

VOLUME 11 N. 2 - 2011

ISSN 1518-9724

REVISTA TEOLÓGICA DO SEMINÁRIO ADVENTISTA LATINO-AMERICANO DE TEOLOGIA

# HERMENÊUTICA



CENTRO DE PESQUISA DE LITERATURA BÍBLICA

CEPLIB@SEMADVENTISTA.COM.BR  
CASA PRATA, 18 - 44300-000 - COCOTÁ  
BAHIA - BRASIL

## EDITORIAL

A legítima tarefa teológica nunca foi solitária. A teologia bem como a exegese e a hermenêutica sempre se serviu dos resultados de ciências afins tais quais a filologia, linguística, sociologia, arqueologia e muitas outras. Tal diálogo quando dirigido por princípios hermenêuticos adequados e equilibrados por vezes se mostrou proveitoso e fecundo. Por isso, a interdisciplinaridade no campo dos estudos teológicos mais do que um “modismo” acadêmico deve ser uma prática cotidiana no exercício da teologia e da exegese.

O presente número da revista *Hermenêutica* exemplifica muito bem quanto o diálogo entre as diversas áreas do conhecimento acadêmico pode ser benéfico para a produção teológica. A atual edição reúne contribuições de estudiosos de diversas áreas que colaboram para uma melhor compreensão do pano de fundo do texto bíblico.

O artigo de abertura “Israel cried out... the Lord raised up deliverer?: the *moshia*’ and the cry of the oppressed in the Hebrew Bible” explora a figura do messias no contexto veterotestamentário, principalmente no seu papel de libertador em face do clamor do oprimido no procedimento legal do Antigo Oriente Próximo. Por sua vez, o segundo artigo também de ordem mais exegética visa, através de um estudo de ocorrências, captar as diversas conotações do ato de “selar” no mundo Greco-romano bem como no Judaísmo Alexandrino com o objetivo de estabelecer a importância histórica dessa recorrente imagem bíblica na sua audiência original. O mesmo é intitulado “Sealing terminology in the Alexandrian Judaism and the Graeco Roman World”.

O terceiro artigo, “A igreja cristã na hipermodernidade: entre a consciência planetária e o capitalismo – um estudo de caso”, analisa a relação entre a teoria e prática ecológica planetária no adventismo

visando esclarecer até que ponto tal consciência planetária é constituinte da identidade institucional da igreja Adventista do Sétimo Dia. O quarto artigo, “O desenvolvimento espiritual infantil: caminhos para a formação da identidade cristã em crianças de 0 a 7 anos”, marca uma instrutiva contribuição sociológica em vista de um melhor entendimento da identidade religiosa infantil. O caminho seguido para tanto foi estudar de que forma as relações sociais da criança influenciam a formação da identidade moral.

O antepenúltimo artigo, “Os ensinamentos de Sumé e a tradição itacoatiara no contexto da Pedra do Ingá: pontes de contato com a narrativa bíblica do dilúvio”, aponta para uma interessante contribuição arqueológica brasileira no que diz respeito a uma possível raiz comum entre os ensinamentos de Sumé como encontrados no sítio arqueológico de Pedra do Ingá, localizado na Paraíba, Brasil e a narrativa diluviana encontrada na Bíblia. Para tanto uma análise descritiva é realizada da história mitológica de Sumé a partir dos relatos e das gravuras deixadas por ele numa possível passagem pelas Américas.

Por sua vez, o artigo “A autoria de Hebreus: uma breve incursão pelos vinte séculos de debate” traz a tona essa antiga discussão, tão antiga quanto à questão da canonicidade desta epístola neotestamentária. Tal discussão sobre a autoria de Hebreus, embora antiga, está longe de ser resolvida, por isso sua atualidade é tão legítima quanto o foi há séculos. Assim, esse artigo traz uma sucinta, porém elucidativa apresentação desse debate, iniciado no período dos primeiros Pais da Igreja, e que permanece até os eruditos contemporâneos.

O último artigo, “O tema central da teologia paulina: a tensão entre os pólos semelhantes”, o terceiro da série, continua a discussão sobre o centro da teologia paulina. Enriquecem, ainda, o presente número as resenhas das obras “A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica”, “Reign of God: An Introduction to Christian Theology From a Seventh-day Adventist Perspective” e “Tentaram a Deus no Seu coração: a controvérsia antitrinitariana”.

Então, é com grande satisfação que o Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia apresenta para a comunidade acadêmica mais um número da revista *Hermenêutica*, no desejo anelante de que seu conteúdo contribua para a constante, inacabada e comunitária tarefa teológica.

JÔNATAS DE MATOS LEAL  
Professor de Línguas Bíblicas do Seminário Adventista  
Latino-Americano de Teologia, Cachoeira/BA  
E-mail: leal.jonatas@gmail.com

# “ISRAEL CRIED OUT... THE LORD RAISED UP A DELIVERER”: THE *MOSHIA* AND THE CRY OF THE OPRESSED IN THE HEBREW BIBLE

*Elias Brasil de Souza*<sup>1</sup>  
*Diego Rafael da S. Barros*<sup>2</sup>

## RESUMO

A figura legal do *moshia*, o libertador, na Bíblia Hebraica possui interessantes conotações. O papel deste libertador tem sido compreendido dentro da estrutura da comunidade da Aliança. O objetivo principal deste estudo é definir o significado mais amplo de *moshia*. A fim de alcançar este objetivo, as ocorrências de *moshia* no cenário forense foram investigadas com especial atenção para sua colocação com o clamor (especialmente *tsa'ag/zā'ag*). Foi observado que tanto Yahweh quanto os seres humanos recebem esse título. Conclui-se que o clamor é o requerimento oficial para a intervenção do salvador *moshia*. E seu principal papel judicial, conforme mencionado por Deuteronômio, revela que sua intervenção em favor do oprimido é a combinação das responsabilidades legais e a ética israelita do amor ao próximo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Salvador. Choro. *Moshia*. Libertador. Lei.

## ABSTRACT

The legal figure of the *moshia*, the deliverer, in the Hebrew Bible has interesting connotations. The role of this deliverer has to be understood within the framework of the Covenant community. The main objective of this study is to define the broader significance of *moshia*. In order to accomplish this goal the occurrences of *moshia* in forensic settings was investigated with special attention to its collocation with the cry (especially *tsa'ag/zā'ag*). It was noted that both Yahweh and human beings receive this title. It was concluded that the cry is the official request for the intervention of the savior *moshia*. And his judicial role, as reported by Deuteronomy, reveals that his intervention in favor of the oppressed is a combination of legal responsibilities and the Israelite ethics of love for the neighbor.

**KEYWORDS:** Savior. Cry. *Moshia*. Deliverer. Law.

## INTRODUCTION

The Hebrew Word *moshia* along with other terms such as *go'el* and *matsil* designates a deliverer in the Israelite community. However, although at first glance these words may seem synonyms, there are compelling reasons to set *moshia* apart

---

<sup>1</sup> Ph.D em Antigo Testamento pela Andrews University, professor e reitor do SALT-IAENE–Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. <ebsouza\_2000@yahoo.com.br>.

<sup>2</sup> Aluno do 4º período do curso de Bacharel em Teologia do SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. <diego.rafael.barros@gmail.com>.

from the others. At close inspection, *moshia'* emerges with some distinct characteristics within the framework of the covenant community. This research attempts a close analysis of the occurrences of *moshia'* in the Hebrew Bible in order to delineate his role in the Israelite society. In this connection we shall attempt to understand the link between the cry of the oppressed and the appearance of the *moshia'* in the covenant community.

