with Scriptures.

INTRODUÇÃO

Cristologia, o estudo da pessoa de Cristo, é o tema básico, predominante, da Bíblia. "Examinais as Escrituras", disse Ele, "porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de Mim" (Jo 5:39).[1]

Como Igreja, os Adventistas do Sétimo Dia mantêm uma posição cristológica fundamentalista e histórica. Admitem, como estabelece a declaração de fé do Concílio de Calcedônia realizado em 451 d.C., que Jesus Cristo é "verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, da mesma essência do Pai de acordo com a divindade, e da mesma essência nossa de acordo com a humanidade". Ele é um único ser na posse de duas naturezas distintas: a divina, pela qual é igual a Deus, e a humana, pela qual é igual a nós.

É crido igualmente que, ao encarnar e viver a vida humana, o Filho de Deus assumiu, justo como nós, uma humanidade sensível às tentações de Satanás, mas, bem ao contrário de nós, sem jamais ter pecado (1Pe 2:22). Todavia, que tipo de natureza humana foi assumida por Ele? *Pré-lapsariana*, isto é, idêntica a de Adão antes da queda, ou *pós-lapsariana*, isto é, idêntica à nossa?

Ambas as hipóteses parecem contar com apoio bíblico. Hebreus 7:26, por exemplo, refere-se a Cristo como "santo, inculpável, sem mácula, separado dos pecadores, e feito mais alto do que os céus". Estas palavras descrevem adequadamente uma condição pré-lapsariana de humanidade. Por outro lado, a mesma epístola, em 2:14 e 17, afirma que Ele Se tornou semelhante aos demais homens, na "participação comum de carne e sangue", o que sugere uma condição pós-lapsariana.[2]

Igualmente o Espírito de Profecia[3] parece favorecer a uma e outra hipótese. Determinadas referências contêm um claro sentido pré-lapsariano, enquanto outras parecem indicar o contrário. As citações se harmonizam e fazem emergir um conceito cristológico equilibrado, condizente, antes de tudo, com as Escrituras. Demonstrá-lo é o propósito deste artigo.

'SEM PECADO'

As seguintes citações têm sabor pré-lapsariano. Grifos foram supridos:

Cristo veio à Terra, tomando sobre Si a humanidade e constituindo-Se representante do homem, para mostrar no conflito com Satanás, que o homem, *tal como Deus o criou*, unido ao Pai e ao Filho, poderia obedecer a todo reclamo divino.[4]

Cristo é chamado o segundo Adão. Em pureza e santidade, unido com Deus e amado por Deus, *Ele começou onde o primeiro Adão começou*. Ele cruzou o chão onde Adão caiu, e redimiu o fracasso de Adão.[5]

Ele venceu Satanás na *mesma natureza* sobre a qual no Éden Satanás obteve a vitória.[6]

Ele devia tomar Sua posição como cabeça de humanidade ao tomar a natureza, mas *não a pecaminosidade* do homem.[7]

Sede cuidadosos, excessivamente cuidadosos quanto a como vos ocupais com a natureza humana de Cristo. Não o coloqueis diante do povo como um homem com as *propensões do pecado*. Ele é o segundo Adão. O primeiro Adão foi criado puro, impecável, sem uma mancha de pecado sobre si; ele era a imagem de Deus. [...] Jesus. [...] poderia ter caído, mas *nem por um momento existiu nEle uma propensão má*. [...] Nunca, de forma alguma, deixe a mais leve impressão sobre as mentes humanas que *uma mancha de corrupção*, ou *inclinação para a corrupção* apegou-se a Cristo, ou que Ele de alguma forma cedeu à corrupção. [...] Que cada ser humano seja advertido *contra a idéia de tornar Cristo totalmente humano tal como um de nós*; isto não pode ser.[8]

Destas citações infere-se que Cristo é o segundo Adão e, como tal, era diferente de nós, não possuindo a mácula do pecado, natural a nós desde que somos gerados.[9] Ele era isento das tendências carnais e pecaminosas que marcam a nossa vida. Para Ellen G. White, expressões como "pecaminosidade do homem", "propensões para corrupção", "mancha de corrupção", "propensão má" e "propensões do pecado" são, nesse contexto, mais ou menos equivalentes. Nenhuma destas coisas se fez presente em Jesus.

Forma e natureza do homem caído

Outras citações parecem implicar a n
alidade pós-lapsariana. Aqui quatro dela
novamente foram grifadas algumas pal
vras por motivo de ênfase:

A natureza de Deus, cuja lei tinha sid
transgredida, e a *natureza de Adão, transgressor*, reuniram-se em Jesus – Filho de Deus e o Filho do homem.[10]

Cristo, que não conhecia o mínimo ve
tígio de pecado ou contaminação, tom
nossa natureza em seu estado deteri rado.[11]

Ele tomou sobre Sua natureza impec
vel, *nossa natureza pecaminosa*.[12]

Estava no plano de Deus que Cristo t
masse sobre Si a *forma e natureza homem caído*.[13]

Estas citações deixam claro que Cris
assumiu uma natureza humana desfigur
da pelo pecado, portanto idêntica à nos
Como harmonizar os dois grupos de ci
ções?

Bem, Cristo não pode ter tido duas n
turezas humanas, uma imaculada e ou
corrompida. Se for isto que Ellen G. Wh
está afirmando, então ela se contradiz. M
seguramente não é este o caso. A quest
é se entendemos corretamente o que es
sendo declarado.

Conceitos que se complementam

Na verdade, os conceitos pré e pó
lapsarianos, no contexto da Bíblia e do E
pírito de Profecia, não se contradizem n
se excluem; eles se complementam. Ca
contrário, não possuiriam, ambos, o aval
inspiração.

Tomemos como exemplo a penúlti
declaração acima. A escritora não po
estar afirmando que Jesus tomou nos
natureza pecaminosa sobre Sua natur
impecável, no sentido de que Ele passo
ter duas naturezas humanas, uma que
era Sua e outra que tomou de nós. Aliás
sentido do verbo inglês *to take* (toma
seguido da preposição *upon* (sobre), co
aparece no original, é, segundo um dos m

credenciados dicionários deste idioma, "aceitar a responsabilidade por; aceitar como responsabilidade ou dever"[14].

A idéia é que Cristo Se submeteu à situação do homem no pecado, para conhecer, por experiência, as lutas de um pecador, e por esse meio habilitar-Se a lhe prestar uma ajuda eficaz. Na seqüência, a citação favorece tal pensamento: "Ele tomou sobre Sua natureza sem pecado a nossa pecaminosa natureza, *para saber como socorrer os que são tentados.*"[15]

O mesmo ocorre quanto à quarta citação:

Ao tomar a natureza humana, Cristo habilitou-Se a entender a natureza das provações humanas, e todas as tentações que assediam o homem. Os anjos, que não estavam familiarizados com o pecado, não poderiam simpatizar-se com o homem em suas provações peculiares. [...] Estava no plano de Deus que Cristo tomasse sobre Si a forma e natureza do homem caído, para que pudesse Se aperfeiçoar através do sofrimento [o que não poderia acontecer com Adão antes da queda], e Ele mesmo suportasse a força das ardentes tentações de Satanás, *a fim de que pudesse entender como socorrer aqueles que seriam tentados.*[16]

Cristo assim participou das conseqüências do pecado (às quais todos estamos sujeitos), inclusive das debilidades por ele causadas, mas não do próprio pecado. A razão para tal: Ele deveria sentir e suportar "a força das ardentes tentações de Satanás". Observemos que a "força" aqui é "das ardentes tentações *de Satanás*", não de uma natureza humana pecaminosa, corrompida. O escritor sagrado alude a esse fato e seu propósito, da seguinte forma: "Pois naquilo que Ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados" (Hb 2:18). Então, num texto paralelo, acrescenta que, para tanto, não precisou Cristo participar do pecado. "Porque não temos sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, antes foi Ele tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado" (4:15).

A fórmula "sem pecado" é chave para a compreensão do que está sendo afirmado. Não nos é dito apenas que Jesus não pecou, mas que Ele foi, como nós, tentado em tudo, todavia "sem pecado", isto é, sem jamais ter participação no pecado. Certamente Jesus nunca praticou o pecado, mas o que Lhe toca por realidade é mais que isso. O original grego reza coris áamartias, à parte do pecado; Ele jamais foi, em essência, um pecador.[17] Ou como diz Paulo: Ele "não conheceu o pecado" (2Co 3:21). Isso é mais que *não pecar, não praticar o pecado*; aponta para uma natureza humana moralmente imaculada.[18]

Questão da terminologia

A terminologia empregada por um escritor na exposição de um assunto é fundamental para a compreensão daquilo que está sendo comunicado. Isso tem a ver não apenas com o significado das palavras, mas também com as circunstâncias que contribuíram para o emprego delas.

É sabido que faltam a um escritor, em determinadas situações, termos que expressem com mais precisão e objetividade o que ele tem em mente. Recursos literários às vezes se mostram ineficazes na abordagem de assuntos transcendentais. Certamente escritores bíblicos depararam este problema e com Ellen G. White não foi diferente. Este simples fato serve de alerta quanto à necessidade de cuidado na difícil tarefa da interpretação. Quando, por exemplo, a Bíblia afirma que Deus "Se arrependeu," o sentido estritamente literal do termo pode conspirar contra o que está sendo, de fato, enunciado. Seja qual for esse sentido, ele não pode contrariar outras informações sobre Deus que a mesma Bíblia fornece, como quando, por exemplo, ela fala da imutabilidade divina. Nesse caso, temos de convir que *o que Deus é* normatiza o sentido do termo a Ele aplicado; não o contrário.

No caso da natureza humana de Jesus, a exemplo de qualquer outro tema, cumpre saber por que Ellen G. White fez tais e tais declarações, por que utilizou determinada terminologia, enfim, o que realmente estava querendo comunicar. Um recurso seria

observar o sentido que a escritora deu àqueles termos em ocasiões quando assuntos menos complexos foram abordados. Isto, todavia, nem sempre é o caso, porque podem estar os referidos termos sendo agora empregados em declarações não plenamente elaboradas. Exemplos disto são chamadas *citações livres* que Ellen G. White fez de suas fontes de pesquisa.

Ellen G. White e fontes de referência

A propósito, a revista *The Ministry* publicou, faz algum tempo, um curto, mas excelente artigo de Tim Poirier, diretor associado do White Estate, que toca exatamente este ponto. Devemos compreender que a Sra. White não se acomodou com as visões que Deus lhe deu. Ela foi uma incansável pesquisadora, examinando autores cujos escritos poderiam não somente ajudá-la a entender certos assuntos, mas igualmente suprir-lhe aquelas expressões através das quais poderia melhor expressar o que lhe fora revelado.

Segundo o articulista, um número de afirmações de Ellen G. White sobre a natureza humana de Jesus parece refletir o pensamento do pregador anglicano Henry Melvill (1798-1871), cujos sermões foram publicados em vários volumes. Para este autor, a queda do homem acarretou duas conseqüências primárias: (1) *debilidades inocentes*, coisas como fome, dor, fraqueza, sofrimento e morte; e (2) *propensões pecaminosas*, isto é, inclinações ou tendências para o pecado. Cristo assumiu as primeiras sem assumir as segundas. Ainda, de acordo com o articulista, termos como *propensão*, *tendência*, *predisposição*, foram entendidos e empregados por ela numa perspectiva idêntica a de outro autor, Octavius Winslow, o qual seguiu a mesma linha de argumentação.[19]

Este fato confirma a conclusão anteriormente estabelecida. Para a escritora em apreço, a imacularidade e impecabilidade de Cristo não significam incolumidade às conseqüências do pecado. Portanto, dois importantes aspectos da natureza humana de Jesus são abordados por ela, ambos imprescindíveis à nossa salvação. Por um lado, Cristo é referido como o segundo Adão, Homem representativo da nova humanidade, o pai da raça redimida, Aquele que significa a segunda chance para o pecador, Filho de Deus. Por outro, Ele é filho de Maria, Aquele que não somente Se identifica com nossa dores, conflitos e misérias tornando-Se desta forma o nosso grande Ajudador, mas antes de tudo Aquele que Se colocou em nosso lugar para arrostar a pena que nos estava reservada, e tornar Se nosso Substituto e Redentor. "Vindo porém, a plenitude do tempo, Deus enviou Seu Filho, nascido sob *a lei*, para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção de filhos" (Gl 4:4, 5, itálicos supridos).

O quadro, pois, se completa, e Jesus é colocado em Seu devido pedestal. Ele é tudo o que o homem carece, o Alfa e o Ômega, o Autor e Consumador da redenção, o grande Ideal e recurso para que este seja alcançado. Temos então os dois lados de uma única moeda que se chama a natureza humana de Cristo.

Impecabilidade e debilidade: conceitos em harmonia

Um terceiro grupo de citações esclarece definitivamente o assunto. Novamente expressões enfáticas são grifadas.

Jesus aceitou a humanidade quando a raça havia sido *enfraquecida* por quatro mil anos de pecado.[20]

No mesmo parágrafo ela afirma que Cristo subordinou-Se à lei da hereditariedade. O conceito chave desta citação é *humanidade enfraquecida*.

Separada da presença de Deus, a família humana, a cada geração sucessiva, estivera se afastando mais e mais, da pureza, sabedoria e conhecimentos originais, que Adão possuía no Éden. *Cristo suportou os pecados e fraquezas da raça humana tais como existiam quando Ele veio à Terra para ajudar o homem. Em favor da raça, tendo sobre Si as fraquezas do homem caído*, devia Ele resistir as tentações de Satanás em todos os pontos em que o homem seria tentado.[21]

Aqui é afirmado que Jesus não veio no vigor de Adão antes da queda. Ele assumiu uma natureza humana enfraquecida física, mental e espiritualmente pelo pecado, e venceu o inimigo nesta condição.

É um irmão *em nossas fraquezas*, mas *não em possuir idênticas paixões*. Sendo *sem pecado*, Sua natureza recuava do mal.[22]

Com estas palavras, são apresentados os dois lados da moeda. "Em nossas fraquezas" implica condição pós-lapsariana, enquanto "não em possuir idênticas paixões" e "sem pecado" implicam condição pré-lapsariana. Cristo arcou com uma humanidade enfraquecida pelo pecado, mas *moralmente* era imaculado. O texto de João 14:30 afirma que o Diabo não encontrava, em Jesus, eco para as suas tentações. Mais algumas citações realçam o devido equilíbrio entre os dois aspectos:

Ele era *incontaminado pela corrupção*, um *estranho ao pecado* [condição pré-lapsariana]; contudo orava, e freqüentemente com grande clamor e lágrimas. Orava por Seus discípulos e *por Si mesmo, identificando-Se assim com nossas falhas* que são tão *comuns à humanidade* [condição pós-lapsariana]. Era um poderoso intercessor, *não possuindo as paixões de nossa natureza humana caída* [condição pré-lapsariana], mas rodeado das *mesmas fraquezas, tentado em tudo como nós* [condição pós-lapsariana]. Jesus suportou a agonia que requeria ajuda e apoio de Seu Pai [condição pós-lapsariana].[23]

Ao tomar sobre Si mesmo a *natureza do homem em Sua condição caída* [condição pós-lapsariana], Cristo não teve a mínima participação em seu pecado [condição pré-lapsariana]. Não deveríamos ter nenhuma dúvida com respeito à *perfeita impecabilidade da natureza humana de Cristo* [condição pré-lapsariana].[24]

Vestido nas vestimentas da humanidade, o Filho de Deus desceu ao nível daqueles a quem Ele desejava salvar. Nele não havia *qualquer mancha ou pecaminosidade*; *Ele foi sempre puro e imaculado* [condição pré-lapsariana]; entretanto tomou sobre Si *nossa natureza pecaminosa* [condição pós-lapsariana].[25]

É evidente, nesta citação, que "tomar nossa natureza pecaminosa" não significa, para Ellen G. White, que Ele adquiriu pecaminosidade. Na citação anterior é feita alusão à perfeita impecabilidade da natureza humana de Jesus.

Ele nasceu *sem uma mancha de pecado* [condição pré-lapsariana], mas veio ao mundo em maneira *igual a da família humana* [condição pós-lapsariana].[26]

Conclusão

Na parte introdutória deste estudo levantei a pergunta: Que qualidade de natureza humana foi assumida por Jesus? Pré-lapsariana ou pós-lapsariana?

Segundo o que foi visto, a melhor resposta é: nem exclusivamente uma nem exclusivamente outra, mas uma natureza comportando ambos os aspectos. Ele era moralmente imaculado tal como Adão antes da queda. Fisicamente, porém, era semelhante a nós. A maneira como estas duas realidades coabitaram em Jesus, uma sem detrimento da outra, não pode, a exemplo do que ocorre com qualquer outra particularidade da encarnação, ser inteiramente apreendida.[27] Mas uma coisa é certa: este é mais um detalhe peculiar da singularidade de Jesus. Nenhum ser humano jamais foi, é, ou será exatamente como Ele. Todavia, foi Ele autenticamente humano como qualquer um de nós.