### CRY AND SALVATION IN A JUDICIAL FRAMEWORK

The experience of Israel's suffering is often characterized by a "cry." The cry thus became the weapon of the oppressed. The first occurrence of this term in the Hebrew canon appears in Genesis 4 in the narrative of Cain and Abel. When confronting Cain, Yahweh tells him that the "voice of your brother's blood is crying to Me from the ground" (Gen 4:10).<sup>3</sup> The word translated as "crying" in this narrative comes from the root *tsa'aq* (also spelled as *zā'aq*). This word appears in thirty out of the thirty-nine books of the Hebrew Bible and reveals how Israel made extensive use of the cry throughout her history of struggle and suffering.

According Nahum Sarna, *tsa'aq/zā'aq* "is one of the most powerful words in the [Hebrew] language. Pervaded by moral outrage and soul-stirring passion, it denotes the anguished cry of the oppressed, the agonized plea of the helpless victim" (1991, p. 15). Sarna (1989, p. 131) also believes that cry happens victim for help in the face of some great injustice." To Sicre (2011, p. 366), this cry is not produced in normal situations, but in very dire circumstances. This is borne by the fact that the term *tsa'aq/zā'aq* "is frequently associated with large-scale calamity" (KONKEL, 1997, p.1131), such as for example, "the cry of those who were plundered and devastated in the war (Jer 49.21)" (HARTLEY 2008, p. 1298). Bell and Golden (2009) claim that *tsa'aq/zā'aq* "is also a question, a question emerging from the pain of an open wound. Where is the justice? Has anyone seen it? Who will come to my rescue? Is anyone listening? Or am I alone here?" (p. 26).

In this desperate search for justice there *tsa'aq/zā'aq* assumes certain contours: In some cases the term takes the form of a legal cry. Hartley (1999, p. 772) notes that "A strong outcry frequently indicates that righteousness is absent or judgment is being executed." About the legal dimension of *tsa'aq/zā'aq*, Brueggemann (2001, p. 12) argues that cry functions as a complaint to the judicial authorities.

In other words, "the Hebrew root *š'q* or *z'q* is the Hebrew technical term for the *hue and cry*" (JENNI 1997 p. 1091 – author emphasis), or more precisely, as defined by Bovati (1994, p. 317):

This 'cry' is not just a personal outburst or a simple instinctive reaction to suffering:

<sup>3</sup> Biblical passages are quoted according to the New American Standard Bible.

it is essentially addressed to someone (*'el...*) and demands to be heard in the name of right [...]. In this way a complaint reveals another aspect of what constitutes it; it is a request for help addressed to an 'authorized' person, juridically bound by the actual cry.

So *tsa'aq* becomes "a conscious means of complaint esp. by persons with diminished legal status" (STOLZ, 1997, p. 1090). In legal proceedings, or in the form of a complaint to Yahweh, the cry (*tse'aqab*) requires and demands justice (*tsedaqab*). And this *justice* should be revealed in the way of *salvation*.<sup>4</sup> The Hebrew word usually refers to this kind of salvation and *ysh'* or one of its derivatives. In essence, *yasha'* means "to remove or seek to remove someone from a burden, oppression, or danger" (VINE; UNGER; WHITE 1996, p. 214). However, in some contexts, salvation also takes the form of legal liability. Therefore, before a more complete study of some aspects of the terminology of salvation in this context, it is necessary to understand the contours of the Israelite judicial procedures.

If we are seeking to define the distinctive character of the Mosaic Law when contrasted with the corresponding laws of other ancient peoples, then attention must first be drawn to the *emphasis with which the entire law is referred to God*. Not only the cultic law, but the secular law derives its validity from being a direct command of Yahweh; any breach of it is an outrage against Yahweh himself. The law acquires a majesty, which removes it from the sphere of human arbitrariness and relativism and bases it firmly on the metaphysical (EICHRODT 1975, p. 74-75 – author emphasis)

So in the Hebrew Bible there is no separation between law and religion. Israelite law "it is a religious law" (DE VAUX, 1997, p. 148). This implies as suggested by Eichrodt (2004, p. 60) that the contemplation of the divine exerted clear and deep influence in the formation of the law codes. For this reason, the Hebrew Bible deems "every breach of the Law an offence against God" (EICHRODT, 1975 p. 75).

Another feature of the laws of Yahweh is that they were formulated under the assumption that the strong should act in defense of the weak. In the covenant community there appears the legal concern with the underprivileged of this world, such as strangers, widows, orphans, poor, and slaves, among other. Some legal formulations, which in general had an overall concern for the helpless, reveal some instructive aspects of the law and its interpretation. Later interpreters exemplify how the obligations to help the one's neighbor should be understood. The common Israelite is responsible for the life of his brother, and it is his duty to protect him and save him. Therefore, according to Rabbi Chaim Steinmetz (2011), the Biblical law establishes the obligation to save lives.

<sup>4</sup> Justice and salvation sometimes are parallels on the Hebrew Bible (e.g. Isa 46:13; 51:8). "In the realm of justice and civil law *yasha'* represents an obligation on the part of anyone who hears an outcry of one being mistreated" (VINE; UNGER; WHITE 1996, p. 215).

Since the narrative of Cain and Abel is the opening for later revelation (RAD 1996, p. 218), it is instructive to note Yahweh's question and Cain's insolent answer: "Am I my brother's keeper?" (Gen 4:9). It seems that the Israelite legal system answers this question with are sounding "yes" – "Yes, I am my brother's keeper." By forfeiting his obligation as his brother's keeper, Cain became guilty of shedding Abel's blood, which was crying from the earth. Israelites, as members of the covenant community, should not disregard their duties as keepers of their brothers (and sisters); otherwise they would become guilty of their blood.

The theme of extreme responsibility towards one's neighbor also becomes a topic of discussion in the Talmud. In the treaty *Baba Mezi'a* (62a) Rabbi Yohanan says on the case of two Jews who traveled away from civilization and, at a certain time of the day, only one had enough water to survive and reach the destination. Ben Patura dealing with this case taught that it would be better for the one who had water to share the water with his partner and also share the fate of death. For him, it was preferable to do so than to allow a comrade to die. It seems that this interpretation resulted from the strong sense of legal responsibility toward one's neighbor. The treaty goes on to say that "until R. Akiva came and taught: 'that thy brother may live with thee: thy life takes precedence over his life'" (*Baba Mezi'a*, 62a), thus instructing that the one with water should save himself, since he was not able to save his companion. Rabi Akiva's opinion became the halachic consensus (STEINMETZ, 2011).

Even so, it is clear that for a time the opinion prevailed that the life of someone else was as important as one's own life. Later on and until this day, according to the rabbis the responsibility to preserve other people's lives should be disregarded only if it is impossible to save and maintain the integrity of one's own life. In other words, salvation is a vital issue in the law of Israel. Thus deliverance/salvation (*ysh*) assumes a new form and enter the legal lexicon of ancient Israel with some of its derivatives becoming the expectation of the one who decides to demand justice. In short, this means that when one Israelite was victim of an assault, robbery or another form injustice, he (or she) could cry and whoever heard it should intervene (METTINGER 2008, p. 238). This reveals that both theologically and legally, in terms of salvation, the cry is foundational to put the whole drama in movement (BELL and GOLDEN, 2009, p. 26).