É óbvio que Ellen G. White afirma que Jesus Se subordinou às restrições impostas pelos efeitos do pecado na raça humana desde a queda, a partir da qual a natureza humana foi se tornando mais e mais debilitada. Tal natureza humana, assim afetada pelo pecado, foi assumida por Ele.

Mas ao mesmo tempo, Ele não herdou a mancha do pecado, a inclinação para o mal, que costumamos chamar de natureza carnal, pecaminosa, e que atinge a cada ser humano. Santidade plena e fragilidade de homem caído se fizeram presentes, simultaneamente, em Jesus Cristo. Esses dois

aspectos de uma única natureza foram nEle combinados numa forma singular, para capacitá-lO a ser o Redentor.

Fosse apenas imaculado e não participasse de nossa experiência como vítimas do pecado, e não poderia ser nosso Substituto. Participasse de nossas dores e não da imacularidade de Adão antes da queda, e não poderia ser o nosso Salvador; teria de padecer em função de Si mesmo. Isaías 5 alude a este fato quando O chama de Jus ao tempo em que afirma ter Ele levado s bre Si a iniqüidade de mundo! (v. 11).

Não houve uma só gota de nossa ama ga miséria que Ele não provasse, parte a guma de nossa maldição que não sofress a fim de que pudesse levar a Deus muit filhos e filhas.[28]

Referências

[1] Salvo se indicado diferentemente, as citações do texto bíblico são extraídas da versão de João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada no Brasil (Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1958).

[2] Cf. Rm 8:3: "Porquanto o que fora impossível à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o Seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa..."

[3] Esta fórmula faz referência aos escritos de Ellen G. White.

[4] *Mensagens Escolhidas* (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1966), I:253.

[5] "The Second Adam", *Youth's Instructor*, 2 de junho de 1898, 425.

[6] "After the Crucifixion", *ibidem*, 25 de abril de 1901, 130.

[7] "God's Purpose for Us", *Signs of the Times*, 29 de maio de 1901, 339.

[8] *Seventh-d•Day Adventist Bible Commentary* (de aqui em diante referido como *SDABC*) (Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1980), 5:1128, 1129.

[9] Ver Sl 51:5.

[10] *SDABC*, 7:926.

[11] *Mensagens Escolhidas* (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1966), 1:253.

[12] *Medicina e Salvação* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991), 181.

[13] *Spirit of Prophecy* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 1969), 2:39.

[14] "To take upon", *Webster's Dictionary of the English Language*, Encyclopedic Edition (Chicago: J. G. Ferguson Publishing Company, 1972), 2:1859.

[15] *Medicina e Salvação* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991), 181.

[16] *Spirit of Prophecy*, 2:39.

[17] Hb 7:26 registra a forma cognata verbal *khôrizô*, "ser colocado à parte", em relação também aos pecadores. O termo *chôris* significa *à parte de* seguido não da preposição *apó*, "de, desde", como vários te tos do Novo Testamento indicam (ver, entre outr Jo 15:5; Tg 2:18, 20, 26; Ef 2:12 e 1Co 11:11). N seguido pela preposição, *chôris* é geralmente tradu do como *sem* em nossas Bíblias.

[18] Isso, naturalmente, tem sua implicação no p cesso da tentação ao pecado. Como diz B. F. Atikinson, em referência a Hb 4:15, "Sua [de Jes natureza imaculada não continha nada q correspondesse à tentação, como ocorre conosco" (T *Theology of Prepositions* [London: 1944], 5, cit. em F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* – The N International Commentary on the New Testam [Grand Rapids: Eerdmans, 1964], 86). Cf. Jo 14: "Vem o príncipe deste mundo; e ele nada tem em Mi

[19] Recomenda-se a leitura de todo o artig intitulado "Sources Clarify Ellen Whit Christology", e que aparece em *The Ministry*, d zembro de 1989, 7-9.

[20] *O Desejado de Todas as Nações* (Santo And SP: Casa Publicadora Brasileira, s/d), 41.

[21] *Mensagens Escolhidas*, 1:267, 268.

[22] *Testemunhos Seletos* (Tatuí, SP: C Publicadora Brasileira, 1984), 1:220.

[23] *Testimonies for the Church* (Mountain Vi Pacific Press Publishing Association, 1946), 2:5 509.

[24] *SDABC*, 5:1131.

[25] "The Importance of Obedience", *Review Herald*, 15 de dezembro de 1896, 780.

[26] *Letter 97*, 1898. Cit. em *Seventh-d Adventists Answer Questions on Doctrine* (Washi ton, D.C.: Review and Herald Publishing Associati 1957), 657.

[27] Tocando precisamente este ponto, Ellen White diz: "É um mistério que permanece inexplic a mortais que Cristo seria tentado em todos os p tos como nós somos, e, entretanto, seria sem pe do" (*SDABC*, 5:1289, 1129).

[28] *Mensagens Escolhidas*, 1:253.

A CONTEXTUALIZAÇÃO DO EVANGELHO NA PERSPECTIVA DOS MINISTÉRIOS SOCIAIS: OPORTUNIDADES E RISCOS

WAGNER KUHN, PH.D.[1]

Professor de Missiologia no Unasp, Campus Engenheiro Coelho, São Paulo, Brasil

RESUMO: Este artigo faz uma ponderação sobre os riscos e oportunidades envolvidos no processo de contextualização do Evangelho a culturas diversas no contexto contemporâneo. Esses riscos envolvem desde a perda de identidade até a postura exclusivista que vêm a cultura ocidental como superior às demais. O exemplo de Jesus e do apóstolo Paulo é tomado como elucidativos para a pregação cristã e os ministérios sociais.

ABSTRACT: This article reflects on the risks and opportunities involved in the process of contextualization of the Gospel in today's diversity of cultures and human conditions. The risks range from the loss of identity to the exclusivist bent and superiority orientation of the western culture. The examples of Jesus and Paul are taken as models for the Christian preaching and social ministries.

INTRODUÇÃO

A tarefa de contextualizar o Evangelho através dos ministérios sociais envolve oportunidades e riscos. Oportunidades, porque muitas pessoas ouvem as verdades do Evangelho pela primeira vez numa situação de emergência (ou crise) e em programas de desenvolvimento, quando os que lhes prestam ajuda física, emocional, ou educacional também lhes transmitem as verdades espirituais de forma indireta, e lhes oferecem esperança. Riscos, porque quando contextualizamos o Evangelho sempre corremos o perigo de incluir, por mieo do nosso trabalho ou mensagem (falada, escrita, ou linguagem corporal), mais do que é necessário, ou seja, corremos o risco de recomendar nossa cultura como sendo melhor, nosso comportamento como ideal, nossa religião como superior, e nossa caridade como um meio de justificar a nossa ética moral e humanitária; e ao mesmo tempo corremos o risco de não incluir o que é necessário.

Neste aspecto, então, mesmo havendo riscos ou problemas no processo de contextualizar o Evangelho por meio dos ministérios sociais, as oportunidades são muitas e mais esforços devem ser colocados nesta tão nobre missão, pois mesmo se as pessoas não se decidam a favor da verdade, o Evangelho foi vivido e demonstrado, e a promessa de Deus é que um dia a semente vai produzir fruto.

CONTEXTUALIZAÇÃO DO EVANGELHO NA PERSPECTIVA MISSIONÁRIA

Por muitos anos, mas principalmente na era Colonial, os missionários protestantes entendiam que para os pagãos (ou não-cristãos) se tornarem cristãos eles tinham que também se tornar aculturados ao Ocidente, ou seja, aceitar a cultura ocidental. Com o passar do tempo, alguns estudiosos do assunto e missionários começaram a entender que as pessoas não só poderiam, mas deveriam manter suas culturas, valores e sistemas sociais ao se tornarem cristãs. Mais recentemente (na segunda metade do século 20), a contextualização crítica (e séria) começou a atuar de maneira benéfica, principalmente para corrigir o duplo abuso do cristianismo: que de um lado e por muito tempo havia rejeitado totalmente as culturas dos

povos não-cristãos, e por outro, aceitava uma fácil contextualização do Evangelho, com o risco do sincretismo religioso.

A contextualização crítica (séria) entende que o Evangelho está acima ou fora da cultura. Vem (ou é apresentado) como a mensagem da salvação não do Ocidente para o Oriente, ou do norte para o sul, mas de Deus para todos os povos, culturas, e nações. O Evangelho (como expresso na Palavra de Deus) julga a cultura e assim, aceita o que aí existe de bom, e também condena e rejeita o que existe de mal em cada cultura.[2]

A tradução da Bíblia é sem dúvida uma das melhores formas de se contextualizar o Evangelho em outras culturas. É uma maneira muito séria e digna de dizermos às pessoas que Deus está falando a elas na sua própria língua; é a maneira de comunicarmos a elas a mensagem do Evangelho de uma forma compreensível e na sua própria linguagem. Assim como Jesus continuou Deus ao tomar a forma humana, o mesmo acontece com as Escrituras, que continuam sendo revelação divina mesmo escritas em línguas diferentes.[3]

A verdadeira contextualização é muito mais que simplesmente comunicar o Evangelho. Significa que o Evangelho foi comunicado, entendido, vivido e produziu fruto; que Deus (Pai, Filho e Espírito Santo) está ativamente trabalhando no coração das pessoas, tornando-as novas criaturas; que a Palavra Eterna (o Evangelho) transformou suas vidas, suas sociedades e culturas.[4] Quer dizer, adaptar, encarnar e transferir a mensagem, por meio de palavras, exemplo e obras de Cristo, de forma a representá-lo como Ele é, o verbo de Deus, a Palavra de Deus revelada aos homens.

Contextualizar o Evangelho significa viver a vida de Cristo em nossa vida; receber a Palavra viva e escrita e transmiti-la aos outros de uma forma que eles possam entender. Mesmo os que não sabem ler ou escrever podem entender o Evangelho, se este lhes for transmitido de uma maneira correta, e mais ainda, se este for vivido de modo a representar o Evangelho de Deus e o Deus do Evangelho.

Definições e exemplos de contextualização

Para que se possa compreender melhor o conceito de contextualização, deve-se associá-lo a outras expressões. Estas expressões embora não consigam, em si, exprimir o significado mais abrangente de contextualização, em geral e no seu todo, nos ajudam a formar uma compreensão do mesmo. As expressões a que me refiro são 'encarnação', 'inculturação' (paralelo a aculturação), acomodação e indigenização.[5]

O termo contextualização significa fazer com que conceitos e idéias sejam relevantes em uma situação especifica.[6] Contextualização é a tradução do imutável conteúdo do Evangelho do reino em formas verbais compreensíveis às pessoas em suas culturas distintas e em suas situações de vida específicas;[7] e é também o conteúdo do Evangelho sendo praticado e vivido de forma real, de forma que este não seja culturalmente aprisionado na cultura de um determinado povo .

Com respeito ao texto bíblico, contextualização pode ser definida como um processo com três elementos distintos, revelação, interpretação e aplicação, por meio de que a continuidade de significado pode ser traçada.[8] Contextualização ainda pode ser definida como o processo pelo qual a mensagem da Palavra de Deus se relaciona ao contexto cultural para o qual ela é proclamada; isto significa que a palavra de Deus deve ser trazida ao povo onde ele vive, no terreno cultural no qual está enraizado, de tal maneira que possa se identificar com a Palavra, se sentir em casa com a Palavra, e se expressar com a Palavra em sua própria forma cultural.[9]

O processo de contextualização do Evangelho é empregado nos mais variados aspectos da missão da Igreja, como por exemplo: no processo de tradução da Bíblia (e toda a literatura cristã), na pregação do Evangelho de maneira compreensível ao ouvinte, na estrutura administrativa e na forma de governo eclesiástico, no discipulado, na liturgia e no culto, nos rituais e nas cerimônias (batismo, casamento,

santa ceia, lava-pés) na música e composição de hinos, na comunicação, na educação, na saúde e nos hospitais e clínicas, no cuidado do meio-ambiente e da Criação, nos programas de socorro e emergência, na lida com os oprimidos e miseráveis, ou seja, na caridade da Igreja e nos programas de desenvolvimento (nos ministérios sociais), etc.

Cristo é o exemplo máximo da contextualização do Evangelho eterno. Ele é o Filho encarnado de Deus. Viveu para deixar-nos o exemplo a ser seguido, e Sua Igreja é chamada a seguir Seus passos. "O mundo necessita atualmente daquilo que tem sido necessário já há mil e novecentos anos – a revelação de Cristo".[10] Como então revelaremos Cristo ao mundo? Quais as formas e os métodos a serem usados? O que significa contextualizar o Evangelho, e fazê-lo para a época, as pessoas, a cultura e o lugar em que elas vivem? Ellen G. White afirma o seguinte:

Unicamente os métodos de Cristo trarão verdadeiro êxito no aproximar-se do povo. O Salvador misturava-Se com os homens como uma pessoa que lhes desejava o bem. Manifestava simpatia por eles, ministrava-lhes às necessidades e granjeava-lhes a confiança. Ordenava então: "Segue-me."

É necessário pôr-se em íntimo contato com o povo mediante esforço pessoal. Se se empregasse menos tempo a pregar sermões, e mais fosse dedicado a serviço pessoal, maiores seriam os resultados que se veriam. Os pobres devem ser socorridos, cuidados os doentes, os aflitos e os que sofreram perdas confortados, instruídos os ignorantes e os inexperientes aconselhados. Cumpre-nos chorar com os que choram, e alegrar-nos com os que se alegram. Aliado ao poder de persuasão, ao poder da oração e ao poder do amor de Deus, esta obra não há de, não pode, ficar sem frutos.[11]

Podemos notar aqui uma clara definição de Ellen G. White da maneira como podemos ou devemos contextualizar o Evangelho, especialmente em se tratando dos ministérios sociais da Igreja. Mais ainda, cumpre-nos entender que a verdadeira contextualização do Evangelho não se detém somente no âmbito da palavra escrita ou falada, vai ao coração do Evangelho, envolve o viver e o praticar o Evangelho – "Cristo em nós, a esperança da glória".[12] Este é o conceito de Paulo ao se referir ao "mistério do Evangelho".

Outro exemplo de como contextualizar, no caso da mensagem adventista, encontra-se no seguinte pensamento de Ellen G. White:

Ao trabalhardes em campo novo, não penseis ser vosso dever declarar imediatamente ao povo: Somos adventistas do sétimo dia; cremos que o dia de repouso é o sábado; acreditamos que a alma é imortal. Isso haveria de levantar enorme barreira entre vós e aqueles a quem desejais alcançar. Falai-lhes, em se vos oferecendo oportunidade, de pontos de doutrinas sobre as quais estais em harmonia. Insisti sobre a necessidade da piedade prática. Tornai-lhes patente que sois cristãos, desejando paz e que amais sua alma. Vejam eles que sois conscienciosos. Assim lhes granjeareis a confiança; e haverá tempo suficiente para as doutrinas. Seja o coração conquistado, o solo preparado, e depois semeai a semente, apresentado em amor a verdade como é em Cristo.[13]

Notemos aqui que a verdade como ela é em Cristo deve ser apresentada depois que o solo está preparado. Deve-se contextualizar a verdade, não diminuindo-a ou aumentando-a, mas no tempo certo, apresentando-a de modo a não afastar as pessoas, mas sim a atraí-las ao Salvador Jesus Cristo. Quer dizer, devemos dar uma roupagem atual ao Evangelho, apresentando-o ao povo de uma forma a inspirar a confiança, não somente na verdade escrita, mas naquilo que temos vivido, do modo como praticamos o Evangelho em nossa própria vida.

Outro exemplo que gostaria de citar é de um árabe e cristão genuíno (não adventista) que vive no Oriente Médio. Encontrei-o pela primeira vez no final de Fevereiro de 2003 na cidade de Pathos, no Chipre, enquanto participava de uma Conferência de Missão Global ("Janela 10/40 – Construindo Pontes de Relacionamentos

com os Muçulmanos"). Seu nome é Mazhar Mallouhi. Estava ali também nesta conferência para compartilhar sua experiência com Cristo, como cristão, e com os árabes e muçulmanos.

Ele nasceu num lar muçulmano (árabe) na Síria, lar este que se orgulha por ser descendente do profeta Maomé, e que já produziu famosos escritores, ativistas e políticos comunistas, e também um discípulo de Cristo. Mazhar Mallouhi é escritor e já produziu mais de uma dúzia de livros; ele é também um missionário cristão para os muçulmanos do Oriente Médio, e ali vive para propagar o Evangelho e para declarar a paz de Cristo para o mundo muçulmano, para os árabes e também para os cristãos.