This model of salvation as a response to a cry of distress is attested primarily in Deuteronomy 28: 29, 31, and especially in Deuteronomy 22:27, the law of rape. In these passages, there occurs the first reference in the Hebrew Bible to the term *moshia'*, a word whose meaning and function deserves further investigation.

*MOSHIA'* THE DELIVERER IN ISRAEL

The texts of Deuteronomy 22: 27 and 28:29, 31 introduce the legal concept of the savior in Israel. The first occurrence of this term is the law of rape dealing with the innocent maiden who “cried out (*tseaga*’), but there was no one to save (*moshia*’ her)” (Dt 22:27). Although the main English versions translate the term *moshia*’ (Hiphil participle of *ysh*’) as a relative clause, there is a second and more plausible possibility. Usually the participial form of the verb functions as a noun expressing the agent.<sup>5</sup> Applying this rule to the term *moshia*’, the meaning of savior or protector emerges naturally (cf. JASTROW 1996, p. 751). The legal background of the function of this figure in Deuteronomy is the judicial cry. As already mentioned, when an Israelite availed himself of such a petition, anyone who volunteered to help would be called a *moshia*’ (METTINGER 2008, p. 238; ALBERTZ 1997, p. 585).

It is instructive to take a closer look at the legal term *moshia*’ against the background of the law. “The law of rape (Deut 22:27) clears a woman of immorality because, in open country,<sup>6</sup> there was no deliverer (*’ên môšúa*’) to answer her cries for help” (HUBBARD Jr., 1997, p. 557). “The countryside (*šādeh*) – as opposed to the city – is the place where people do not live, and therefore where a crime that has been perpetrated escapes the possibility of a prosecution witness” (BOVATI, 1994, p. 274-275).

The one who witnessed a crime in Ancient Israel was obliged to denounce it (BOECKER, 2004, p.18; cf. Lv 5:1; Pv 29:24). In light of this argument, one can have a better grasp of the importance of witnesses in the Israelite court. This is one of the reasons why the girl was crying for help. So, according to Edenburg (2009, p. 47), it is clear that the rabbinic legal tradition on this case “reinterpreted the motive clause, presuming that the purpose of the girl’s crying out was to ensure that witnesses could attest that she resisted her assailant even if the rape was not prevented.” Therefore speaking in judicial terms, *moshia*’ is the legal representative who appears in court to defend the oppressed. He is the one who witnesses the attack, take the cause to the judge and stands by the victim, witnessing in his/her favor during the trial. Combining this observation with the Talmudic interpretation of how the *moshia*’ should act in such situations, one gets further information

<sup>5</sup> See Harper (1968, p. 86) and Seow (1995, p. 75-76).

<sup>6</sup> “The rape of the betrothed girl in the town ostensibly impugns the town’s honor. Had she called out, the townsmen could have saved her and the town’s reputation.” (EDENBURG 2009, p. 47). “In the open country, however, where there are few passersby, a cry for help would probably have gone unheard; hence she is given the benefit of the doubt and presumed to have called for help. Philo, Josephus, and halakhic sources hold that this guideline is not absolute: whether in town or in the country, evidence that there was no one who could have saved her, that she resisted, or that her life was threatened if she resisted, would establish innocence; evidence to the contrary would establish guilt” (TIGAY 1996, p. 207).

about the role of this figure in Israelite society. The school of Rabi Ishmael so interpreted Deut 22:27: “[the betrothed damsel cried]; and there was none to save her; but, if there was a rescuer, he must save her by all possible means [including the death of her ravisher]” (EPSTEIN, 1994 p. 73a— author’s emphasis). At this juncture it is important to realize that the law of rape is a reference to the actions of anyone who acts as the deliverer of his neighbor, against murderers, robbers and beasts.

In other words in Deuteronomy 22:27, the *moshia’* at first was the witness who heard the cries of the helpless victim and could testify in his/her favor in the court of law. In addition, the *moshia’* should not stay passive, rather he should act in defense of the victim using his resources to save him/her, and ultimately he was even allowed to kill the aggressor. This being the case, he would be cleared of any blame in case of death of the helpless victim. That is, the *moshia’* acts as an advocate authorized to carry out the fulfillment of justice (even with his own hands) and eye-witness who testifies of the innocence of the victim in court. Furthermore, Tigay (1996, p. 264), defines *moshia’* in Dt 28: 29, 31 as a “reliever of distress”, a term that can be applied to kings, military leaders, or anybody who frees the oppressed from the enemy.

The portrait of *moshia’* in the Deuteronomic law sheds light about the role of this individual in the Hebrew Bible. So in order to understand this term one should keep in mind that the *moshia’* belongs to the sphere of ancient Israelite law.

The *moshia’* has an important role in the narratives of Judges. The dominant theme of Judges is the cycle of apostasy, punishment, repentance, and salvation (HOFF 2003, p. 68). And the role of the *moshia’* is closely connected to this cycle, albeit not limited to it. An outline that connects the *moshia’* with Judges has been suggested by Hildebrandt. According to him this is encapsulated in Judg 2:11-13, involving the following components:

- (1) Israel does what is evil in Yahweh’s sight; (2) Yahweh gives or sells his people into the hand of oppressors; (3) Israel cries out to Yahweh; (4) Yahweh raises up a savior or deliverer; (5) the deliverer defeats the oppressor; and, finally, (6) the land has rest for an extensive period of time (2008, p.114).

These factors broaden the meaning of *moshia’* in regards to its apparent synonym *shophet*. But these are not the only factors since, as already noted, all the statutes and law codes of law in Israel were in close relationship with the religious dimension and thus were understood as a product of divine authorship. Since the legal system in ancient Israel was regarded as sanctioned by God, the supreme judge, He could delegate his authority to individuals in the covenant community (cf. Deut 22:27). During the period of the judges he appointed *moshi’im* to defend Israel against her enemies, as attested in Judges 3:9, 9:27 and Neh 15 (SAWYER 1997, p. 444-445).

In the past, Yahweh himself had been the only saving agent, but in the period of the judges the military action is to be undertaken to save the people

(WESTERMANN 2011, p. 52). At first glance this might suggest that God would leave the Israelites by themselves, however Yahweh continues to be a deliverer, while he calls and commissions deliverers to undertake his saving actions (WESTERMANN 2011, p. 52). In other words, Yahweh remains as the true judge and leader of his people (cf. Jz 11.27) (HILDEBRANDT 2008, p. 136). It is worth noticing that in some parts of the book of Judges *shophet* and *moshia'* are in close parallelism, which implies that *shophet* and *moshia'* are virtually synonymous in some contexts (Sawyer 1965, p. 478). However, it seems that the meaning *moshia'* goes beyond that of *shophet*. The following table is useful to clarify how far the similarities between the two terms go.

TABLE 1: OCCURRENCES OF *MOSHA'* IN THE BOOK OF JUDGES.

JUDGE	ENEMY OF ISRAEL	CRY ( <i>tsa' aq/ za' aq</i> )	SAVIOR ( <i>moshia'</i> )
Othniel	Mesopotamia	✓	✓
Ehude	Moab	✓	✓
Shamgar	Philistia		
Deborah/Barak	Canaan	✓	
Gideon	Midian	✓	✓
Tola	-		
Jair	-		
Jephthah	Amon	✓	✓
Ibzan	-		
Elon	-		
Abdon	-		
Samson	Philistia		

By analyzing the table above, one finds that in times of freedom there is no need to call for a *moshia'*. It is concluded that the need of *moshia'* occurs only in times of crisis and oppression. It is interesting that the stories about those who judged Israel in times of peace are short and seem to be of little value when compared to the other narratives. Concerning the so-called "major judges," the first two figures in this category (Othniel and Ehud) correspond to the standard narrative of the rise of a *moshia'*. They come after a cry, deliver Israel from the yoke of their oppressors

and judge the nation for a long period of time. In the narrative of the battle between Israel and Canaan, Deborah and Jael play active role in delivering of the people, while Barak takes a secondary role.

Perhaps the due to *moshia'* being a masculine word this title is not applied to the female protagonist of the Biblical narrative, though the cry is an integral element of the narrative (Judg 4:3). Moreover, it is noteworthy that the saviors often rule Israel after their military exploits (HOFF 2003, p. 65). In the case of Deborah is interesting to note that she is the only character becomes a judge before delivering the people (HOFF 2003, p. 74). So the Deborah is a judge of Israel more on the basis of wisdom than military prestige, thus differing from the other judges (*moshia'*), who reached their prominent position by virtue of military prowess.

It is also important to analyze the feats of Shamgar. First, it is important to note that these feats were of a limited and local range. "He was a deliverer, a national hero, but he was not called judge of Israel" (NICHOL, 1993, p. 328). Some facts about the Shamgar need attention. The mentioning of his name beside the name of Jael in the song of Deborah (Judg 5:5 on) suggests that he was a contemporary of the prophetess, and while she and Barak fought against the Canaanites in the North, Shamgar fought against the Philistines in the South of Palestine. Comparing only the number of chariots destroyed in the first battle against Canaanites by Barak (900 chariots of iron, cf. Judg 4:3, 13 and 15) with the negligible number of Philistines defeated by Shamgar (600 men, cf. Judg. 3:31) explains the reason for his low profile in the book of judges. Shamgar was the protagonist of a small battle at a time when the Philistines represented a major threat to Israel. So he does not receive the title of *moshia'*, since the scope of his achievements did not provide him much authority as judge. His remain below his contemporaries such as Deborah and Barak. Josephus (1999, p.182) adds that Shamgar son of Anath, died before completing one year in office as successor of Ehud, which seems to be an attempt to explain his short appearance in the book. So this judge should better be regarded as a hero who defeated the enemies, rather than a ruler during the times of the judges (PFEIFFER 1985, p. 47).

In the narrative of the Midianite oppression *moshia'* appears as a verbal term (SAWYER 1995, p. 476) and could function as a participle of the verb *ysh'*. It seems that the term appears in Judges 6:36, as an automatic response to the cry recorded in v. 7. This suggests that in some cases, *tsa' aq/za' aq* and *moshia'* are correlated, so that the first term requires the appearance of the second, and vice versa. Especially in the book of Judges, we find that all four appearances of *moshia'* are related to the cry *tsa' aq/za' aq*, which reinforces this argument. The fact that seven out of thirty-three occurrences of the term *moshia'* are related to some variant of *tsa' aq/za' aq* reinforces this suggestion.

It is worthy of note that *moshia'* appears twice in connection with the verb

<sup>7</sup> The others occurrences of *moshia'* with verbal function are: 1 Sam. 10: 19, 14: 39 ; Jer. 30:10; 46: 27; e Zc 8: 7 (cf. SAWYER 1995, p. 476).

*shawa'* in Piel (Ps. 18:41; 2 Sam 22:42). This verb (*shawa'*) is used in some cases in parallel with *tsa' aq/z'a' aq* (Job 19: 7; 35: 9; Lm 3: 8 and Hc1: 2). On two other occurrences *moshia'* appears connected with *qara'* another Hebrew word for cry (Ps 17:6, 7, 2 Samuel 22:3, 4), which is synonymous with the most common *tsa' aq/z'a' aq, shawa'* (COPPEs, 1999, 810). Thus, one notices that in a third of its occurrences, *moshia'* appears in connection with some kind of verb expressing the notion of cry (*tsa' aq/z'a' aq, shawa'* or *qara'*). This seems to imply that *moshia'* appears as an answer to the cry of distress of the oppressed.

Another curious occurrence of *moshia'* appears in Judges 12: 3, where Jephthah said he and his people made use of the judicial cry, but the expected *moshia'* did not appear to deliver them. Then Jephthah himself played the defensive role, assuming the prerogatives of the savior to whom the people had cried. In sequential analysis of the book of Judges, one realizes that this is the last appearance of *moshia'* in this section of the Hebrew Bible. The people had descended to such a low level of moral degradation and corruption that saviors are no longer sent in response to their cry. So frustrated by not having a *moshia'* to free his people from the Ammonites, Jephthah undertook the military actions and judged Israel for six years.

Samson was the strangest figure in Judges, always acting alone (Von RAD, 1986, p. 320-321). Besides, the fact that the Hebrews did not join Samson in the revolt against the Philistines but remained subservient to them, suggests that his rule may have been confined strictly to his own small locality" (NICHOL 1980, p. 393). Furthermore, Samson is the only judge that did not bring the enemies' threat to an end. Possibly because of that he was not called a *moshia'*. The verb "judge" does not indicate a military or juridical mission, and his feats were limited to confronting the Philistines (DAVIDSON 1987, p. 290-291). Interestingly, during the period of Samson, the last of the judges, Israel albeit under oppression, did not cry to God, as she had done in other times (Judges 3:9, 15; 4: 3; 6:7, 12:2). And so ends this section of the book of Judges: without cry (*tsa' aq/z'a' aq*) and so without deliverer (*moshia'*).

An inspection of the narrative sequence of the book of Judges reveals that the figure of the *moshia'* becomes smaller and smaller until it completely fades from the book. So Othniel and Ehud, the first judges, are ideal types of *moshi'im* while those that come later do not live up to this pattern. So gradually the figure of the *moshia'*, as well as the cry disappears completely. Noting that Othniel and Ehud form the pattern of *moshi'im* their narratives follow a very similar structure with minor variations.

The key components in the raising up of the deliverer usually include: (1) a crisis period of oppression; (2) the raising up a individual who is endowed and enabled to motivate people; (3) the gift of *rûah*, which spontaneously empowers the individual at the appropriate time of need; (4) the authority and effectiveness of the individual, not dependent on age, sex, ability, status, wisdom, or prowess; and (5) narratives, indicating that victories are won by the intervention of Yahweh

through the Spirit that enables the judge in his salvation task (HILDEBRANDT 1995, p. 118).

Thus, it should be borne in mind that not every the judge was called *moshia*´, but the title was applied to some members of this class. So in Judges, the term *moshia*´ primarily implies “a champion of justice in a situation of controversy, battle or oppression” (SAWYER 1965 p. 476).

But there is one peculiarity which extends the meaning of the term. In Judges 3: 9 and 15, in the Othniel and Ehud narratives, the term *moshia*´ appears as the object of the verb *qum*. This verbal root refers primarily to the physical action of “standing up” (quoted in BAKER, CARPENTER, 2003, p. 1901). However, Coppes (1999, p. 793) states that this verb also has an official use, appearing in contexts where one assumes a particular position, for example, to become the religious leader of a clan (Gen 37.7), prophet (Deut 34.10), or a judge (Judg 10.1). On the relationship between *qum* and *moshia*´, Sawyer writes:

Now this verb is found only with the following individuals: king, judge, prophet, priest, shepherd, watchman, father, son, *satan* and *mošia*´. Thus *mošia*´ is separated from its more general synonyms and brought into a class of people who have a definite office or position in ancient Israel (1965, p. 477).