Em agosto de 2003, li um artigo a respeito de Mazhar Mallouhi escrito por Paul-Gordon Chandler,[14] onde Mazhar Mallouhi é descrito como o "legado cristão vivo de Gandhi no mundo muçulmano". A experiência de conversão de Mallouhi é bastante singular, e ao mesmo tempo extraordinária. Para ele o cristianismo era uma ferramenta opressiva dos colonialistas, uma religião ocidental que continuava suas Cruzadas medievais contra o povo árabe. Em sua visão anterior, "os cristãos chamam a Cristo de 'Príncipe da Paz', mas ao mesmo tempo apóiam a guerra. A parte mais linda do Evangelho, a cruz, é usada como uma arma nas mãos dos que participam das Cruzadas contra nós; e a cruz, o meio pelo qual Deus abraçou a humanidade, se transforma em uma espada".[15]

O que mais fez com que Mallouhi considerasse o cristianismo foi o exemplo e a vida de Mahatma Gandhi (1869-1948). Gandhi, apesar de nunca se tornar oficialmente cristão, considerava Cristo como o seu exemplo e freqüentemente dizia o seguinte aos cristãos e missionários na Índia: não fale sobre cristianismo, a rosa não tem que propagar o seu perfume, ela apenas o exala, e pessoas são atraídas a ela. Apenas viva o cristianismo e as pessoas virão para ver a fonte do seu poder. Assim é dito, aquilo que os missionários cristãos não conseguiram fazer em cinqüenta anos, Gandhi por meio de sua vida, de suas tribulações e aprisionamento conseguiu, precisamente ele conseguiu que os olhos da Índia se direcionassem para a cruz. O testemunho não intencional de Gandhi a respeito de Cristo para os hindus e muçulmanos da Índia acabou alcançando e tocando o coração de Mazhar Mallouhi. Ele viu os ensinamentos de Cristo demonstrados e vividos na vida de Gandhi.[16]

Assim como Gandhi encarnou e viveu em sua própria vida os princípios do Evangelho de Cristo, Mazhar Mallouhi, mediante o exemplo de Gandhi, foi atraído para Cristo, por força de Suas palavras que dizem: "Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados e Eu os aliviarei."

Como escritor, Mallouhi apresenta as Escrituras Sagradas de uma maneira que são culturalmente aceitáveis no Oriente Médio. Não muito tempo atrás em uma grande feira de livros árabes, num dos países do norte da África, um livro de Mallouhi (intitulado: *Uma Leitura Oriental do Evangelho de Lucas*) fez com que a Bíblia acabasse ganhando tremendo acesso e aceitação entre o povo muçulmano e se tornou o livro mais vendido da feira. Depois de ter lido o livro de Mallouhi, um professor muçulmano universitário comentou o seguinte: "Esta é a primeira vez que vemos que Cristo tem raízes no Oriente Médio, que Se identifica e Se relaciona com nossa própria cultura! Historicamente, tínhamos recebido o cristianismo por meio das idéias impostas pelo colonialismo ocidental. Agora queremos que todos os estudantes no nosso departamento de estudos Islâmicos leiam este livro."[17] E o livro de Mallouhi se tornou um livro texto obrigatório na universidade deste professor.

E assim Paul-Gordon Chandler conclui seu artigo a respeito de Mazhar Mallouhi: "Da mesma maneira como Mahatma Gandhi possibilitou que os indianos conseguissem visualizar Cristo caminhando nas suas ruas indianas, assim Mazhar Mallouhi está servindo, para trazer Cristo à sua cultura de origem, caminhando naturalmente pelas ruas do Oriente Médio. O seu sonho de conseguir um lar para a Palavra de Deus no coração do mundo muçulmano está ajudando milhares de muçulmanos a entender o Evangelho, possibilitando muitos a encon-

trar a verdade e a reconciliação duradoura no Príncipe da Paz do Oriente Médio."[18]

Aí está um outro verdadeiro exemplo de contextualização. Contextualização que toma como base o exemplo de Cristo e os princípios bíblicos. Mallouhi é uma pessoa, um homem, um missionário bem-aventurado e feliz porque seu ministério é o ministério da reconciliação de seu próximo com o Príncipe da Paz, com Cristo. Ele é um pacificador por excelência, mas o faz como cristão e comprometido com Cristo e Sua Palavra.

Neste momento surge uma pergunta: por que o cristianismo evangélico é visto tão negativamente pelas pessoas ao nosso redor? O que será que alunos universitários bastante secularizados pensam quando a palavra "evangélico" ou "crente" ou mesmo "cristão" é mencionada? O que estes mesmos estudantes pensam quando o nome "Jesus" é mencionado?

Outro exemplo nos vem do sociólogo, professor e autor de vinte e seis livros, Tony Campolo que nos dá um exemplo de como as palavras "Jesus" e "evangélico" evocam reações e sentimentos diferentes quando são pronunciadas. Na época em que Campolo passou pelo campus da Universidade de Harvard, os cristãos evangélicos eram tratados de uma maneira muito negativa. Ao tentar descobrir por que os evangélicos tinham tantas dificuldades em Harvard, ele acabou tendo a oportunidade de falar com Peter Gomes, famoso professor de ética e também capelão da universidade.

Na conversa entre Gomes e Campolo, ficou entendido que a maioria dos estudantes da Harvard associavam a palavra "evangélico" com neofascista, homofôbico (aversão ao homossexualismo), antifeminista, machista, porco capitalista, etc. E que a palavra "Jesus" evocava um sentimento ou reação totalmente diferente, como por exemplo: compassivo, perdoador, cheio de graça, compreensivo, etc. Então Gomes perguntou a Campolo: será que te incomoda o fato que a palavra (ou o nome) "Jesus" evoca uma reação totalmente oposta à palavra evangélico? Será que te incomoda o fato que estas duas palavras evocam reações totalmente opostas? Ao que Gomes respondeu: o que estou tentando falar a você é que neste campus Jesus tem uma reputação muito boa, mas os evangélicos não.[19]

Qual é a nossa reputação? Como será que representamos ou vivemos o cristianismo? Como será que contextualizamos o Evangelho em nossa própria vida, em nossa profissão, em nosso falar e em nosso andar? Será que o nome "cristão evangélico" ou mais especificamente "cristão adventista" tem uma reputação positiva ou negativa em meio à sociedade ou à comunidade em que vivemos?

Cristo declarou que quando fosse levantado da terra atrairia todos a Ele. Será que Cristo tem nos atraído, como atraiu Mahatma Gandhi, Mazhar Mollouhi, e mesmo os estudantes universitários da Harvard? Por isso, e por muito mais, é que o nome de Jesus tem poder, e como declara o apóstolo: "não há outro nome dado entre os homens pelo qual devamos ser salvos."

Jesus veio representar a Deus para o mundo caído. Ele veio personificar a divindade, viver o Evangelho, pois Ele mesmo é o Evangelho. Fez isso ao caminhar pelas estradas da Judéia, ao ajudar o necessitado, ao chamar pecadores ao arrependimento. E Ele mesmo continua a fazer este trabalho por meio de Seus fiéis seguidores quando estes também se dedicam a viver integralmente o Evangelho nos ministérios sociais em favor dos necessitados.

Os ministérios sociais na perspectiva bíblica missionária

A Bíblia contém muitas ordenanças e instruções divinas com respeito ao devido cuidado que devemos ter para com as viúvas, os órfãos, os estrangeiros e peregrinos, os pobres e necessitados, os doentes, os aleijados e todos os oprimidos do pecado. Estas instruções nos foram dadas por um Deus que se preocupa e nos ama. Algumas delas encontramos nas seguintes passagens no Antigo Testamento: Êx 22:21-25; 23:9-11; Lv 19:9-15; 25:25-28; Dt 10:17-19; 14:28-29; 15:7-11; 24:12-21; 26:12-13;

27:19; Jó 29:12-17; 31:13-23; Sl 68:5; 82:2-4; 112:4-9; 146:9; Pv 13:23; 14:31; 19:7; 22:22-23; 23:10-11; 29:7; 31:10; Is 1:17, 23; 10:1-2; 58:6-10; Jr 5:27-28; 7:5-7; 22:3; 49:11; Ez 18:7; 16:49; Dn 4:27; Os 14:3; Zc 7:9-10; e Ml 3:5.[20]

Os profetas bíblicos do Antigo Testamento tinham uma mensagem bem clara e dura no tocante as instruções de Deus com respeito à ajuda aos pobres e a seus direitos sociais e também ao trabalho beneficente em prol dos necessitados.

Jesus nos dá um exemplo simplesmente extraordinário ao nos contar a história do Bom Samaritano.[21] Neste exemplo, em que o Evangelho se contextualiza na pessoa do bom samaritano, Jesus veio trazer uma nova interpretação daquilo que Deus já havia ordenado na antiga aliança, mas que os israelitas/judeus do tempo de Jesus haviam esquecido. Ou seja, o Evangelho não faz acepção de pessoas. Assim nesta história Jesus nos dá o exemplo de como devemos prestar ajuda aos feridos, oprimidos, pobres e necessitados.

No Novo Testamento temos muitos exemplos de como esta ajuda deve fazer parte da vida do cristão bem como da Igreja, que é o corpo de Cristo. Seu tratamento bondoso e abnegado para com as mulheres nos ajuda a entender como devemos contextualizar o Evangelho; e um exemplo é o da Mulher Samaritana (Jo 4:1-26); e outro exemplo de como Jesus reinterpreta ou contextualiza a mensagem de Deus é o caso da mulher adúltera (Jo 8:1-11).[22]

O Evangelho de Cristo não é um Evangelho social como muitos afirmam, mas é um Evangelho que visa ao ser todo. É um Evangelho holístico/integral. Cristo manifestou Seu amor curando as pessoas e libertando-as das enfermidades, restaurando os cegos, surdos-mudos, leprosos, paralíticos e inválidos.[23]

O Evangelho de Jesus toca os pobres de uma maneira especial. É um Evangelho que se preocupa com as necessidades dos pobres, não somente aliviando suas necessidades, mas também ensinando princípios que ajudam os pobres a se tornarem participantes das bênçãos de Deus. Ellen G. White fornece um princípio muito básico com respeito à maneira como se deve ajudar os pobres e necessitados:

> Podemos dar aos pobres, e prejudicá-los, ensinando-os a depender dos outros. Tais dádivas animam o egoísmo e a inutilidade. Conduzem muitas vezes à ociosidade, ao desperdício, e à intemperança. Homem algum que seja capaz de ganhar sua subsistência tem o direito de depender dos outros. O provérbio: "O mundo me deve a manutenção" encerra a essência da mentira, da fraude e do roubo. O mundo não deve a subsistência a nenhum homem.[24]

Ao mesmo tempo que a autora nos alerta do risco de fazer os pobres dependentes de nossa ajuda, também nos dá um princípio fundamental e a definição da verdadeira caridade:

> A verdadeira caridade ajuda os homens a se ajudarem a si mesmos. Se alguém vem à nossa porta e pede alimento, não o devemos mandar embora com fome; sua pobreza pode ser o resultado de um infortúnio. Mas a verdadeira beneficência significa mais que simples dádivas. Importa num real interesse no bem-estar dos outros. Cumpre-nos buscar compreender as necessidades dos pobres e aflitos, e conceder-lhes o auxílio que mais benefício lhes proporcione. Dedicar pensamentos e tempo e esforço pessoal, custa muitíssimo mais que dar meramente dinheiro. Mas é a verdadeira caridade.[25]

Assim, ao ajudar os pobres devemos ser cuidadosos em não torná-los dependentes, mas tentarmos ajudá-los a ajudarem a si mesmos. O que afirma o apóstolo Paulo pode ser aplicado como princípio para os ministérios sociais e de ajuda: "Procureis viver quietos, e tratar dos vossos próprios negócios, e trabalhar com vossas próprias mãos, como já vo-lo temos mandado; para que andeis honestamente para com os que estão de fora, e não necessiteis de coisa alguma."[26]

Temos o exemplo de como Jesus contextualizou o Evangelho tanto no que tange a obra de ajudar às pessoas fisicamente quanto à salvação da alma. "O Salvador ministrava tanto à alma como ao corpo. O Evangelho por Ele pregado é uma

mensagem de vida espiritual e de restauração física. A libertação do pecado e a cura da doença estavam ligadas entre si."[27]

Assim, nossos esforços devem ser dirigidos no serviço da beneficência e ajuda aos necessitados. Devemos sempre procurar manter o equilíbrio entre a cura das doenças físicas e a libertação do pecado; pedindo constantemente a ajuda e poder do Espírito Santo para agir com sabedoria, tato e amor no desempenho de nossa responsabilidade e missão. Como Jesus, não devemos destruir, mas salvar. E nossas ações e palavras devem testificar do poder salvador do Evangelho.

Riscos e oportunidades da contextualização do Evangelho

A contextualização do Evangelho sempre é desafiadora trazendo consigo seus riscos e oportunidades. Se "o amor de Cristo nos constrange", devemos aceitar e seguir Seus passos mesmo se tivermos de trabalhar nos mais variados lugares e circunstâncias. Mesmo se tivermos de trabalhar entre os muçulmanos, os hindus, os budistas ou os povos tribais, ou nas densas selvas, ou nas remotas ilhas, ou nos centros urbanos seculares, ou nas favelas, nossa obra de proclamar o Evangelho por palavras e por ações deve continuar. Em muitos lugares somente aqueles que se dedicam a ajudar as pessoas nos ministérios sociais têm acesso ao coração das pessoas, possibilitando assim uma porta de entrada para o Evangelho.

Podemos discutir os riscos da contextualização em dois aspectos distintos:

1) Corremos o risco de tornarmos o Evangelho tão comum e identificado à cultura local onde ele é pregado que não tenha mais efeito de transformar a cultura ou as pessoas; o Evangelho torna-se um prisioneiro da cultura, por excesso de contextualização, ou seja, uma contextualização não crítica nem séria.

2) Da mesma forma a contextualização do Evangelho nos ministérios sociais apresenta um risco muito grande; o de transformarmos os ministérios sociais em um fim em si mesmo, ou no próprio Evangelho; um exemplo seria onde a Igreja se torna uma grande agência social, ou em outras palavras, as Dorcas ou a Adra se torna na própria Igreja: uma grande Adra e uma igreja bem pequena.

Para os riscos do primeiro aspecto citado acima podemos dar como exemplo os seguintes fatos bíblico-históricos:

O caso de Salomão – O rei mais sábio que já existiu tentou contextualizar o plano de Deus de acordo com aquilo que ele achava ser o correto, de acordo com sua maneira de pensar. Permitiu que cultos a deuses estranhos fossem feitos dentro de seus palácios e no próprio território da nação israelita. O resultado foi terrível – a idolatria dos pagãos penetrou na nação escolhida e tornou-se parte da própria cultura do povo de Deus.

As tradições dos fariseus – As instruções dadas por Deus foram rejeitadas, os conselhos divinos olvidados, e em seus lugares os fariseus e os lideres religiosos de Israel colocaram as ordenanças humanas, a vontade do homem em lugar da vontade de Deus. Uma contextualização da vontade de Deus e suas instruções que é substituída pelas ordenanças e tradições de homens. Assim corremos o mesmo risco na Igreja Adventista do Sétimo Dia, onde com o passar do tempo, podemos nos esquecer de aprofundar os ensinamentos bíblicos e dos Testemunhos, e acabar aceitando sem refletir o que a Igreja estabelece por meio de tradição.

As tradições católicas – O mesmo acontece com a Igreja Católica Romana, que substituiu os mandamentos de Deus por mandamentos de homens. Em vez de pregar o Evangelho de Cristo, a Igreja Romana acabou se tornando um porta-voz da cultura e de tradições humanas; e, em vez de levar o Evangelho, tornou-se opressora ao forçar outros povos a aceitarem sua cultura como sendo o próprio Evangelho.

A Teologia da Libertação – Como um último exemplo, cito a Teologia da Libertação, que mais recentemente (décadas de 70 e 80), foi uma tentativa de contextualizar o Evangelho que acabou não respondendo aos problemas do ser humano. Não deu certo, e hoje ninguém mais fala sobre a mesma.

Com respeito ao segundo aspecto, de a igreja se tornar um grande ministério social como um fim em si mesmo, temos os seguintes fatos como exemplos:

A caridade como meio de salvação – A prática da caridade substitui a necessidade de um salvador – a salvação pelas obras, em que os pobres acabam sendo uma necessidade para os que têm mais, ou os ricos. Para os pobres, a prática da humildade (ou inferioridade), e de ser pobre justifica a salvação, e da mesma maneira não se necessita de Deus, pois a pobreza também é um meio de salvação. O dar esmolas ou receber esmolas se torna mais importante que transmitir, pregar, aceitar ou viver o Evangelho.

O evangelho social – Com o propósito de pregar o Evangelho, ministérios sociais são iniciados, mas com o passar do tempo não mais se fala nas coisas de Deus, no Evangelho que transforma, que restaura, que redime e salva. Fala-se que a sociedade pode melhorar, que o "evangelho social" vai transformar a sociedade e por fim o reino de Deus poderá ser estabelecido aqui nesta terra; pois as pessoas todas vão progredir até alcançar a santidade. Um paraíso na terra. Uma utopia.