It is worth noticing that, according to Coppes (2008, p. 793), The “word has a legal usage” being applied to the individual testifying in a court of law (Deut. 19:15, 16). As already mentioned, one purpose of the cry of the betrothed young woman in Deuteronomy 22:27 was that, even though there was not a deliverer for her, witnesses might arise (*qum*) in his favor in court. In this case, the *moshia*´ seems to be someone who saves the people of Israel from their oppression, or that arises in court to testify in favor of the oppressed.

In the books of Samuel the *moshia*´ reappears. The people searched for a *moshia*´ to deliver them from the Ammonite oppression (1 Sam 11:1-3). Saul became that deliverer and assumed the role of king-judge in Israel, thus making a transition between the period of the judges to the period of the monarchy. So the times of the judges began with a *moshia*´ (Othniel) and ended with another (Saul). Hence, the importance of the term not only to the theology of Judges, but also to the monarchic period.

The transitional figure between the old leadership model (the judges) to the new (the kings) is Saul. Saul appears in the history of Israel in a time when they were looking for a *moshia*´ (1 Sam 11:1-3), and perhaps this was his primary role. There is some consensus in assuming that Saul was to function as judge, but there is little reflection on the fact that the king should function as *moshia*´. But if the function of the first king of Israel, first of all, was that of a deliverer, one can assume that among the other attributions of the king, that of *moshia*´ was a prominent one.

Saul becomes a paradigmatic model for the kings of Israel, showing the extent

of their authority and obligations. Agreeing with this, De Vaux (1997, p. 110) states that “the king is ipso facto a savior”, and adds:

Just as in former times the Judges had been ‘saviours’ [*moshi'im*] (Jg 3:9, 15), so under the monarchy the king delivered the nations from its enemies (2 S 19:10); he was a ‘savior’ [*moshia'*] (2 K 13:5), whom men called to their aid (2 K 6:26) (VAUX, 1997, p. 111).

It is noteworthy that the help requested to the king (2 Kgs 6:26), as mentioned by De Vaux, clarifies the understanding of the king as *moshia'*. This practice was similar to the cry for judicial help in Deuteronomy 22:27 and was a cry addressed to the king to urge him to take legal action, which might involve hypothetical (1 Kgs 20: 39, cf. 2 Sam 14:4) or real cases (2 Kgs 6:26, 8: 3.5) (Hasel, 1997, p. 117). Thus, one could appeal to the king, who was legally obligated to defend the property of the person and judge his/her cause (VINE; UNGER; WHITE 1996, p. 215). Such a tradition indicates the king is the official *moshia'* of Israel (SAWYER, 1997, p. 453). Hubbard Jr. (1997, p.557) aptly summarizes the obligation the Israelite kings:

The legal formula *bōšā' à hammelek* (“Help, O king!”) reflects a similar legal practice [to the judicial cry in Dt 22:27] (2 Sam 14:4; 2 Kgs 6:26), involving an individual citizen’s appeal to the king to rectify an injustice. Theologically, this custom assumes that the king represents God’s *moshia'*, appointed like the judges to deliver the victim from oppression.

These facts point to a distinction between *moshia'* and other offices in ancient Israel. Apparently, considering that *moshia'* appears in reference to men of authority, it is clear that probably the term originally belonged to some spheres of everyday life in Israel: the palace, the battlefield, the temple, the court, the market, the family (Sawyer, 1965, p. 478). This term does not represent a static function, as some of its synonyms (e.g. *go'el*, *matsil*, *shopbet*) but applies to any member of the community who saves someone from an imminent danger (cf. Deut 22:27; 28:29, 31), a liberating warrior who delivers people from oppression (cf. Judg 3:9, 15), or the actual king of Israel (cf. 2 Kgs 13:5), or Yahweh (cf. 2 Sam 22:3). There is also the forensic use of *moshia'*, who was briefly treated, but will receive more attention in the next section.

### MOSHIA' AND DEUTERONOMIC THEOLOGY

Deuteronomy, especially in its legislative section, is the theological cradle of the concept of *moshia'*, hence its importance for the study of this topic. The Deuteronomic law is found in Deut 12-26 (BOECKER, 2004, p. 27). These laws complement the so-called Book of the Covenant because of its humanitarianism and theological reflection (BOECKER, 2004, p. 28). Critical scholars argue that this is the “law” found in the temple, which impelled the reform led by King Josiah as reported in 2 Kings 22:8 (cf. VAUX, 1997, p. 143-144 and BOECKER, 2004, p. 28).

It is important to keep in mind that Deuteronomy takes vigorous position at the side of the oppressed (BLENKINSOPP, 2007, p. 225). It should be noted that the so-called Deuteronomic law is followed by (1) a statement of mutual commitment between Israel and God (Deut 26:16-19), (2) the ritual of the covenant (Deuteronomy 27), and finally, (3) blessing and curses. Another important aspect of the theology of Deuteronomy which probably influenced other biblical writings, such as for example Isaiah 40-66, is the message contained in Deut 30:1-14. This passage foretells the return from exile (v. 3), once Israel returns and converts to the Lord (v.2).

Keeping in mind this aspect of the theology of Deuteronomy, we can better understand the relationship between the *moshia'* and the Deuteronomic theology. Out of the thirty-three occurrences of *moshia'* in the Hebrew Bible, twenty-seven appear in Deuteronomy or in texts closely related to Deuteronomy.

Since Deuteronomy is concerned about the disadvantaged, as noted above, it reveals the *moshia'* in contexts of serious need. But the casuistic formulation in the introduction of blessings (28:1) and curses (28:15) indicate the conditions under which salvation through the *moshia'* would obtain. In eleven out of twenty-eight chapters where the *moshia'* appears, the term is preceded by the negative particle *'en*, which gives the idea of absence, in this case the absence of *moshia'*. These texts may intend to reveal what requirements the petitioner must meet in order to be delivered by a *moshia'* and/or that only Yahweh and its liberators are worthy of this title. The Deuteronomic credential of the *moshia'* makes him a figure that does not intervene at any time or circumstances. Although the cry is the main precedent for the intervention of the *moshia'*, difficult times will come when they will call (*z'a'q*) to God and he will not hear (SICRE, 2011, p. 366).

At this juncture, let us take a look at those times and circumstances that provide the conditions for the intervention of the *moshia'*. Deuteronomy 28 establishes the context for the work of the *moshia'*. It is known that the *moshia'* must save the Israelites from oppression and assault (Deut 28:29, 31), rape and death (22:26-27). However, among the curses mentioned in Deuteronomy 28:29 and 31 is the one of not having a *moshia'* to save from robbery and oppression. This is the first case in which there is no deliverer for Israel. Israel cannot claim deliverance through the *moshia'*, if she does not live according to the statutes of Yahweh.

An instructive text on the *moshia'* is Isaiah 47. This text foretells the dethronement of Babylon (v. 1). Interestingly, this prophetic and imprecatory song says that Babylon will not have a *moshia'* to bring her deliverance, which reveals that the *moshia'* should not act on behalf of God's enemies. In light of this, it seems difficult to understand Isaiah 19:20. This passage asserts that the Lord will send a deliverer to Egypt, an enemy nation of Israel. Although this text at first glance may seem to contradict the notion that the *moshia'* does not deliver an enemy of Yahweh, one should note that before sending the deliverer, Yahweh would have an altar in the middle of Egypt and its inhabitants would cry (*t'a'aq/z'a'aq*) to the Lord. Therefore,

it seems clear that at this time Egypt, an enemy of Yahweh, would have surrendered to Him and understood that besides Yahweh there would be no *moshia'*. And the Egyptians demonstrate such a conviction by worshiping the Lord with sacrifices and offerings. Thus it is clear that the Egyptians went through a process of reconciliation with Yahweh and embraced the Torah and consequently, Yahweh would hear their prayers. In contrast, Babylon relied on her own strength and astrologers (Isa 49:10), and did not turn to the only deliverer.

Another argument suggests that the deliverer does not come up because there is no crying to God. In contrast to Egypt that cries to Yahweh (Isaiah 19:20), Babylon does not cry to Yahweh. Therefore there is no deliverer for Babylon, since the background for the intervention of the *moshia'* is the juridical cry. However, it should be noted again that the cry is not the only condition for the *moshia'* to intervene. As already argued, at times Yahweh does not answer the calls. In the case of 2 Samuel 22:42 (par. Ps 18:41), some people cried to Yahweh, but he did not deliver them. Again, the rule applies that the enemies of Yahweh and his people are not rescued by a *moshia'*. But in this case, it is important to keep in mind that the text refers to individual enemies, not nations.

So it can be said that the frequent occurrence of *moshia'* in connection with the negative particle *en* indicates an important aspect of the Deuteronomic conception of the *moshia'*. Yahweh will not save his enemies and the enemies of the people. And he will not save Israel either, if she is in a state of apostasy. So the *moshia'*, as the one who stands for justice, delivers only those who are righteous according to the law of Yahweh.

### YAHWEH AS THE *MOSHIA'* OF ISRAEL

The Hebrew Bible employs several titles to describe heroic aspects of Yahweh. Among these, *moshia'* is used to designate aspects of Yahweh's saving action in favor of his people, which helps us to better understand the Biblical conception of *moshia'*. In the exodus event Yahweh appears as the *moshia'* of his people. Yahweh heard the cry (*tse'aqab*) of his people and came down to deliver them from the Egyptian bondage (Exod 3:9). So the exodus became the prototype of the saving actions of Yahweh throughout the history of Israel. So Yahweh became the archetypical *moshia'*, as acknowledged by Psalm 106:21 and Hosea 13:4.

Perhaps the most important texts about *moshia'* are those that ascribe this title to Yahweh. In fifteen out of the twenty-seven occurrences of *moshia'*, it is Yahweh who receives this title. A look at this texts leads to a more accurate understanding of this figure in Israel.

Yahweh often identifies himself by the nom. *mōšīa'*, "Savior", to reassure his people of their certain restoration (Isa 43:3) or to convince other nations that only he is God (45: 21; cf. 43:11; Hos 13: 4). For he [sic.] part, Israel calls Yahweh the "Savior" (45: 15; Jer 14: 8), a fact that Israel's salvific return from exile will

confirm (Isa 49: 26; 60: 16), while those who trust in astrologers have no savior at all (Isa 47:15) (HUBBARD Jr, 1997, p. 558).

Isaiah contains the largest number of occurrences of the term *moshia'* in a single book (9x). One occurrence is an eschatological promise (Isaiah 19:20), another states that no one can save the unfaithful Israel (Isaiah 47:15). Seven occurrences are applied to Yahweh himself. (Isaiah 43:3, 11; 45: 15, 21; 49: 26; 60:16,63:8). In the prophetic thought *ysh'* (salvation) belongs to the sphere of Yahweh's action. In Isaiah as well as in the prophetic corpus in general, "the proper subject of *bôšî'á* is always God or *môšî'im*, 'saviors', under his royal authority" (SAWYER, 1997, p. 455). When the root *ysh'* links to Yahweh, it usually takes the form of *moshia'*.

An important aspect to note in the occurrence of *moshia'* in the book of Isaiah is that most of them (8 out of 9) occur between chapters 40 and 66, the so-called Book of Consolation<sup>8</sup>, whose main content predicts the deliverance of the Jews from Babylonian captivity (RIDDERBOS, 2008, p. 308). "The dominant concern of the collection is clear from the start. Isaiah 40 begins with a proclamation of hope and reconciliation. "(FISHBANE, 2002, p. 537). In exile the people need to be certain that God had not forsaken them, before he could release them as he did in the past. The revelation of Yahweh as *Moshia'* of Israel in this section of Isaiah gives assurance to the people. Such a background of Yahweh as *Moshia'* helps clarify the function of the *moshia'* as a deliverer.

At first it should be kept in mind that the exile was a period of oppression for the people in foreign land. The nation now in Babylon must remember that if they cry, as they did in the time of the judges, they would have a deliverer. In other words, in each presentation of Yahweh as *moshia'* the prophet invites the people to cry to him. The *moshia'* applies to God as he intervenes in the petition/cry of the victim of violence or injustice (So METTINGER, 2008, p. 238). That is, when Yahweh calls himself *moshia'* in a speech to Israel, he is saying: "Remember that I am the God who hears the cry and I can save them at any time." As the cry is often directed for *moshia'*, the action of *moshia'* involves a loud cry. This is even more significant when one keeps in mind that in this section of Isaiah there is a strong call to monotheism and the text constantly shows the clash between Yahweh and the false gods (e.g. Isa 43:9-12, 45: 6, 16-21; 46:7). "The fact that God hears the cries of his people and delivers them from their distress distinguishes him as the true, living God; for men cry to idols, but they do not respond" (HARTLEY, 1999, p. 772).

Another important point related to Yahweh as *Moshia'* in Isaiah is the fact that the exile is a judgment of God against the unfaithful nation. In response to the cry of the people, Yahweh declares his case against them, and only when they have acknowledged the justice of his complaint is there possibility of renewing the covenant. In response to the cry of the people for deliverance, "Yahweh declares his case against them, and only when they have acknowledged the justice of his

<sup>8</sup> For a summary of the main theories on the composition of Isaiah, see Archer Jr. (1994, p. 366-390) and Ridderbos (2008, p. 24-44).

complaint is there possibility of renewing the covenant” (RAMSEY, 1977, 57). In passages that mention the *moshia*’, there appears the imagery of the court (Isaiah 43, 45 and 49). Since the exile is the judgment of a righteous, a new process (*rib*) must be undertaken in order to accomplish the deliverance of Israel. In Isaiah 40-66 Yahweh pronounces a new verdict on Israel, a verdict that includes freedom and deliverance. In the judicial context, God is the only one who can come forward in favor of Israel. So in these passages the forensic connotation of *moshia*’ becomes evident.