Saúde sem Evangelho – O caso do Sanatório de Battle Creek e do Dr. John Kellogg. A restauração da saúde se tornou um fim em si mesmo. O lado espiritual foi esquecido e o Evangelho não mais foi praticado como fora instruído por Deus. No caso do Dr. Kellogg, que dizia que Deus está em todos os lugares, panteísmo, ou seja, uma contextualização totalmente errada da mensagem do Criador.

Ministérios sociais (ADRA/Dorcas) sem Igreja e sem o Evangelho – Nossos hospitais e instituições educacionais, bem como a agência de assistência social, recursos e desenvolvimento da Igreja Adventista também correm o perigo de perder de vista a função que é tanto de curar as doenças, como de ensinar os valores do reino de Deus, e de testemunhar para salvar do pecado apontando o pecador para Cristo.

Uma contextualização séria e balanceada do Evangelho resulta em muitos benefícios e oportunidades. Assim com o cristianismo teve que ser constantemente traduzido a outras culturas e a outras línguas desde o seu início, também devemos continuar fazendo com que o Evangelho seja relevante à cultura e ao povo a que o levamos. Assim, o desafio para a Igreja Adventista, e este desafio se torna em grande oportunidade, é de "ajustar-se às mudanças sociais e de como expressar a verdade eterna de uma forma relevante para a cultura emergente, sem macular seus princípios".[28]

Alguns exemplos dentre muitos, de excelentes oportunidades providas por uma balanceada e crítica contextualização do Evangelho são os seguintes:

Produção de literatura e materiais de evangelismo – A Igreja tem uma grande oportunidade quando produz literatura e material cristão/bíblico nas mais diferentes línguas, para os mais variados povos. A tradução da Bíblia e de outros livros que falam do amor de Deus cumprem esse propósito.

Liturgia e música contextualizada – Quando o culto cristão e a música são bem contextualizados, o Evangelho pode ser transmitido pela boa música, acompanhado de uma teologia bíblica bem objetiva e normativa, e ao mesmo tempo adapta-se ao que as pessoas podem entender, produz um resultado positivo e transmite os princípios da fé cristã. O culto que coloca Deus como objeto de suprema adoração é uma benção a todos.

Liderança cristã – Quando os líderes da Igreja seguem o exemplo de Cristo num mundo onde os valores bíblicos e do Evangelho não são populares, cumprem seu papel designado por Deus; avançam sobre a cultura, contextualizando o Evangelho e exemplificando em sua própria vida o caráter amável do Salvador.

Evangelho completo – A Igreja deve viver e praticar o Evangelho na sua totalidade. Por isso os Adventistas têm uma grande oportunidade de pregar uma verdade para o tempo presente, uma verdade contextualizada. As três mensagens angélicas, a todo o mundo, tribo, língua e

povo. Ensinando, pregando e curando, de uma maneira a exemplificar o verdadeiro Evangelho como ele é em Cristo Jesus. Uma contextualização que pode ser feita por todos os departamentos, ministérios e agências da Igreja Adventista, pelo povo remanescente de Deus, "os que guardam os mandamentos de Deus e a fé de Jesus".

O exemplo dos ministérios holísticos da Adra – Ao nos aproximarmos de um novo lugar, devemos tirar as sandálias de nossos pés como se esse lugar fosse uma terra santa. Creio que Deus trabalha com muitas pessoas antes que agências humanitárias comecem trabalhos sociais em qualquer lugar que seja. Deus também permite que Sua igreja seja estabelecida porque sem dúvida Ele é misericordioso, e também porque as pessoas podem melhor compreender o Evangelho quando este é pregado por meio de nossa vida, atos e palavras, e de nosso trabalho humanitário como o da Adra.

Conclusão

O testemunho silencioso e intencional dos que se dispõem a ajudar os necessitados, mesmo em países onde o Evangelho não pode ser pregado abertamente, é sem dúvida uma maneira de contextualizar o Evangelho, e com a ajuda de Deus produzirá ótimos resultados.

Sigamos o exemplo de Jesus Cristo, o nosso Salvador, que "ia de cidade em cidade, de vila em vila, pregando o Evangelho e curando os enfermos – o Rei da glória na humilde veste humana".[29] Ele sem dúvida não somente contextualizou o Evangelho na forma e significados (conteúdo) que podemos entender, mas Ele mesmo era o próprio Evangelho eterno. Peçamos a Ele para nos ajudar a seguir Seus passos, e assim como os patriarcas e profetas, os discípulos e apóstolos, os cristãos e os mártires do cristianismo de todas as épocas, vivamos o Evangelho pela graça e o pelo poder de Deus!

Como o apóstolo Paulo devemos afirmar: "Não me envergonho do Evangelho, porque é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê: primeiro do judeu, depois do grego. Porque no Evangelho é revelada a justiça de Deus, uma justiça que do princípio ao fim é pela fé, como está escrito: "o justo viverá pela fé" (Rm 1:16-17).

Referências

[1] O Dr. Wagner Kuhn foi estudante e missionário nos Estados Unidos da América (1988-1994) e em duas regiões da antiga União Soviética (1994-2003).

[2] Para mais detalhes veja: Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Books), 1994:64, 75-92.

[3] Ver também Paul G. Hiebert e Heloise Hiebert Meneses, *Incarnational Ministry: Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 371-372.

[4] Ibid, 370.

[5] Para uma ampla compreensão destes conceitos, ver David J. Bosh, *Missão Transformadora: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão* (São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2002).

[6] Byang H. Kato, citado em David J. Hesselgrave e Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Grand Rapids: Baker Books, 1989), 33.

[7] Bruce J. Nicholls, citado em Hesselgrave e Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, 33.

[8] Percy B. Yoder, citado em Hesselgrave e Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, 201.

[9] Richard E. Lauersdorf, "Contextualization of the Gospel, What Are The Implications for Our Work?" (East Fork: World Mission Conference), August 6-8, 1984, 2.

[10] Ellen G. White, *A Ciência do Bom Viver* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997), 143.

[11] Ibid, 143-144.

[12] Cl 1:27.

[13] Ellen G. White, *Obreiros Evangélicos* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1993), 119-120.

[14] Ver Paul-Gordon Chandler, "Mazhar Mallouhi: Ghandi's Living Christian Legacy in the Muslim World" (International Bulletin of Missionary Research, vol. 27, n. 2), april 2003:54-59.

[15] Ibid, 55.

[16] Ibid, 54.

[17] Ibid, 58.

[18] Ibidem.

[19] Ilustração apresentada numa capela feita na Universidade de Loma Linda, no dia 29 de janeiro de

2003; Tony Campolo, "Blessed are the Peacemakers" (*Spectrum*, volume 31, Issue 2), Spring 2003:50.

[20] Preocupações sociais: Segurança para cada pessoa (Êx 20:13; Dt 5:17; Êx 21:16-21, 26-31; Lev 19:14; Dt 24:7; 27:18. Todos devem ter direitos contra falsas acusações (Êx 20:16; Dt 5:20; Êx 23:1-3; Lv 19:16; Dt 19:15-21). Não se pode tomar vantagens das mulheres devido ao seu estado de subordinação na sociedade (Êx 21:7-11, 20, 26-32; 22:16-17; Dt 21:10-14; 22:13-30; 24:1-5). A punição não deve ser excessiva de forma a desmoralizar o culpado (Dt 25:1-5). Todo os israelitas têm sua dignidade (Êx 21:2, 5-6; Lv 25; Dt 15:12-18). A herança dos israelitas deve ser garantida (Lv 25; Nm 27:5-7; 36:1-9; Dt 25:5-10). Assegurado os direitos de propriedade (Êx 20:15; Dt 5:19; Êx 21:33-36; 22:1-15; 23:4-5; Lv 19:35-36; Dt 22:1-4; 25:13-15). Todos têm o direito ao fruto de seu trabalho (Lv 19:13; Dt 24:14; 25:4). Todos podem comer do fruto da terra (Êx 23:10-11; Lv 19:9-10; 23:22; 25:3-55; Dt 14:28-29; 24:19-21). Descando no sábado (Êx 20:8-11; Dt 5:12-15; Êx 23:12). O casamento deve ser mantido inviolável (Êx 20:14; Dt 5:18; Lv 18:6-23; 20:10-21; Dt 22:13-30). Ninguém deve ser explorado ou oprimido (Êx 22:21-27; Lv 19:14, 33-34; 25:35-36; Dt 23:19; 24:6, 12-15, 17; 27:18). Julgamento justo deve ser provido a todos (Êx 23:6, 8; Lv 19:15; Dt 1:17; 10:17-18; 16:18-20; 17:8-13; 19:15-21). A ordem social deve ser honrada e incluir a todos (Êx 20:12; Dt 5:16; Êx 21:15, 17; 22:28; Lv 19:3, 32; 20:9; Dt 17:8-13; 21:15-21; 27:16). Ninguém estará acima da lei, nem mesmo o rei (Dt 17:18-20). Os animais também devem ser protegidos e cuidados (Êx 23:5, 11; Lv 25:7; Dt 22:4, 6-7; 25:4).

[21] Lc 10:25-37.

[22] Outros exemplos da maneira como o Evangelho de Cristo toca as mulheres em contexto está na história da mulher siro-fenícia (Mt 15:21-28; Mck 7:24-30). Maria, a mãe de Jesus (Jo 19:25-27); Jesus encoraja a Marta e Maria (Jo 11:17-37). Jesus ressuscita o filho de uma viúva (Lc 7:11-17). Jesus é ungido por uma mulher pecadora e perdoa seus pecados (Jo 12:1-11; Mt 26:6-13; Mc 14:3-9; Lc 7:36-50). Jesus cura uma mulher enferma (Lc 8:43-48; Mt 9:20-22; Mc 5:25-34). Mulheres foram curados de várias doenças e espíritos malignos (Lc 8:1-3). Jesus cura uma mulher paralítica (Lc 13:10-13). Jesus comenta sobre a viúva doando sua oferta (Mc 12:41-44; Lc 21:1-4). Jesus aparece a Maria (Jo 20:10-18).

[23] Jesus cura a muitos doentes, veja Mt 4:23-25; 8:2-4, 16; 12:15; 15:29-31; Mc 1:32-34; Lc 4:38-41; 5:20-24; 7:1-10; 8:43-44; 13:10-13; 17:11-19; 18:35-43; Jo 4:43-54; 5:1-15.

[24] White, *A Ciência do Bom Viver*, 195.

[25] Ibidem.

[26] 1Ts 4:11-12.

[27] White, *A Ciência do Bom Viver*, 111.

[28] Miroslav Pujic, "Evangelismo de roupa nova" (*Revista Adventista*, Ano 74, N. 04), Julhode 2003:21.

[29] White, *A Ciência do Bom Viver*, 22.

TEMOR E MEDO DE DEUS: UM ESTUDO HOMILÉTICO SOBRE A RELAÇÃO COM O DIVINO NAS ESCRITURAS

EMILSON DOS REIS, M.RELIGIÃO

Professor de Introdução à Bíblia, Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

RESUMO: Este artigo consiste em um estudo resumido sobre o significado da expressão "o temor do Senhor", a qual aparece com freqüência ao longo do texto sagrado, mas especialmente nos escritos poéticos e sapienciais. Trata introdutoriamente com a questão do medo, para em seguida discorrer sobre o medo de Deus e o temor do Senhor, buscando contrastar estas atitudes de modo a demonstrar que a primeira deve ser descartada enquanto a segunda merece ser apreciada e cultivada.

ABSTRACT: This article is a brief study on the meaning of the expression, "The Fear of the Lord," frequent in the poetic and wisdom literature of the Old Testament. Initially the author deals with the notion of general fear, to discuss then specifically the "fear of the Lord," establishing a contrast between the two concepts, suggesting that the former must be discarded and the latter retained and cultivated.

INTRODUÇÃO

Medo é uma inquietação, um receio de que algo de mal aconteça a nós ou àqueles que amamos. O medo é universal. Todos o possuem em maior ou menor grau. Da leitura da Bíblia podemos presumir que o medo não existia antes da entrada do pecado em nosso mundo e que, quando Deus restaurar todas as coisas, essa sensação não mais terá lugar. Embora seja uma das muitas conseqüências más que o pecado nos acarretou, o medo tem sido uma das grandes forças motivadoras da alma humana. O que fazemos por medo? Construímos muros e cercas, levantamos grades, colocamos fechaduras, correntes e cadeados nas portas e portões, contratamos vigias e seguranças, criamos cães de guarda, fazemos seguros de vida e dos bens que possuímos.

Movidas pelo medo há pessoas que mentem sobre si mesmas, que inventam coisas sobre os outros, que tomam decisões precipitadas e funestas, que adquirem um comportamento destrutivo. O medo tem muitas faces: ansiedade, dúvidas, timidez, indecisão, superstição, retraimento, solidão, hostilidade excessiva, inferioridade, covardia, suspeita, hesitação, depressão, acanhamento social. Estudiosos do assunto afirmam que o medo é o nosso inimigo particular número um.[1]

MEDO DE DEUS

Um dos medos que mais têm prejudicado espiritualmente as pessoas é, sem dúvida, o medo de Deus. Em seu estado de perfeição nossos primeiros pais sentiam prazer em estar na presença do Criador e em dialogar com Ele. Contudo, o pecado levou-os a ter medo de Deus. O Gênesis nos conta como foi a tentação e a queda. Usando a serpente como médium Satanás apresentou a Deus sob um falso aspecto e o homem foi levado a duvidar de Seu amor, a descrer de Sua palavra e a rejeitar a Sua autoridade.[2] O comer do fruto proibido implicava todas essas coisas. E quando Deus veio ao jardim para manter comunhão com o homem e o chamou, este se escondeu e, sendo interpelado, respondeu: "Ouvi a tua voz no jardim, [...] tive medo, e me es-

condi" (Gn 3:9). Esta foi a primeira vez que o homem teve medo. E era medo de Deus.[3] Notemos como ele surgiu. Primeiro o homem formou uma idéia errada sobre Deus, o que o levou à desobediência que, por sua vez, resultou no medo. Até hoje quando as pessoas têm medo de Deus é porque ou estão vivendo em pecado ou têm uma compreensão distorcida de Seu caráter.

Certa vez Jesus contou a história de um homem muito rico que resolveu viajar. Como possuísse muitos bens, chamou três de seus servos e deu a cada um deles um determinado valor em dinheiro a fim de que negociassem buscando aumentar o seu capital. Enquanto o homem rico viajava, dois servos se empenharam em comercializar. Mas o terceiro, havendo enterrado o dinheiro, nada fez. Ao retornar, o senhor chamou os servos para o combinado ajuste de contas. Dois deles haviam sido fiéis e foram generosamente recompensados. O terceiro, porém, depois de desenterrar o dinheiro e devolvê-lo ao patrão, deu a razão de seu comportamento, dizendo: "Senhor, sabendo que és homem severo, que ceifas onde não semeaste e ajuntas onde não espalhaste, receoso, escondi na terra o teu talento; aqui tens o que é teu" (Mt 25:24-25).

Este servo não produziu e não trabalhou porque possuía uma idéia errada a respeito de seu amo. Para ele o homem era duro e desonesto. O patrão não era assim, mas ele pensava que fosse. Essa visão errada sobre o caráter de seu senhor o deixou temeroso, e o medo o paralisou, tornando-o inativo e inútil. Era um homem medroso, amargurado e improdutivo. Quantos cristãos têm uma vida parecida com a deste homem! Pouco ou nada fazem para a causa de Deus, porque têm medo dEle, e têm medo porque não O conhecem realmente.

Mediante esses dois exemplos bíblicos, percebemos que o medo de Deus é negativo e prejudicial, um verdadeiro empecilho para se manter um adequado e profundo relacionamento com Deus. Percebemos também, como é importante ter uma correta compreensão de Deus. Para tanto é necessário o estudo e a aceitação da revelação que Ele fez de Si mesmo em Sua Palavra, a Bíblia Sagrada (Jo 5:39). É deste modo que ficamos conhecendo Seus atributos e Seu interesse por nós, o que nos liberta do medo de Deus. Na verdade, quanto mais O conhecermos mais O amaremos.[4] Como escreveu o apóstolo João: "E nós conhecemos e cremos no amor que Deus tem por nós. Deus é amor, e [...] segundo Ele é, também nós somos neste mundo. No amor não existe medo; antes, o perfeito amor lança fora o medo. [...] Nós o amamos porque ele nos amou primeiro" (1Jo 4:16-19).

Examinando as narrativas bíblicas verificamos que um temor sobrevem àqueles que se encontram com Deus ou com Seus mensageiros. Todavia, quando são pessoas que servem a Deus é-lhes dito: "Não temas" ou "não temais", no sentido de que não devem ficar com medo. Foi isso o que aconteceu com Gideão. Diz o relato bíblico: "Viu Gideão que era o Anjo do Senhor e disse: Ai de mim, Senhor Deus! Pois vi o Anjo do Senhor face a face. Porém o Senhor lhe disse: Paz seja contigo! Não temas! Não morrerás!" (Jz 6:22-23). O idoso apóstolo João, após ter a mesma experiência, em Patmos, escreveu: "Voltei-me para ver quem falava comigo e, voltado, vi [...] um semelhante a filho de homem. [...] Quando o vi, caí a seus pés como morto. Porém ele pôs sobre mim a mão direita, dizendo: Não temas; eu sou o primeiro e o último" (Ap 1:12-13, 17). Assim, essas duas atitudes – medo de Deus e temor do Senhor – são antagônicas e, por isso, não devem coexistir no indivíduo. Aquele que abriga o Seu temor não deve ter medo (Êx 20:20).

O TEMOR DO SENHOR

Muito diferente do medo de Deus é o que os escritores bíblicos chamam de "o temor do Senhor", ou expressões eqüivalentes, que aparecem com freqüência no AT, mas também no NT. Ao longo do texto sagrado o temor do Senhor é apresentado como algo positivo, benéfico e imprescindível para a formação de um caráter cristão. A mesma Escritura que nos livra de termos medo dEle é a que nos ca-

pacita a entendermos o temor do Senhor. "Filho meu, se aceitares as Minhas palavras e esconderes contigo os Meus mandamentos, [...] então entenderás o temor do Senhor e acharás o conhecimento de Deus" (Pv 2:1, 5).

No AT, os termos hebraicos relativos a *temer* são *yârê'* e seus principais sinônimos *pâhad'*, *hâtat* e *hârad*, bem como várias palavras que se referem ao tremor como resultado do medo.[5] Tais expressões, em suas várias formas, podem ser empregadas "em cinco categorias gerais: (1) a emoção do medo; (2) a previsão intelectual do mal, sem que haja ênfase na reação emocional; (3) reverência ou respeito; (4) comportamento íntegro ou piedade; e (5) adoração religiosa formal"[6].

Freqüentemente há referências àquele que teme a Deus. Nesses casos a ênfase recai no respeito ou reverência que o indivíduo manifesta para com Deus.[7]

No AT "o temor do Senhor é a expressão que descreve a piedade dos homens justos"[8] (Jó 1:1; Gn 42:17-20) e é considerado como sinônimo tanto da verdadeira religião[9] (Sl 34:11; Jr 2:19), como de conhecer a Deus (Pv 2:5; 9:10), conhecimento este que é bastante íntimo e se origina com o próprio Deus, através de Sua revelação (Pv 2:5-6)[10]. Este temor, abrigado em nosso coração, nos levará a admirá-Lo por Sua grandeza, por Seu caráter, pelo que Ele é e pelo que tem feito (Sl 33:4-8), a reverenciá-Lo (Hb 12:28) e louvá-Lo, inclusive de modo coletivo, pois a expressão "vós que temeis ao Senhor", como usada em alguns salmos, se refere à congregação reunida para adoração[11] (Sl 22:23; 115:10, 11, 13; 118:3-4). Mas este temor também nos impelirá a confiar nEle (Sl 115:11) e a Ele nos submeter, obedecendo com alegria aos Seus mandamentos (Sl 112:1)[12]. Lembremos que foi somente depois que Abraão levantou o cutelo para sacrificar Isaque, demonstrando assim total confiança e obediência, que ouviu o brado do Anjo do Senhor: "Agora sei que temes a Deus" (Gn 22:12).

As palavras gregas correspondentes, usadas no NT, seguem praticamente o mesmo uso daquelas do AT.[13] Encontramos o termo *phobos* e seus cognatos, que são traduzidos por "terror", "medo", "alarme", "susto", "reverência", "respeito" e "temor respeitoso", conforme o contexto em que aparecem, e que podem referir-se: (1) ao medo, reverência e temor diante de Deus, como em 1Pe 2:17, onde lemos: "Tratai todos com honra, amai os irmãos, temei a Deus, honrai o rei."; (2) ao respeito que deve ser demonstrado pelos servos para com os seus senhores, como em 1Pe 2:18, que diz: "Servos, sede submissos, com todo o temor ao vosso senhor, não somente se for bom e cordato, mas também ao perverso"; (3) ao respeito que a esposa deve ter para com seu marido, como o que ocorre em 1Pe 3:1-2: "Mulheres, sede vós, igualmente, submissas a vosso próprio marido, para que, se ele ainda não obedece à palavra, seja ganho, sem palavra alguma, por meio do procedimento de sua esposa, ao observar o vosso honesto comportamento cheio de temor"; (4) ao respeito que deve ser demonstrado por parte dos cristãos para com os de fora da igreja, como a orientação dada pelo apóstolo: "Santificai a Cristo, como Senhor, em vosso coração, estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós, fazendo-o, todavia, com mansidão e temor, com boa consciência, de modo que, naquilo em que falam contra vós outros, fiquem envergonhados os que difamam o vosso bom procedimento em Cristo" (1Pe 3:15-16).[14]

Ainda no NT, é empregada dez vezes a expressão *sebomai* e seus cognatos. Referem-se àqueles que adoram e honram a Deus. Na tradução são chamados de *piedosos* ou *tementes a Deus*. No livro de Atos tais expressões são termos técnicos que se referem a uma classe de gentios que participava das reuniões na sinagoga, adorava ao Deus de Israel, mas não era circuncidada.[15]

Conclusão

Na Bíblia não há conflito entre o temor do Senhor e o amor a Deus. Na verdade é necessário que essas duas atitudes convi-

vam juntamente em nosso coração. Assim, em Dt 6:5 encontramos o maior dos mandamentos que ordena: "*Amarás*, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força" e, poucos versos depois somos estimulados a temer a Deus: "Ao Senhor, teu Deus, *temerás*, a Ele servirás, e, pelo Seu nome, jurarás" (Dt 6:13). Algo semelhante ocorre no livro dos Salmos. Lemos: "Ele acode à vontade dos que O *temem*; atende-lhes o clamor e os salva. O Senhor guarda a todos os que o *amam*; porém os ímpios serão exterminados" (Sl 145:19-20). A mesma idéia é encontrada no NT. Paulo escreveu: "E assim, conhecendo o *temor do Senhor*, persuadimos os homens" (2Co 5:11) e, logo depois ele acrescenta: "Pois o *amor de Cristo* nos constrange" (2Co 5:14) [itálicos do autor].

A atitude de temer a Deus coopera para aperfeiçoarmos a nossa santidade (2Co 7:1), pois se de um lado nos leva a "aborrecer o mal", incluindo "a soberba, a arrogância, o mau caminho e a boca perversa" (Pv 8:13) e os maus-tratos aos portadores de deficiência física (Lv 19:14), do outro, nos incita a praticar o bem, o que é exemplificado no respeito aos idosos (Lv 19:32) e no sustento dos irmãos pobres (Lv 25:35-36).

Ao contrário, a ausência desse temor é considerada sinônimo de impiedade ou revolta, o que pode ser visto na vida do juiz iníquo da parábola contada por Jesus (Lc 18:2-4) e na atitude de um dos ladrões crucificados ao lado de Cristo (Lc 23:40). É a própria marca do pecado da humanidade (Rm 3:18).[16]

Deste modo, o temor do Senhor nos leva a um correto relacionamento com Deus e com os homens, e isso é verdadeira sabedoria[17] (Sl 111:10), verdadeiro tesouro (Pv 22:4; Is 33:6), "é fonte de vida" (Pv 14:27) e agrada ao Senhor (Sl 147:11). Este temor foi uma das marcas do verdadeiro Israel (Dt 10:12-13), do prometido Messias (Is 11:2-3) e da igreja primitiva (At 9:31) e deve caraterizar também o povo de Deus dos últimos dias[18] que, ao anunciar o evangelho eterno a toda a terra, deve clamar: "Temei a Deus e dai-lhe glória, pois é chegada a hora do seu juízo; e adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fonte das águas." (Ap 14:6-7).

Referências

[1] Tim LaHaye, *Temperamento controlado pelo Espírito*, 8ª ed. (São Paulo: Loyola, 1983), 108-109.

[2] Ellen G. White, *Educação*, 7ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1997), 25.

[3] Por causa de quem Deus é e da aliança que fez conosco, Ele espera que temamos unicamente a Ele. Todavia, o pecado, quebrando essa aliança, faz surgir os outros temores, inclusive o medo de Deus (Lv 26:14-17; Sl 38:19-20). – D. Lys, "temer", *Vocabulário bíblico*, 3ª ed. (São Paulo: ASTE, 2001), 558.

[4] Ellen White, *O Desejado de todas as nações* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1995), 10.

[5] Andrew Bowling, "temer, ter medo, reverenciar", *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Vida Nova, 1998), 655.

[6] Ibid.

[7] Ibid., 656-657.

[8] A. R. Crabtree, *A profecia de Isaías*, 2 vols. (Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967), 1:208.

[9] J. D. Douglas, "temor", *O novo dicionário da Bíblia*, 3 vols. (São Paulo: Vida Nova, 1966), 3:1567.

[10] Derek Kidner, *Provérbios – introdução e comentário*, Série Cultura Bíblica (São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1980; reimpresso em 1982), 32.

[11] Bowling, "temer, ter medo, reverenciar", 656.

[12] Este temor constitui-se em fundamento da moral (Êx 18:21; 20:20; Jo 2:3; Pv 8:13). – Lys, "temer", 558.

[13] W. Mundle, "medo, temor respeitoso", *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, 3ª ed. (São Paulo: Vida Nova, 1985), 3:147.

[14] Ibid, 3:148.

[15] Ulrich Becker, "Conversão, Penitência, Arrependimento, Prosélito", *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento* (São Paulo: Vida Nova, 1981), 1:503.

[16] E. Diserens, "temer", *Vocabulário bíblico*, 3ª ed. (São Paulo: ASTE, 2001), 562.

[17] Samuel J. Schultz, *A História de Israel no Antigo Testamento* (São Paulo: Vida Nova, 1977), 276.

[18] Ver *Nisto cremos* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1989), 223-233. Ver também o *Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia*, 14ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000), 13.

COMO O DOMINGO TORNOU-SE O POPULAR DIA DE CULTO – PARTE 1[1]

KENNETH A STRAND, PH.D.

Professor de Teologia Histórica e Novo Testamento, na Andrews University, até o tempo de seu falecimento em 1997

RESUMO: Esta primeira parte do artigo trata das evidências bíblicas e históricas que corroboram a afirmação de que o sábado foi o dia de culto e descanso para os cristãos dos primeiros séculos. Estas mesmas evidências também enfraquecem qualquer tentativa de se colocar o domingo como dia de culto observado pelos apóstolos de Cristo após Sua ressurreição.

ABSTRACT: The first part of a three-article series, deals with the biblical and historical evidences that confirms the notion that the seventh-day Sabbath was the day of worship and rest for the Christians in the first centuries of the Christian era. At the same time, these very evidences weaken the attempt to place Sunday as the day of worship observed by the apostles of Christ after His resurrection.

INTRODUÇÃO

A questão de como o domingo, o primeiro dia, substituiu o sábado, o sétimo dia da semana, como o principal dia do culto cristão, tem recebido crescente atenção em anos recentes.

Um estudo amplamente aclamado, por exemplo, sugere que domingo cristão semanal, emergiu das celebrações da ceia, nas noites de sábado, imediatamente após a ressurreição, com o domingo sendo um dia de trabalho até depois do tempo de Constantino, o Grande, no início do quarto século[2]. Eventualmente, contudo, o domingo deixou de ser um dia de trabalho e tornou-se um "sábado" [dia de repouso] cristão[3].

Algumas teorias mais simples e mais populares defendem que: (1) o domingo substituiu o sétimo dia da semana, o sábado, imediatamente após a ressurreição de Cristo; ou (2) a guarda do domingo foi importada diretamente do paganismo, durante o segundo século ou posteriormente.

Mas estariam estas compreensões corretas? O que as fontes de materiais relacionados com a questão nos dizem?

AMBOS OS DIAS OBSERVADOS

Uma coisa é clara: o domingo cristão semanal – não importa quando ele tenha surgido – não tornou-se inicialmente, em geral, um substituto para o sábado bíblico, o sétimo dia da semana; pois ambos, tanto o sábado quanto o domingo foram amplamente mantidos, lado a lado, por vários séculos da história cristã primitiva. Sócrates Scholasticus, um historiador eclesiástico do quinto século d.C., escreveu: "Embora quase todas as igrejas através do mundo celebrem os mistérios sagrados [a ceia do Senhor], no sábado de cada semana, os cristãos de Alexandria e Roma, contudo, em função de uma antiga tradição, cessaram de fazer isto."[4] Por sua vez, Sozomen, um contemporâneo de Sócrates, escreveu: "O povo de Constantinopla, em quase todos os lugares, reúnem-se juntos no sábado, bem como no primeiro dia da semana, costume nunca observado em Roma ou em Alexandria."[5]

Assim, "em quase todos os lugares", através da cristandade, exceto em Roma e Alexandria, havia serviços de culto cristão, tanto no sábado quanto no domingo, no final do quinto século. Um número de outras fontes do terceiro ao quinto séculos também descreve a observância cristã de ambos, sábado e domingo.

Por exemplo, a *Constituição Apostólica*, compilada no quarto século, fornece instrução para "guardar o festival do sábado [sétimo dia] e do dia do Senhor [domingo]; porque o primeiro é o memorial da criação e o último da ressurreição. Deixe-se que os escravos trabalhem cinco dias; mas no dia do sábado [sétimo dia] e no dia do Senhor [domingo], que eles tenham folga para irem à igreja para instrução em piedade"[6].

Ao redor do mesmo tempo um escritor anônimo, conhecido como um interpolador de Ignácio, advertiu: "Que cada um de vós guarde o sábado de acordo com a maneira espiritual, regozijando-se na meditação da lei. [...] E após a observância do sábado, que cada amigo de Cristo guarde o dia do Senhor como um festival, o dia da ressurreição, a rainha e o mais importante de todos os dias."[7] E no quinto século, João Cassiano, refere-se à freqüência à igreja em ambos, sábado e domingo, declarando que ele mesmo tinha visto um certo monge, que, algumas vezes, jejuava cinco dias por semana, mas que ia à igreja no sábado ou no domingo e trazia hóspedes para casa para uma refeição naqueles dois dias.[8]

Gregório de Nissa, no final do quarto século refere-se ao sábado e ao domingo como "irmãos"[9]. E por volta do ano 400 d.C., Astério de Amasea declarou que era maravilhoso para os cristãos que "estes dois dias viessem juntos, em dupla" – "o sábado e o dia do Senhor"[10], os quais, a cada semana, reúnem juntos, o povo com os sacerdotes como seus instrutores.

É claro que nenhum destes escritores primitivos confundiu o domingo com o sábado bíblico. O domingo, o primeiro dia da semana, sempre seguiu o sábado, o sétimo dia. Além disto, os registros históricos são claros em demonstrar que o ciclo semanal permaneceu inalterado desde o tempo de Cristo até agora, assim que o sábado e o domingo destes primeiros séculos são ainda o sábado e o domingo de hoje.

Posteriormente trataremos com informações vindas da igreja primitiva do segundo século e dos séculos subseqüentes, para traçar a forma pela qual o domingo, eventualmente, chegou a obscurecer o sábado. Mas primeiro é importante, aqui, analisar as evidências do Novo Testamento, considerando que o Novo Testamento é normativo para a prática cristã.

Como Cristo e os apóstolo consideraram o sábado e o domingo?

O SÁBADO NO NOVO TESTAMENTO

De acordo com Lc 4:16, era "costume" de Cristo freqüentar a sinagoga no dia do sábado. Além disto, por ocasião da morte de Cristo e do Seu sepultamento, as mulheres que O haviam seguido da Galiléia "repousaram no sábado, conforme o mandamento" (Lc 23:56), indicando que não houvera dEle qualquer instrução em contrário. Seus discípulos ainda observavam o sétimo dia da semana!

Podemos, adicionalmente, observar que a implicação deste texto é que, quando Lucas escreveu este registro, várias décadas depois da crucifixão de Cristo, ele assumiu que nenhuma mudança na observância do sábado havia ocorrido. Ele informa esta observância como "conforme o mandamento", de uma maneira totalmente factual, sem qualquer indicação de que um novo dia de culto houvesse sido acrescentado neste ínterim.

Por outro lado devemos também reconhecer, naturalmente, que Cristo foi acusado pelos escribas e fariseus, de transgredir o sábado. Podemos tomar, por exemplo, o incidente quando os discípulos de Cristo colheram espigas, enquanto caminhavam por um campo de cereais, as debulharam com as mãos e as comeram (Mt 12:1-8). Podemos observar ainda que em várias instâncias das obras de cura de Cristo, estas estiveram em conflito com a noção dos líderes judaicos quanto à observância do sábado. Talvez, o incidente mais notório seja a cura do homem com a mão ressequida (Mt 12:10-13). Qual o significado destas experiências?