In Isaiah 43:3, “by a legal process God arranges an exchange whereby Israel is saved” (Sawyer, 1965, p. 481). It has been argued that *Mosia*’ differs in meaning from their synonyms, and this raises a question about why they chose the term here. To Sawyer (1965, p. 481), this choice of *moshia*’ in this portion of Isaiah, is “precisely because of its forensic connotations.” This appears primarily in the words of Yahweh about Egypt, Ethiopia and Sheba. “The judgment that resulted in destruction fell not upon Israel but upon these nations. They became a vicarious compensation for Israel” (YOUNG, 1997, p. 143). Yahweh, Israel’s *moshia*’ paid a ransom to the oppressors of Israel. In Isaiah 43:11 the *moshia*’ appears alongside Israel in court. In Isaiah 43:9, an assembly composed of “all nations” is asked to testify and defend this cause. The Hebrew word for witness is *’ed*. Generally *’ed* refers to a prosecution witness, but when noun links up to a pronominal suffix, it refers to a defense witness (BOVATI, 1994, p. 265). It is interesting to note the call for defense witnesses as noted in the forensic terminology used in Isaiah 43:9, 10 and 12.

In Isaiah 45 there appears court imagery. A judicial assembly convenes and a clear parallel occurs between *tsaddik* and *moshia*’ (vs. 20). Sawyer (1965, p. 481) states that “*’el saddik* [is] one of the titles of God which is particularly appropriate in a forensic context”.

One may ask at this point what would, in fact, be the duties of a forensic *moshia*’. Unfortunately there is scanty information about the legal corpus of Israel. Something like a technical ‘body of law’ is not transmitted by the OT, and may have never existed (BOECKER, 2004, p. 8) There appears to be some information that allows one to trace the contours of the Israelite court. In principle it is known that full citizens had rights to voice and decide, but with functions that changed (BOECKER, 2004,16). De Vaux (1997, p. 156) mentions at least some functions pertaining to the judicial system of the Israelites: The judge (*shophet*) was more a defender of right than punisher of the crime, the witnesses (*’ed*) of accusation, the accuser (*satan*), and the defender, who is more a defense witness than a lawyer - there is no Hebrew term to describe this function.

There are no reports in this case of any legal function called in Hebrew *moshia*’, nevertheless Sawyer (1965, p. 484) points out that there were other specific functions not mentioned. According to Sawyer some texts allows the assumption that *moshia*’ corresponded to the defender mentioned by De Vaux (Isa 43:3, 11; 45:15, 21; Ps 17:7, and especially Ps 7:10).

In addition, there are some other important occurrences of *moshia'*. King David uses the word to the Yahweh, metaphorically, saying that Yahweh his *Moshia'* had delivered him from violence. Apparently he conceives of Yahweh doing a work similar to the one who delivers the individual Israelite from mortal danger, according Deuteronomy. In the book of Psalms there are four out of twelve occurrences of *moshia'* in reference to Yahweh.

It is interesting to note the image of Yahweh as *moshia'* throughout the history of Israel as depicted by Psalm 106. The title is associated with Yahweh because of the liberation in the exodus and the conquest of Canaan. The wonders of the exodus were operated by Yahweh the *moshia'*, who heard the cry of his children (Ex 3: 7-9). The memory of Yahweh acting as a deliverer in the past provides hope for the future restoration of Israel.

Yahweh as *moshia'* appears in Psalms 7:10: "My shield is with God, Who saves (*moshia'*) the upright in heart." This occurrence of *moshia'* is rather curious, since the psalm speaks of God by using court language. God is asked to stand up and decree justice (v. 6), the court gathers around him (v. 7), Yahweh judges David and the people (v. 8), and affirms that Yahweh is a righteous judge (v. 11). Sawyer (1965, p. 482) comments that "the picture is again of God as the defender ("shield") in a court of law, described in v. 7."

In Psalm 17:7, another instance occurs of *moshia'* in judicial context: "O Savior (*moshia'*) of those who take refuge at your right hand, from those who rise up (*qum*) against them." The opening verse asks Yahweh to answer the cry (*rinnal*) of David and listen to his just cause. Later the cry appears expressed by the verb *qara'* (synonymous of *tsa'aq/zq'aq*). Thus, according the perception of Israel Yahweh *moshia'* defends the helpless humans as they bring their cause against the enemies. Such language reflects imagery drawn from the court of law.

It is curious how these psalms (7:17) convey prayers while using a juridical vocabulary. Apparently, the judicial tenor of the prayers emerges of the perception that the Yahweh-*moshia'* is the "Advocate, the Defender of the oppressed who cry for help, He who stands at their right hand in time of need" (Sawyer, 1965, p. 486).

At this connection, we should consider how the *moshia'* in legal terms could function both as judge (*shophet*) and defense witness (*'ed*). Such a perception may be confusing. But one needs to keep in mind that the court procedures of ancient Israel did not make a clear distinction between judicial functions such as judge and witness. The witness and the judge were not necessarily different people. Or, put another way: anyone was functioning as a witness in a particular case could ultimately use their right to vote as a judge (BOECKER, 2004, p.16). Thus, a citizen with full rights, which witnessed a crime, could call a meeting to take action (*rib*) against another person. In this same trial that citizen could act as judge thus being primarily responsible for the enforcement of the law. This conception of the witness-judge frames the Hebrew mindset in legal matters. So Yahweh can act as "Judge, Leader,

Expert and Witness” (JASTROW, 2011).

It is revealing that most of the occurrences of *moshia* are connected in greater or lesser degree with court of law imagery (Sawyer, 1965, p. 486), and as already noted several of these passages refer to Yahweh.

Finally, it must be emphasized that Yahweh-*Moshia* appears in the Hebrew Bible as a deliverer sanctioned by law, legally obliged to intervene on behalf of the oppressed and victims of violence and/or injustice. One may question whether the Israelites conscious that Yahweh was bound by his own law to deliver his people as they cried for help. In this regard, we should notice that Habakkuk states that if there is a cry for justice and there is no salvation from Yahweh, “the law is ignored”, or literally, “the law is weakened” (Hab 1:2-4).

Such a statement implies that in times of trouble, Yahweh was bound by some kind of legal commitment to intervene on behalf of his people. So if Yahweh would not deliver, the law would be reduced to dust and there would be no justice in Israel. So through his law Yahweh made a covenant with the nation of Israel that He would send deliverers, or he himself would act as deliverer of Israel in times of trouble, provided that they would renew their covenant cry to Yahweh.

## SUMMARY AND CONCLUSIONS

According to the Deuteronomy the *moshia* has the legal authority to rise and defend the oppressed in Israel. So this figure has primarily a judicial role. In principle *moshia* is anybody who in response to cry of a defenseless victim stands in his/her defense.

Such an action mixes judicial obligation with the Israelite ethics of love to one's neighbor. As such the *moshia* is the champion of justice who takes a stand to defend just causes. He does not to deliver those who transgress the Torah; according to rabbinic tradition (on Deut 22:27, Psalms 7:10; 17:7) he acts as a witness for defense. The one who witnesses a heinous crime would take the victim's side in ancient Israel.

In the book of Judges, the *moshia* is the military commander raised by Yahweh to deliver Israel from foreign oppression. By his feats the *moshia* is invested with authority to judge and rule over Israel. In the monarchic period *moshia* is applied to the Israelite kings.

The appearance of the term *moshia* in connection with the court of law implies a forensic meaning, a suggestion reinforced by the connection of *moshia* with *qum* and *rib*, among other terms of the juridical lexicon. This implies that *moshia* refers to specific officer in ancient Israel devised to act as supporter or advocate of the oppressed in court.

However it must be noted that in several occurrences, it is Yahweh himself who plays the role of *moshia*. So one may conclude that, from a theological perspective,

the *moshia*‘ depicted in the Deuteronomic law was a prefiguration of Yahweh. So in view of the legal background of *moshia*‘, one may suggest that Yahweh was legally compelled to deliver the one who cried for his help. Yahweh acts as a champion warrior on the battlefield and as *moshia*‘ in the heavenly tribunal he functions as judge, advocate, and witness of those who cry for justice.