Para entender a situação devemos reconhecer que a observância do sábado no judaísmo nos dias de Cristo, não significava simplesmente seguir os ensinos das Escrituras, mas também a aderência à estrita

regulamentação da tradição judaica oral. O Mishnah, que contém uma multidão de regulamentos da assim chamada lei oral, foi escrito por volta do ano 200 d.C. e oferece uma idéia de como o sábado era observado entre os escribas e fariseus. No Mishnah, sobre o sábado, encontramos tanto leis maiores quanto leis menores.

Regulamentação adicional quanto a guarda do sábado

As trinta e nove leis maiores relacionadas no tratado (ou seção) do Mishnah, intitulado "Sábado" são apresentadas da seguinte forma: "Os tipos principais de trabalho são quarenta menos um: semear, arar, colher, amarrar em molhos, raspar, debulhar, joeirar, limpar colheitas, moer, peneirar, amassar, cozer, tosquiar o algodão, lavar, bater ou tingir, enrolar, tecer, fazer dois laços, tecer duas cordas, separar duas linhas, atar (em um nó), soltar (um nó), costurar dois pontos, caçar uma corça, abater, pendurar ou salgá-la, curtir sua pele, raspar ou cortar, escrever duas letras, apagar para escrever duas letras, construir, arrastar, apagar fogo, acender fogo, martelar, ou levar qualquer coisa de um lugar para outro. Estes são os principais tipos de trabalhos: quarenta menos um"[11].

Estas trinta e nove leis tinham muitas variações e ramificações. Faria diferença, por exemplo, se duas letras do alfabeto fossem escritas de tal forma que elas pudessem, ambas, serem lidas ao mesmo tempo. Se uma pessoa escrevesse uma letra em um dos lados de uma parede e a outra numa quina transversal da parede, de maneira que ambas as letras fossem escritas na parede e pudessem ser vistas ao mesmo tempo, a pessoa teria transgredido o sábado.[12]

Um objeto poderia ser carregado no sábado, mas se de maneira diferente da usual; alimento poderia ser levado para fora da casa em dois atos (até a soleira, e então o resto da jornada), ou por duas pessoas, porque então não seria trabalho de um ponto de vista técnico, em sentido proposital; mas carregar qualquer coisa de uma casa de maneira normal, no sábado, seria violar a lei maior do sábado que proibia "levar qualquer coisa de um lugar para outro"[13].

Se água devesse ser retirada de um poço, com um vaso, uma pedra [amarrada] como peso no vaso seria considerada parte dele, se ela não caísse ou se desprendesse. Contudo, se isto acontecesse, seria considerado como um objeto sendo levantando e, portanto, a pessoa em tal experiência seria culpada de transgredir o sábado.[14] Objetos poderiam ser levados no sábado, mas havia regras relacionadas com a distância permissível e quanto a se o objeto saía de uma área privada para uma área pública, por exemplo.[15]

O que foi mencionado são apenas algumas das regras específicas relacionadas no tratado "Sábado". E em adição às leis mencionadas nesse tratado, o Mishnah contém outras regulamentações sobre o sábado, o número maior delas trata com a jornada permitida num dia de sábado. Estas são discutidas no trabalho "Erubin".

No contexto deste tipo de casuística relacionada com a observância do sábado, é obvio por que os discípulos de Cristo foram acusados de transgressão do sábado, pelo ato de colher e debulhar as espigas de grãos. Uma das trinta e nove principais leis do sábado era "colher"; a outra "debulhar". Assim os discípulos de Cristo, tanto colheram quanto debulharam – violando duas das leis maiores quanto à observância do sábado.

Se eles assopraram a palha, então, possivelmente, poderiam ter sido considerados envolvidos no ato de "joeirar" – e neste caso teriam violado três diferentes leis maiores do Sábado. Tais "violações do sábado", deve-se enfatizar, não eram contrárias aos mandamentos de Deus, dados nas Escrituras, mas pura e exclusivamente contrárias às restrições judaicas.

Com relação à cura de enfermidades e ao cuidado do sofrimento no sábado, as leis rabínicas faziam certas exceções, tal como a que permitia que um animal fosse levantado de um poço.[16] Contudo, havia alguns judeus no tempo de Cristo que eram mais estritos do que os requerimentos rabínicos e nem mesmo permitiriam que um animal recém-nascido fosse resgatado no dia do

sábado, se acontecesse de cair e um buraco. Eles também não permitiam que amas carregassem bebês no sábado.[17]

Considerando os vários milagres de Cristo realizados no sábado, com o propósito de aliviar o sofrimento, é interessante observar que Cristo nunca aceitou a crítica dos fariseus de que Ele estivesse transgredindo o sábado. De fato, em conexão com o caso do homem da mão ressequida, Ele levanta a questão: "Qual de vós será o homem que, tendo uma ovelha, e, no sábado, ela cair numa cova, não vai apanhá-la e tirá-la de lá? Quanto mais vale um homem do que uma ovelha? Logo é lícito fazer bem os sábados" (Mt 12:11, 12).

Depois disto, Ele realizou a cura do homem. Assim, Cristo enfatizou a legalidade deste tipo de ação no sábado.

Se alguém lê os detalhes de todas as atividades de Cristo, no sábado, fica claro que (1) Ele freqüentava os serviços de culto; (2) Ele realizou obras de misericórdia, as quais Ele, como Senhor do sábado (Mt 12:8; Mr 2:28), declarou estarem em harmonia com a intenção do sábado; (3) Ele nunca declarou ter abolido o sábado como um dia de repouso e culto para os Seus seguidores. Realmente, com respeito a tal ponto, Seus seguidores, como já observado, repousaram no dia do sábado, de acordo com o mandamento, quando Cristo esteve na sepultura.

E os apóstolos?

O que podemos dizer acerca da prática apostólica depois da ressurreição de Cristo? O livro de Atos revela que o único dia no qual os apóstolos estiveram envolvidos em serviços de culto, em base semanal foi o sábado, o sétimo dia. O apóstolo Paulo, e seu grupo, quando visitando Antioquia da Pisídia, "entrando na sinagoga, num dia de sábado, assentaram-se" (At 13:14). Depois da leitura das Escrituras, eles foram convidados a falar. Permanecendo em Antioquia por mais uma semana, "no sábado seguinte reuniu-se quase toda a cidade para ouvir a palavra de Deus" (verso 44).

Em Filipos Paulo e sua equipe saíram da cidade para a margem de um rio, no dia de sábado, onde buscavam um lugar para oração (Atos 16:13). Em Tessalônica, "como tinha por costume", Paulo foi à sinagoga e "por três sábados discutiu com eles [os judeus] sobre as Escrituras" (At 17:2). E, em Corinto, onde Paulo permaneceu por um ano e meio, "todos os sábados ele discutia na sinagoga, e convencia a judeus e a gregos" (At 18:4; compare com o verso 11).

Assim, as evidências do livro de Atos são múltiplas, concernente à freqüência apostólica aos serviços de culto nos sábados.

O domingo, como dia de culto?

Por outro lado, o único caso em todo o livro de Atos onde ocorre o registro de uma reunião num domingo é At 20:7-11. Este foi um serviço noturno, provavelmente na noite do sábado (sendo mesmo traduzido, em algumas versões, como a *New English Bible*, como "sábado à noite"). Esta foi, obviamente, uma reunião especial que continuou por toda a noite, uma vez que Paulo planejava viajar (como de fato viajou) no dia seguinte).

Mas, encontramos algum outro texto no Novo Testamento, indicando que houvesse, neste período, serviço regular de culto no domingo? Nem *uma única referência!*

É verdade, naturalmente, que em uma ou duas ocasiões, Cristo Se encontrou com os discípulos numa noite de domingo. Ele veio a eles na mesma noite da Sua ressurreição; mas eles não estavam reunidos para celebrar a ressurreição, pois nem mesmo reconheciam que esta havia ocorrido (Jo 20:19-25; Mr 16:14). E oito dias depois, Ele, outra vez, Se encontrou como eles (Jo 20:26-29).

Antes de Sua ascensão Jesus também apareceu aos discípulos em um número de ocasiões, e o registro de um ou dois encontros em domingos específicos, não dá nenhuma indicação que um novo dia de culto tivesse sido instituído. De fato, em nenhuma vez no registro dos evangelhos, ou em qualquer outro lugar no Novo Testamento, encontramos qualquer declaração de que os encontros de Cristo com os Seus discípulos

tivessem estabelecido um precedente para o serviço de culto aos domingos, entre os cristãos. O sábado continuou sendo, como temos visto, o dia regular quando os apóstolos freqüentavam aos serviços de culto.

Dois outros textos que alguns mencionam como evidências para o serviço de culto aos domingos nos tempos do Novo Testamento são 1Co 16:2 e Ap 1:10. Mas nota-se imediatamente que nenhum destes textos *nem mesmo mencionam um serviço de culto.*

Em 1Co 16:2, lê-se: "No primeiro dia da semana, cada um de vós, ponha de parte, o que puder ajuntar, conforme a sua prosperidade, para que se não façam coletas quando eu chegar." A expressão "ponha de parte" não significa mais do que um plano individualizado de economia. Outras versões traduzem o grego mais claramente neste ponto, indicando que o dinheiro deveria ser colocado à parte, *em casa* (veja, por exemplo, em português, a versão João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada).

É interessante acrescentar aqui que o pai da igreja João Crisóstomo (falecido em 407 d.C.), comentando este verso diz: "Ele [Paulo] não disse 'que traga para a Igreja', a menos que se sinta envergonhado, por causa da insignificância da soma, mas 'tendo, por adições graduais aumentado sua contribuição, que, então, será apresentada, quando eu vier'; mas no presente, 'coloque a parte', ele disse, 'em casa, e faça de sua casa a igreja; sua pequena caixa, um tesouro...'"[18] Crisostomo, ele próprio, um observador do domingo, curiosamente, não parece pensar que 1Co 16:2, fosse uma evidência para o serviço de culto no domingo.

O dia do Senhor

Com relação a Ap 1:10, João simplesmente afirma que ele "estava em Espírito no dia do Senhor". Embora seja verdade que eventualmente a expressão "dia do Senhor" veio a ser usada para o domingo, não existe nenhuma evidência indicando que este fosse o caso até cerca de um século depois do livro do Apocalipse ter sido escrito![19] De fato, como veremos adiante, existe a probabilidade de que o termo foi aplicado, primeiro, ao domingo da páscoa, antes de ser aplicado ao domingo semanal.

Mas a província romana da Ásia, à qual o livro do Apocalipse se aplica, não tinha nenhuma tradição do domingo da páscoa, quer no tempo em que o Apocalipse foi escrito ou mesmo um século mais tarde.[20] Assim, o "dia do Senhor", em Ap 1:10 não poderia se referir a um domingo da páscoa.

Mais significante ainda, é que não existe evidência anterior ou contemporânea de que o domingo tivesse alcançado nos tempos do Novo Testamento, uma posição na qual pudesse ser chamado "dia do Senhor". Outro dia – o sábado, sétimo dia – tinha, naturalmente, sido o santo dia do Senhor, desde a antiguidade (veja Is 58:13) e fora o dia no qual o próprio Cristo e Seus seguidores, inclusive o apóstolo Paulo, tinham freqüentado os serviços religiosos, como já vimos.

Nesta conexão, a afirmação do apócrifo "Atos de João", pode ser de interesse histórico, a pesar de seu valor dúbio: "E os soldados, tendo tomado transportes públicos, viajaram rápido, tendo feito ele [João] assentar-se no meio deles. E quando chegaram à primeira troca, sendo isto na hora do desjejum, eles o encorajaram a se animar, tomar o pão e comer com eles. E João disse: eu me regozijo, de fato, na alma, mas enquanto isto, não desejo tomar qualquer alimento... E no sétimo dia, sendo este o dia do Senhor, ele disse a eles: Agora é tempo para eu também participar do alimento."[21] O "sétimo dia" citado aí pode referir-se ao sétimo dia, sábado, especificamente, ou ao sétimo dia da jornada. Se a referência é à última alternativa, este seria também o sábado, considerando que a prática na área de João era não jejuar aos sábados.[22]

Em conclusão, não existe uma única peça de evidência concreta, em qualquer lugar do Novo Testamento indicado que o domingo foi considerado um dia semanal de culto para os cristãos, em vez disto, o próprio Cristo, Seus seguidores por ocasião de Sua morte, e os apóstolos depois de Sua ressurreição regularmente freqüentavam serviços de culto no sábado, o sétimo dia da semana.

Além disto, quando a observância cristã do domingo finalmente tornou-se evidente, do terceiro ao quinto século, isto ocorreu lado ao lado com o sétimo dia, o sábado, como já visto. A questão que emerge agora tem que ver com *quando* e *como* a observância cristã do domingo surgiu. Este aspecto vital do nosso estudo será tratado na medida em que investigarmos, cuidadosamente, as fontes históricas, no artigo seguinte desta série.

REFERÊNCIAS

[1] Artigo traduzido do original em inglês por Amin A. Rodor, Th.D., diretor do Salt, no UNASP, Campus Engenheiro Coelho, SP

[2] Willy Rordorf, Sunday: *The History of the Day of Rest and Worshi - in the Easlieste Centuries of the Christian Church.* Tradução da original alemão, por. A.A. K. Graham, ed. 1962 (Filadélfia, 1968).

[3] Este desenvolvimento será tratado posteriormente nesta série de artigos.

[4] Socrates Scholasticus. *Ecclesiastical History*, livro 5, cap. 22 (The Nicene and Post-Nicene Fathers [NPNF] 2ª. Série, Vol. 2, p. 132).

[5] Sopzoomen, *Ecclesiastical History*, livro 7, cap. 19 (NPNF, 2a série, vol. 12. p. 7, 8).

[6] *Apostolic Constitutions*, livro 7, cap. 23; livro 8, cap. 33 (The Ante-Nicene Fathers [ANF], vol. 7, p. 469, 495).

[7] Pseudo-Ignatius, *To the Magnesians*, cap. 9 (ANF, Vol. 1, p. 62, 63).

[8] Cassian, *Institutes of the Coenobia*, livro 5, cap. 26 (NPNF, 2a série, vol. 11, p. 243). Cf. Institutes iii, 2 e Conferences iii. (NPNF, 2a série, vol. 11, p. 213, 319).

[9] Gregory of Nyssa, *De Castigatione* ("On Reproof"), Em Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 46, col. 309 (Grego) e col. 310 (Latim).

[10] Asterius, Homily 5, em Matthew 19:33, em Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 40, col. 225 (Grego), e col. 226 (Latim).

[11] "Shabbath", 7:2 (Em Herbert Danby, trad. The Mishnah [Londrews, 1933], p. 106.

[12] Ibid. 12.5 (Danby, p. 112).

[13] Ibid. 10.2-5 (Danby, p. 109).

[14] Ibid. 17.6 (Danby, p. 115).

[15] Ibid. 11.1-6 (Danby, p. 110-111).

[16] Cf. Mt 12:11 e Lc 14:5. A interpretação rabínica também permitia o salvamento da vida (em emergência real), como mais importante do que as regulamentações do sábado. Ver "Mekita Shabbath", 1, onde uma interpretação é dada, sobre como o sábado poderia ser desconsiderado em favor de salvar-se a vida de uma pessoa, para que ela pudesse observar muitos sábados.

[17] *The Damascus Document* (Zadokite Document), x. 14-xi, 18, menciona esta e outras restrições.

[18] Comentário em 1Co 16:2, em Homily 43:1; 1Co 16:1-9 (NPNF, 1ª. Série, vol 12, p. 259).

[19] A fonte patrística mais antiga e clara é Clemente de Alexandria. Veja *Miscellanies*, cap. 14 (ANF, Vol. 2, p. 469). Referências posteriores quanto a isto serão mencionadas na próxima seção deste artigo).

[20] Na controvérsia da páscoa, aproximadamente no ano 190 d.C. a província Romana da Ásia aderiu ao Quartodecimanismo (celebração em 14 de Nisan, independente do dia da semana), uma prática que Polycrates de Ephesus conecta com os apóstolos João e Felipe. A narrativa da controvérsia é oferecida por Eusébio, em *Ecclesiastical History*, livro 5, cap. 23-25 (NPNF, 2ª série, vol 1, p. 241-244).

[21] Tradução para o inglês de ANF, vol. 8, p. 560, 561).

[22] O Oriente, incluindo a província romana da Ásia, nunca adotou o jejum semanal do sábado. Detalhes adicionais aparecerão, nos próximos artigos desta série.

ÁGAPE: O AMOR AO PRÓXIMO NA PERSPECTIVA DOS ESCRITOS JOANINOS

RODRIGO P. SILVA, TH.D.

Professor de Novo Testamento no Unasp, Campus Engenheiro Coelho

RESUMO: Este artigo, a partir de uma consideração introdutória à questão da unidade nos escritos joanimos, procura apresentar uma base para a compreensão ampla do amor ao próximo. Considera o amor ágape como elo entre o mundo espiritual e o material, projetando a teologia joanina como uma contraposição ao dualismo grego.

ABSTRACT: This article, starting from an introductory consideration on the question of unity of the Johanine writings, seeks to present a basis for a broader understanding of the notion o love for the neighbour. It considers the agape love as the link between the spiritual and the material worlds, projecting the Johanine theology as in opposition to Greek dualism.

INTRODUÇÃO

Por muito tempo, a maior parte dos críticos do Novo Testamento concordou que o Apocalipse, as epístolas joaninas e o Quarto Evangelho compartilhavam de uma autoria comum atribuída ao apóstolo João. Mais recentemente, no entanto, houve uma tendência dos exegetas de se descartar a paternidade literária do discípulo amado, preferindo falar de uma "escola joanina" comum a todos estes documentos.[1] Mesmo assim, o grau de "joanismo" é tão disputado entre os adeptos da *Formkritik* ou *Formgeschichte* que se adotássemos seus pressupostos seria quase impossível falar de uma teologia comum a todos estes documentos.

Contudo, percebemos que o texto nos oferece elementos sólidos para falar com segurança de uma legítima "Teologia de João" por detrás das epístolas, do Evangelho e, também, do Apocalipse.[2] Ainda que adotemos um ou outro conceito exposto pelos adeptos da "escola joanina", temos razões suficientes para abordar o *corpus* como um todo e, ainda que nos detenhamos mais na primeira epístola de João, usaremos o Evangelho, o Apocalipse e as demais epístolas como ferramentas hermenêuticas na compreensão contextual do que é ali dito acerca do amor ao próximo conforme o entendimento do discípulo amado.

Não é objetivo deste artigo tratar das falhas já apontadas por alguns neste tipo de abordagem crítica que nega a historicidade bíblica ou exagera o papel da comunidade como autora dos tratados.[3] Também não abordaremos a problemática da questão autoral do *corpus* joanino, embora, a despeito das críticas levantadas por Holtzmann[4], Wilson[5] e Dodd[6], tenhamos motivos para preferir a posição tradicional que sustenta João, o filho de Zebedeu, como autor destes cinco tratados.[7]

ANTECEDENTES DUALÍSTICOS

O problema do dualismo em João é reconhecidamente complexo.[8] A grande questão ainda parece ser a da influência ou não do pensamento helênico e do gnosticismo (especialmente a literatura hermética) sobre seus escritos. P. Ricca resumiu bem a posição dos vários autores começando por Schweitzer, passando por Bultmann e chegando até Preiss que, a despeito das divergentes opiniões, constroem um quadro bastante helênico da teologia de João.[9]

A tese de O. Böcher[10], publicada originalmente em 1965, foi uma das pioneiras em propor que o fundo contextual do dualismo joanino estaria não nos escritos judaicos posteriores ou no dualismo grego, mas, sobre-

tudo, no Antigo Testamento. Sua argumentação bem fundamentada, embora enfrentasse o descaso de alguns autores como Ladd[11], acabou espelhando a conclusão posterior de outros estudos mais recentes (especialmente sobre Qumran[12]) que redescobriam as raízes essencialmente judaicas da teologia de João e suas descontinuidades em relação ao mundo grego.[13]

Ainda que no Quarto Evangelho e no Apocalipse seja possível perceber o predomínio de um dualismo vertical – o mundo superior de cima e o inferior de baixo[14] – a Primeira Epístola insiste num dualismo ético-horizontal voltado para o dia-a-dia da comunidade. Os sinóticos também apresentavam tal formatação dualista-horizontal, porém, contrastando o mundo presente com o mundo porvir. Em João, no entanto, não encontramos uma tal perspectiva extremamente dicotomista que divide o hoje e o amanhã escatológico. Em sua primeira epístola, o mundo (*kosmos*), embora representando tudo o que é contrário a Deus e a Cristo (2:15 e 16; 4:5; 5:4 e 5), torna-se ele mesmo o objeto maior do amor divino (2:2, 4:9 e 14) e ambiente de convivência entre os "filhos de Deus e os filhos do Diabo" (3:10), ou, aqueles que andam na luz (*phôs*) e na retidão (*dikaiosunê*) com os que amam as trevas (*scotia*) e a injustiça (*adikia*). É evidente que isto também espelha de modo adequado a cosmovisão exposta no Quarto Evangelho e no Apocalipse, embora como dissemos, não é um dualismo horizontal o que predomina naqueles escritos (compare Jo 3:16 com Ap 11:15; Jo 17:11 com Ap 14:3).

O PROBLEMA DE FUNDO

Tomando tais alusões ao dualismo ético-horizontal presente na primeira Epístola de João, é possível compreender esta temática como o problema de fundo imerso em todo o texto. Em linguagem moderna, poderia dizer que sua teologia do amor é comuniária e essencialmente eclesiológica. Sua intenção é responder ao problema da verdadeira identidade cristã: "Como identificar os que procedem de Deus e os que não procedem?"

De imediato o texto retira o leitor da atmosfera de um "comunitarianismo" extremado onde o que importa é o bem comum, mesmo que este esteja em desacordo com a vontade de Deus. Essa visão romântica e pouco teológica parece descartada à luz de textos como 1 João 5:16; 2 João 7, 10, 11; e Apocalipse 2:9, 14.

O discurso do amor comunitário é análogo à preocupação doutrinária com a mensagem que receberam de Cristo: "Amados, não deis crédito a qualquer espírito, antes, provai os espíritos, se procedem de Deus, porque muitos falsos profetas têm saído pelo mundo afora" (4:1). Esta advertência contra os falsos profetas estabelece que o relacionamento entre os membros não deve estar acima do relacionamento com Deus. Veja com notas explicativas a seqüência de um dos imperativos do amor: "O seu mandamento [de Deus] é este: [em primeiro lugar] que creiamos [doutrina] em o nome do Seu Filho e [em segundo lugar] que amemos uns aos outros, segundo o mandamento que nos deu" (1Jo 3:24).

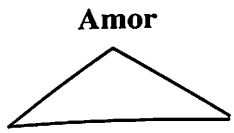
Segundo o pensamento joanino, seguir a um "falso profeta" equivale a romper relações com Deus e com a salvação por Ele oferecida (1Jo 4:1-6 e 2Jo 10-11). A adesão a qualquer segmento herético reflete a quebra da aliança e da adesão ao Deus verdadeiro. Sendo assim, o desmascaramento dos falsos mestres, com a conseguinte revelação dos legítimos filhos da luz se fazia mais do que urgente. Afinal, o anticristo, pai de todos os apóstatas, já estava operando em sua estratégia de engano (4:3).

É mister, no entanto, relembrar ao leitor moderno que os recentes debates acerca do pluralismo religioso e o encontro das religiões não estavam em voga no contexto da comunidade joanina. Se pretendemos recuperar o pensamento original do autor, devemos ter em conta a imagem de um fiel pastor cuidando de um rebanho cujas ovelhas *já haviam conhecido a luz*, mas ainda corriam o risco de se desviarem dela, como outros o fizeram, devido ao surgimento de grupos dissidentes dentro da Igreja. Note que a dissidência não era meramente por questões administrativas, em-

bora 2João 9-12 pareça acenar para este problema, mas por questões de doutrinas "estranhas", sobretudo na área da cristologia (4:2, 18-20).[15]

Qual é pois, segundo João, a característica básica dos verdadeiros cristãos? O amor, sem dúvida. Não obstante, a óbvia resposta a esta pergunta perpassa primeiramente uma via contemplativa, firmando-se num esquema prático e empiricamente identificável. Em primeiro lugar, fala-se da permanência constante do homem em Deus, para que Deus, com tudo que Lhe diz respeito possa permanecer no homem. Nas palavras do apóstolo: "Nisto conhecemos que permanecemos nele (*en autô menomen*) e ele em nós" (4:13), uma possível alusão ao discurso da videira e os ramos na segunda metade do Quarto Evangelho (*"meínate en emoi"*, 15:4a).

A práxis comunitária é, para João, o elemento empírico e verificável desta "permanência". Note-se que o discurso da videira já mencionava algo alusivo a "dar bons frutos"(15:2). Tal verificação dá-se num triângulo ético no qual nenhuma das partes pode ser considerada dispensável:



O AMOR ÁGAPÊ

O tema do amor *ágapê* predomina na epístola como predicativo daqueles que procedem de Deus.[16] Tomando o amor a Deus como um pressuposto comum e indiscutível dos destinatários, a epístola não traz nenhum imperativo semelhante ao de Deuteronômio 6:5 que sugira aos membros da comunidade amarem ao Pai, ao Filho ou ao Espírito Santo. Pelo contrário, trabalha-se com a hipótese de que todos, de uma forma ou de outra, pretendem que amam a Deus e, desta forma, já pertencem a Ele. Portanto, o escrutínio, em busca da verdadeira pertença deve emergir de uma auto-análise que o autor então sugere: "Aquele que ama a Deus [ou que julga amá-lo], ame também seu irmão" (4:21).

Mas, seria o amor um atributo exclusivo daqueles que são da luz e da justiça? Uma análise imparcial do problema indica que "não". Enquanto sentimento inerente ao ser humano, o amor pode pertencer a todos os homens, quer sejam aliados de Cristo ou do Anticristo. E João mostra-se sabedor disto. Note que seu discurso possibilita (embora não recomende) que o amor tenha por objeto elementos que não coadunam com a permanência em Deus: pode-se amar ao mundo (2:15), as trevas (Jo 3:19) ou até mesmo as glórias mundanas (Jo 12:43). E confiando na historicidade do relato de Mateus 5:47, pode-se imaginar João entre aqueles que ouviram Jesus dizer: "Se amais apenas os que vos amam, que fazeis de extraordinário? Não fazem os pagãos a mesma coisa?"

Até mesmo os falsos profetas e os anticristos poderiam amar aos seus adeptos. Logo, por que justamente a comunidade de Deus não demonstraria esse tipo de sentimento para com seus membros? A busca joanina pela diferença básica entre os de Deus e os do mundo não se vê, pois, satisfeita num único discurso sobre o "amar ao irmão". Não que ele abandone o tema ou passe a considerá-lo de somenos importância, mas que desligado dos outros temas da justiça e da fé ele se torna incompleto. Embora nem todos os que amam procedam da luz, todos os que procedem da luz necessariamente amam. E não somente isto, mas praticam a justiça e mantêm a fé que são os acenos joaninos à doutrina pregada pelos apóstolos (1Jo. 2:27; 4:3).

FÉ E JUSTIÇA

A palavra *dikaiosynê*, cujo melhor correspondente em português seria "retidão", aparece no corpus joanino como sinônimo do andar em acordo com a Lei de Deus (1Jo 2:4-6; 3:4-6, 22 etc.). Isso também espelha a visão judaica da Lei (Torah) "instrução" ou "orientação". Deixar-se guiar pela lei é andar num ca-

minho reto, é ser justo. Como Cristo foi o único que andou perfeitamente neste caminho, só Ele pode, por Si mesmo, ser chamado "justo" (1Jo 2:1). Contudo, Ele confere Sua justiça que nos possibilita caminhar num "aperfeiçoamento contínuo" guiados pelo amor de Deus e o perdão dos nossos pecados (1Jo 2: 5; 4:17).

Contudo, não temos aqui uma idéia moralista ou demagógica concernente à justiça. Trata-se de um "proceder corretamente", ou, em outras palavras, "uma retidão prática" (1Jo 3:7). Por outro lado ainda, tal justiça não se traduz num cunho arbitrário-legalista. Ela é inspirada no amor de Deus pelo indivíduo. O mesmo amor que motiva e impulsiona a amar ao próximo e a obedecer aos mandamentos de Cristo (1Jo5:2).

Deste modo, o amor ao próximo, embora não seja o *totum* da lei é o que simboliza o seu cumprimento e estabelece a sua importância na vida do crente. A negação disto é o pecado definido como *anomian* (1Jo 3:4), ou seja, viver como se não houvesse a Lei. Para recompor o lapso deixado por nossa imperfeição, surge o papel de Cristo como propiciação (*ilasmos*, 1Jo 2:2)[17] pelos nossos pecados e possibilitador do cumprimento da Lei por nós (1:7 - 10 e 2: 1 - 6). O que a teologia joanina pretende dizer (e isso em consonância com Paulo) é que em Cristo a Justiça não é algo que Deus cobra do homem, mas antes, que lhe oferece para poder viver como convém àquele que foi justificado – cumprindo a lei e amando ao próximo (que são dois elementos intercambiáveis e inalienáveis na concepção joanina).

A apropriação deste poder justificador, entretanto, só advirá através da fé,[18] que aqui aparece tanto no sentido de *fides quae* (doutrina) quanto no sentido de *fides qua* (relacionamento com Deus).[19] Na epístola percebe-se uma interdependência cíclica entre os relacionamentos vertical (homem ⟶ Deus) e horizontal (homem ⟶ homem e homem ⟶ credo cristológico). Para aqueles que conheceram o evangelho e estão na luz, um elemento já não é mais possível sem o outro.

Assim como o "amor ao próximo" torna-se o símbolo de toda a Lei, a confissão cristológica, no pensamento de João, torna-se o símbolo da Fé, e ambos resumem a Justiça.

O QUE É AMAR

A esta altura percebemos que o "amor ao próximo", conforme apresentado na primira epístola de João, embora não negue um peculiar caráter "opcional", ultrapassa a dimensão da escolha racional para tornar-se, principalmente, um resultado da graça divina. Sua fonte transfere-se da alma (antropologia hebraica[20]) para o ser de Deus. A adesão (sent. próprio do hebraico *ahabih*[21]), segundo esta teologia joanina, não é uma mera filiação partidária ou paixão por uma causa (coisa que os "do mundo" também podem ter); ela é, antes, uma aliança ou pacto com o próprio Deus. É aderir não a algo, mas a alguém.

A partir deste ponto, podemos interpretar João com os olhos de Agostinho que entendia o Ágape joanino como uma pessoa.[22] Aliás, note-se que, desde o evangelho e o Apocalipse, é comum para João personificar em Deus, os títulos que lhe atribuímos. E assim como o Logos e a Luz procederam do Pai, encarnando-se na figura histórica de Jesus Cristo, do mesmo modo o Amor manifestado entre os homens (4:9) é outra "figuração personificada" para falar do mistério da encarnação. Portanto, o dizer que o Amor procede de Deus (*ê ágapê ek tou theou estin*, 1Jo 4:7) é uma explícita referência à procedência de Cristo – o Pai – que é a única coisa que torna a divindade visível aos homens (Jo 1:18; 6:46; :29; 8:14; 8:42; 11:27, 16:28; 1Jo 4:3) e quando se diz "Deus é amor"(1Jo 4:8) paralelamente se deve lembrar do dito "e o Verbo era Deus"(Jo 1:1).

O amor é, enfim, o Filho de Deus vindo ao mundo e o "permanecer" neste amor equivale a "andar como ele andou" (amando ao próximo, cumprindo a justiça, obedecendo à Lei) e confessar o que ele é de fato, o Filho de Deus (1:6 e 4:2). Fazendo isto, trazemos para o presente a histórica encarnação salvadora, fazendo com que ela deixe de ser exclusivamente um evento do

passado para se tornar também uma atualizada comunhão com Deus.

Conclusão

Como vimos, o amor não pode, por um lado, ser um tema abandonado, nem por outro, um discurso isolado. Se somos cristãos de fato, a mais autêntica cristologia bíblica deverá acompanhar este amor e a importância dada aos demais mandamentos da Lei de Deus deverá testemunhar de nossa fidelidade (ou adesão) ao Bem Maior, que é Cristo Jesus. Não amamos porque somos naturalmente bons, mas porque nascemos da graça. Não cumpriremos a lei para fazer-nos "justos", mas porque ele nos justificou com sua justiça. Não brilharemos porque temos luz própria, mas porque refletimos a luz que dEle procede.

Assim, a noção do amor como *Leitmotiv* da Teologia de João na sua primeira epístola leva-nos a entender mais as correlações estritas entre o mundo espiritual e o mundo material. João usa o amor como elo entre esses dois setores, o que subentente uma contraposição àquela noção dualística dos gregos. O mundo "de cima" pode ser visto aqui "em baixo" no relacionamento comunitário entre os filhos de Deus. João, ao contrário da pressuposição de alguns comentaristas, não seria um judeu helenista escrevendo para gregos, mas um judeu cristão apresentando a o dualismo ético do amor como o elemento (além da doutrina verdadeira) que estabelece a realidade visível dos que servem a Deus na história deste mundo.

Referências

[1] Os mais clássicos trabalhos de levantamento do possível *Sitz im Leben* dessa comunidade foram os de Brown, R. *The Community of Beloved Disciple* (New York: Paulist Press, 1979); Martyn, J. L., "Glimpses into the History of Johannine Community", in *The Gospel of John in Christian History* (New York: Paulist Press, 1978) e Zumstein P-J, et al, *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'evangile de Jean aux deux premiers siècles* (Genebra: Labor et Fides, 1990). Mas há outros autores além destes que sistematizaram com atenção o problema autoral levantando a hipótese da escola joanina: Schnackenburg R., *Il vangelo di Giovanni* (Brescia: Paidéia, 1973), 72-75; Strecker, G. *Die Johannesbriefe* (col. Kritisch—exegetischer Kommentar über das Neue Testament) (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986), 22-30; Kümmel, W. G. *Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1972), 301-306; Schiese, F. J. *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona: Herder, 1983), 161.

[2] A relação do Apocalipse com os demais tratados (Evangelho e Epístolas) é outro tema de intenso debate entre os comentaristas. Algumas indicações bibliográficas: Charpentier, E. et alli. *Uma Leitura do Apocalipse* (São Paulo: Paulus, 1983); Vanni, U. *L'Apocalisse – ermeneutica, esegesi, teologia* (Bologna: EDB, 1988); Brown, R. E., *Lê lettere di Giovanni* (Assis: Cittadella, 1986).

[3] Veja algumas falhas desse método em: Ratzinger, J., "Biblical Interpretarion in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today", in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church* (Ed. por Neuhaus, R. J.) (Grand Rapids, MI: Eerdmans e The Rockford Institute Center on Religion and Society, 1989, 1-23 e Fascher, E. *Die formgeschichtliche Methode* (Giessen: Töpelmann, 1924), 82-144.

[4] H. J. Holtzmann - Walter Bauer, *Evangelium, Briefe und Offenbarung Johannes*, "Hand-Commentar zum Neuem Testament" (Tübingen: J.C.B Mohr, 1908), 319-322.

[5] W. G. Wilson: "An Examination of the Linguistic Evidence Adduced Against the Unity of Authorship of the First Epistle of John and the Fourth Gospel", JTS XLIX (1948), 147 - 156.

[6] Dodd teve seu posicionamento a este respeito expresso primeiramente no artigo "The First Epistle of John and the Fourth Gospel", BJRL, xxi (1937), 129 - 156 e, posteriormente, em forma de comentário, *The Johannine Epistles*, Moffatt New Testament Commentary (New York: Harper & Bros, 1946), xxvii - xliii.

[7] Para uma relação de autores que sustentam a autoria joanina (inclusive autores patrísticos), veja o comentário de Veloso, M., *Comentário do Evangelho de João* (Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1984), 14-16.

[8] Ladd ainda considerava o tratamento dado ao assunto em seu tempo ainda era inadequado e insatisfatório (Ladd, G. *Teologia do Novo Testamento* [Rio de Janeiro: Juerp, 1986], 209). Dos mais conhecidos estudos sobre o tema, temos: Kümmel que desvincula o dualismo joanino de Qumran, do judaísmo e do helenismo, ligando-o ao movimento gnóstico (Kümmel, W. G., *Síntese Teológica do Novo Testamento- edição revisada e atualizada* [São Paulo: Teológica], 324-328). Veja ainda: Schierse, op. cit., 167. Dentre os autores mencionados por Ladd temos: Bultmann, R. "Johannine Dualism",

Th II (1955), 15 - 32; Charlesworth, J. H., "A Critical Comparison of the Dualism in 1 QS iii, 13 - iv, 26, and the 'Dualism'contained en the Fourth Gospel", *NTS* 15 (1969), 398 - 418; R. E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospels and Epistles", *NTE* (1968); M. Rist, "Dualism", in *Interpreter's Dictionary of Bible*, vol. I (Nashville: Abingdom Press, 1962), 873.

[9] Ricca, P. *Die Eschatologie des Viertren Evangelimus* (Zurique: Gotthelf, 1966).

[10] Ladd também menciona o trabalho de Böcher, O. *Der Johanneische Dualismus im Zusammenhang des nacHbiblischen Judentus* (Ausgabe: Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn, 1965).

[11] Ladd, op. cit., p. 209.

[12] Vanderkam, J., e Flint, P., *Dead Sea Scrolls – Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity* (New York: Harper San Francisco – a Division of Harper Collins Publishers, 2002), 362-378.

[13] Veja por exemplo a obra de Martyn J., L., *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon Press, 1979). Aqui Martyn aponta os claros elementos judaicos do Quarto Evangelho e explica com especial atenção o fato de João escrever para uma comunidade que está sendo expulsa da sinagoga. Seria esse conflito social e não uma "conversão literária" ao helenismo que explicaria as representações um tanto amargas do judaísmo dentro do Evangelho de João. Outro importante trabalho é o livro de E. Percy, (*Untersuchungen über die Urprung des johanneischen Theologie*) ao qual não tivemos acesso no momento de redigir este artigo, mas que também é citado por Mielgo, G. S. *Introducción a los escritos Del Nuevo Testamento*, (Col. Textos 3) (Madri: Instituto Superior de Ciências Catequéticas San Pio X, 1993), 365.

[14] Vide João 1:5 (luz x trevas); 3:6 (nascido da carne x nascido do Espírito); 3:12 ("coisas terrenas" x "coisas celestiais"); 8:23 ("ser de cima" x "ser de baixo"); etc... No Apocalipse as imagens aparecem nos constantes contrastes entre o céu e a terra, santuário de Deus no céu e o trono da besta na terra, etc... Porém, esse dualismo joanino deve ser visto à luz do Antigo Testamento e de Qumran e não à luz do dualismo platônico ou o eônico que depois se desenvolveu.

[15] Trato brevemente de algumas dessas novas doutrinas cristológicas em minha dissertação de mestrado, *A Cristologia de Santo Ireneu, a partir da Adversus Haereses* (Belo Horizonte: CES, 1996), 26-48. Veja também Orbe, A., *Cristologia Gnóstica*, (Col. Biblioteca de Autores Cristianos 384) (Madri: La Editorial Católica, 1966), vol. I, especialmente 17-50.

[16] Em termos numéricos, *agapê* aparece 18 vezes em sua forma substantiva, 5 vezes como adjetivo e 27 vezes como verbo.

[17] Vide Henri Clavier: "Notes sur un mot-lef du Johannisme et de la soteriologie biblique: *ilasmós*", in NT, X (1968), 287-304.

[18] A palavra *pistis* só aparecerá uma vez na epístola no capítulo 5:4. Seu conceito, porém, aparecerá explicitamente nos modos verbais em que se utiliza a forma *pisteô* e em sinônimos temáticos como *parresian* (3:21) e *marturían* (5:10 e 11).

[19] Alguns teólogos negam o sentido de fé confessional na teologia joanina. Ao postularmos a existência de um credo com claro um conteúdo confessional na primeira epístola, bem como no restante do corpo joanino, seguimos a opinião autores como Karl Hermann Schelkle, *Teologia do Novo Testamento* (São Paulo: Ed. Loyola, 1977), vol. 1, 212-214; F. Bertram Clogg, *An Introduction to the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), 278 - 279; Günther Borkamm, *Das Neue Testament Bibel* (Stuttgart: Kreuz-Verlag Stuttgart, 1971), 141-153; Oscar Cullmann, *Der johnneische Kreis, Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975), pp. 46 - 57 e Edgard J. Goodspeed, *Introducción al Nuevo Testamento* (Buenos Aires, Apartado: Editorial "La Aurora" e Casa Unida de Publicaciones, s.d.), 224 e 225. A propósito do último autor mencionado, Goodspeed, ele nos lembra, a favor de uma teologia sistemática em João, que os cristãos gregos sempre o denominavam de o *Theologos*.

[20] Stephen Neill, *The Christians' God* (Londres: Lutterworth Press, 1954), 15; e Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Loyola, 1975), 20-ss.

[21] A. O. Haldar, et. al, "*Ahabh*", in: *Theological Dictionary of Old Testament* (Botterweck, G. J. e Ringgren Helmer, eds.), Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974, vol. 1, 99-ss.

[22] Vide *De Trinitate*, VIII, 10 - 12 (S.C.).

COMOÇÃO DESPERTADA POR *A PAIXÃO*

SAMUEL BACCHIOCCHI, PH.D.

Ex-professor do Seminário de Teologia da Andrews University, doutor pelo Seminário Pontifício, Roma

RESUMO: Este artigo fala da ampla aceitação do filme de Mel Gibson, *A Paixão*, no meio evangélico internacional, e faz uma breve análise dos elementos da teologia católica presentes no filme.

ABSTRATC: Bacchiocchi's article deals with the wide-spread discussion among evangelicals over Mel Gibson's motion picture *The Passion*. This review provides a brief but insightful analysis of the general contents of the film and its clear Roman Catholic orientation.

INTRODUÇÃO

A Paixão de Cristo[1], filme de Mel Gibson, suscitou profundas emoções e apaixonadas controvérsias. Para alguns, a produção tornou-se a pedra de toque da ortodoxia que separa as "ovelhas" dos "bodes". Uma separação mais realística, contudo, é entre assistentes emocionais e racionais, e a maioria cai na primeira categoria. As emoções geradas impedem uma avaliação racional do filme, especialmente pelos assistentes não familiarizados com erros bíblicos e históricos, sutilmente entremeados no filme.

Da perspectiva cinematrográfica, o filme é uma extraordinária realização artística. Os personagens parecem reais. Os judeus, os soldados romanos, Pilatos, sua esposa e os discípulos, todos usando vestuário do tempo que representam. Maria é uma exceção, parecendo mais uma freira medieval do que uma mulher judia do primeiro século. Jim Caviezel, que interpreta Cristo, transpira suor e sangue, e aparece, através da maior parte do filme, com um olho permanentemente fechado, depois de ser brutalmente espancado pelos soldados, dentro dos segundos de sua prisão. A cena do açoite, em câmara lenta, acompanhada por suave canto gregoriano, desperta profundas respostas emocionais.

A pesar das magníficas qualidades artísticas, *A Paixão* coloca sérios problemas bíblicos e teológicos. Ele é recheado de elementos não-bíblicos, tais como: as freqüentes aparições de Satanás, como uma encapuzada figura andrógina; Maria Madalena entretendo soldados romanos para ajudar a Jesus; Judas, sendo forçado ao suicídio por crianças possuídas por demônios; a esposa de Pilatos ofertando a Maria lençóis nos quais sepultar Jesus; a superposição do ensangüentado corpo de Cristo, com cenas da última ceia, para sustentar a idéia de como a eucaristia é realmente o corpo e o sangue de Cristo; e o terremoto final, que divide o templo em dois.

Em adição a estas e outras cenas, cristãos crentes na Bíblia fortemente discordam de vários conceitos teológicos que refletem as convicções religiosas de Gibson, mas que são contrárias ao claro ensino das Escrituras. Três destes merecem nossa atenção.

O PROEMINENTE PAPEL DE MARIA

Gibson descreve Maria através das 14 estações da cruz, como uma parceira de Cristo na redenção humana. Depois de sua negação, Pedro cai aos pés de Maria, chamando-a de sua "mãe", e implora a ela perdão. Na cruz, Maria clama as palavras "deixe-me morrer com você".

Em uma entrevista, Jim Caviezel, que encena o papel de Cristo no filme, disse: "Este filme é algo que, eu creio, foi feito por Maria, para o seu Filho. Maria sempre

indicou-me a direção da verdade. [...]. Ela arquitetou toda esta coisa" (*National Catholic Register*, 30 de janeiro de 2004).

Gibson mostra-se maravilhado acerca de como os evangélicos estão aceitando *A Paixão*, "embora o filme seja tão '*Mariano*'" (*Christianity Today*, março de 2004). Pessoalmente estou impressionado como mesmo alguns adventistas estão reconsiderando o papel de Maria em nossa salvação.

Salvação pelo sofrimento de Cristo

A peça central de *A Paixão* gira em torno das incansáveis cenas em que Cristo é açoitado, espancado e tem Sua carne dilacerada, até ser crucificado. Não há nenhuma dúvida que a crucifixão era brutal. Mas Gibson submete Cristo a um tipo de punição que mataria qualquer super-homem três vezes antes da execução. Por quê? A resposta é encontrada na crença de Gibson na salvação por meio do intenso sofrimento de Cristo.

De acordo com esta crença, ensinada por católicos místicos, como Anne Emmerich, que é uma das maiores fontes do filme, Cristo tinha que sofrer em Seu corpo e mente o equivalente a todos os pecados da humanidades, para satisfazer as demandas da justiça divina. Esta compreensão sadista de Deus é completamente extranha às Escrituras, e O transforma em um Ser que inspira medo, em lugar de amor.

A Missa como re-encenação do sacrifício de Cristo

O filme de Gibson projeta o sacrifício de Cristo acontecendo, em escala menor, em cada celebração da Missa. O roteiro de *A Paixão* foi especificamente escrito para enfatizar o relacionamento entre o sofrimento e a morte de Cristo com a celebração da Missa. A intenção de Gibson foi mostrar que o sacrifício de Cristo e a Missa são a mesma coisa.

"O alvo do filme", como Gibson admitiu em uma entrevista durante sua exibição, "é sacudir as audiências modernas, justapondo o sacrifício da cruz ao sacrifício do altar – os quais são a mesma coisa"[2].

A crença Católica Romana de que Cristo pode ser sacrificado inúmeras vezes e que benefícios se acumulam cada vez que esta redenção se repete, está em contradição com aquilo que as Escrituras ensinam: "Isto fez Ele, uma vez por todas" (Hb 7:27). Os protestantes historicamente têm rejeitado como "abominável" a idéia de que o sacerdote no altar tem o poder de sacrificar Cristo repetidas vezes.

Mas a ampla aceitação de *A Paixão* por cristãos evangélicos mostra como o abismo de separação entre catolicismo e protestantismo está sendo estreitado e como os protestantes estão sendo atraídos para o aprisco católico.

Referências

[1] Tradução do original "Passionate about *The Passion*" por Amin A. Rodor, Th.D., SALT/UNASP, Campus Engenheiro Coelho. Para uma detalhada avaliação desse filme, acesse o site http://www.biblicalperspectives.com.

[2] (www.providencepcawww.providencepca.com/essays/passion.html.com/essays/passion.html)

RESENHA:
O FUTURO: A VISÃO ADVENTISTA DOS ÚLTIMOS ACONTECIMENTOS

LIVRO:

Timm, Alberto R., Amin A. Rodor e Vanderlei Dorneles, eds. *O Futuro: A Visão Adventista dos Últimos Acontecimentos.* Artigos teológicos apresentados no V Simpósio Bíblico Teológico Sul-Americano, em homenagem a Hans K. LaRondelle. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2004, 380 páginas.

No último mês de julho, a Unaspress (www.unaspress.unasp.br), editora acadêmica do Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho, publicou o livro *O Futuro: A visão Adventista dos Últimos Acontecimentos*. Dedicado a Hans K. LaRondelle, o trabalho compreende informação biográfica a respeito do homenageado; a versão editada de vinte quatro monografias apresentadas no V Simpósio Bíblico Teológico Sul Americano, sobre escatologia e a Declaração de Consenso, aprovada por 760 teólogos adventistas e pastores que participaram do evento.

O Futuro trata com a escatologia, a partir da perspectiva adventista. Seu conteúdo está dividido nas seguintes seções: (1) "Antigo Testamento", com artigos de Richard M. Davidson, Michael Hasel, Jo Ann Davidson, Merlin Alomia, Carlos E. Mora, Leroy Beskow e Reinaldo Siqueira; (2) "Novo Testamento", com a contribuição de Roberto Pereyera, José Carlos Ramos e Gerald A Klingbeil; (3) "Teologia Sistemática", com textos de Angel M. Rodrigues, Daniel O. Plenc, Hans K. LaRondelle, Norman Gulley, Carlos Steger, Mário Veloso e Vanderlei Dorneles; (4) "História da Igreja e História Adventista", com artigos escritos por Alberto R. Timm, Juan Carlos Priora e Gerhard Pfandl e (5) "Teologia Aplicada", com textos assinados por Ruben R. Otto e Daniel Rode.

Os capítulos variam em extensão e estilo, mas todos os que contribuíram na composição do livro ressaltam a natureza predictiva das profecias bíblicas e a interpretação historicista da literatura apocalíptica das Escrituras. No prefácio do livro, Amin Rodor indica que escatologia "deve estar centralizada em Cristo, na sólida base da Palavra de Deus e, secundariamente, corroborada pelos escritos de Ellen G. White". Para ele, "se perdermos o foco cristológico de nossa esperança e sua base bíblica, nos tornamos obcecados com datas, mapas proféticos, sinais criados por nossa própria imaginação e, conseqüentemente, nos tornamos vítimas da ansiedade, do medo e de enganos trágicos. Além disto, sólida base hermenêutica é o teste decisivo de qualquer formulação escatológica".

Escrito por autores de diferentes contextos culturais e diferentes perspectivas, *O Futuro* acrescenta valiosos *insights* ao legado escatológico da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

por Alberto R. Timm

15872
ex.1 2004
Parousia
n°