Ultimately the heavenly *moshia*‘ will bring about the “definitive disappearance of the Acuser (śā ān) and [Yahweh] will hand victory to the lowly oppressed” (BOVATI, 1994, p. 328).

TABLE 2 – OCCURRENCES OF THE TERM IN THE HEBREW BIBLE.

TEXTO	VERB EXPRESSING THE CRY	REFERENT OF <i>mōšia</i> ‘	SYNTACTIC CONTEXT	CONTEXT OF THE CRY	OVERALL LITERARY FORM
Deut 22:27	<i>šā‘aq/zā‘aq</i>	--	<i>w<sup>e</sup>‘ên mōšia</i> ‘	Aggression	Law
Deut 28:29	--	--	<i>w<sup>e</sup>‘ên mōšia</i> ‘	Aggression	Covenant Curses
Deut 28:31	--	--	<i>w<sup>e</sup>‘ên l<sup>e</sup>‘kā mōšia</i> ‘	Aggression	Covenant Curses
Judg 3:9	<i>šā‘aq/zā‘aq</i>	Judge	<i>wayyāqem YHWH mōšia</i> ‘	Oppression	Narrative
Judg3:15	<i>šā‘aq/zā‘aq</i>	Judge	<i>wayyāqem YHWH lāhem mōšia</i> ‘	Oppression	Narrative
Judg 6:7, 36	<i>šā‘aq/zā‘aq</i>	Judge	<i>mōšia</i> ‘	Oppression	Narrative
Judg 12:2, 3	<i>šā‘aq/zā‘aq</i>	Judge	<i>‘ên‘kā mōšia</i> ‘	Oppression	Narrative
1Sam 10:19	--	--	<i>mōšia lākem</i>	Oppression	Narrative
1Sam 11:3	--	--	<i>w<sup>e</sup>‘im ‘ên mōšia</i> ‘	Oppression	Narrative
1Sam 14:39	--	YHWH	<i>hammōšia</i> ‘	Distress	Narrative
2Sam 22:3	<i>qārā</i> ‘ (v.4; 7)	YHWH	<i>mōšī‘i</i>	Praise	Psalm
2Sam 22:42	<i>šāva</i> ‘	--	<i>w<sup>e</sup>‘ên mōšia</i> ‘	Praise	Psalm

2Kgs 13:5	<i>hālāh</i>	King	<i>môšîa'</i>	Oppression	Narrative
Neh 9:27	<i>šā'aq/zā'aq</i>	Judges	<i>môšî'im</i>	Distress	Narrative
Psa 7:10	--	YHWH	<i>Ēlōhîm môšîa'</i>	Distress	Psalm
Psa 17:7	<i>qārā' (v.6)</i>	YHWH	<i>môšîa'</i>	Distress	Psalm
Psa 18:41	<i>shāva'</i>	--	<i>w<sup>e</sup>'ēn môšîa'</i>	Praise	Psalm
Psa 106:21	--	YHWH	<i>Ēl môšî'ām</i>	Praise	Psalm
Isa 19:20	<i>šā'aq/zā'aq</i>	?	<i>môšîa'</i>	Oppression	Prophetic Literature
Isa 43:3	--	YHWH	<i>môšî'e'ā</i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 43:11	--	YHWH	<i>w<sup>e</sup>'ēn mibba l<sup>e</sup> 'āday môšîa'</i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 45:15	--	YHWH	<i>môšîa'</i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 45:21	--	YHWH	<i>ûmôšîa' 'ēnzūlātî</i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 47:15	--	--	<i>'ēn môšî'ēk<sup>e</sup></i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 49:26	--	YHWH	<i>YHWH môšî'ēk<sup>e</sup></i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 60:16	--	YHWH	<i>YHWH môšî'ēk<sup>e</sup></i>	Exile	Prophetic Literature
Isa 63:8	--	YHWH	<i>l<sup>e</sup>môšîa'</i>	Distress	Prophetic Literature
Jer 14:8	--	YHWH	<i>môšî'ô</i>	Distress	Prophetic Literature
Jer 30:10	--	YHWH	<i>môšî'ākā</i>	Promise	Prophetic Literature
Jer 46:27	--	YHWH	<i>môšî'ākā</i>	Promise	Prophetic Literature
Hos 13:4	--	YHWH	<i>ûmôšîa' 'āin</i>	Judgement	Prophetic Literature

Oba1:21	--	People	<i>mōšî'im</i>	Promise	Prophetic Literature
Zac 8:7	--	YHWH	<i>mōšîá'</i>	Promise	Prophetic Literature

## REFERÊNCIAS

ALBERTZ in: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theological Lexicon of the Old Testament**: v. 3. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.

ARCHER Jr, Gleason. **A Survey of Old Testament Introduction**. 3rd. ed. Chicago: Moody Press, 1994.

BAKER, W.; CARPENTER, E. **Dicionário hebraico do Antigo Testamento de James Strong anotado pela AMG**. In: BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudo palavras-chave** hebraico e grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

BELL, R.; GOLDEN, D. **Jesus quer salvar os cristãos**. São Paulo: Vida, 2009.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudo palavras-chave** hebraico e grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

BLENKINSOPP, J. Deuteronomio In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

BOECKER, H. J. **Orientação para a vida**: direito e lei no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BOVATI, Pietro. **Re-establishing justice**: legal terms, concepts and procedures in the Hebrew Bible. Sheffield: JSOT Press, 1994.

BRUEGGEMANN, Walter. **The prophetic imagination**. 2 ed. Minneapolis: Fortress, 2001.

COPPEs, קִיָּם (*qîm*) in: HARRIS, R.L.; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1999

COPPEs, קָרָא (*qârâ*) in: HARRIS, R.L.; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1999

DAVIDSON, F. (Ed.). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

EDENBURG, Cynthia. Ideology and social context of the deuteronomic women's sex laws (Deuteronomy 22:13-29). **Journal of Biblical Literature**, v. 128, n. 1, p. 43-60, 2009.

EICHRODT, Walter. **Theology of the Old Testament**, v.1. Philadelphia: Westminster Press, 1975.

ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhem (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EPSTEIN, I. **Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud**, tractate Sanhedrin. Londres: The Soncino Press, 1994.

EPSTEIN, I. **Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud**, tractate Baba Me'á. Londres: The Soncino Press, 1994.

FISHBANE, Michael A. **Haftarot**. Philadelphia : The Jewish Publication Society of America, 2002.

HARPER, W. R. **Elements of Hebrew by an inductive method**. 6. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

HARTLEY, תַּשָּׁא (tsá'aq) In: HARRIS, R.L.; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1999.

HASEL, תַּשָּׁא (tsá'aq). In: BOTTERWECK, G. JOHANNES; RINGGREN, HELMER (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**, v. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

HILDEBRANT, Wilf. **An Old Testament Theology of the Spirit of God**. Peabody: Hendrickson, 1995.

HOFF, Paul. **Os livros históricos: a poderosa atuação de Deus no meio do seu povo**. São Paulo: Vida, 2003.

HUBBARD Jr, R. L. in: Van GEMEREN, Willem A (Ed). **New international dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**, v. 2. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

JASTROW, Marcus.(compiler). **A dictionary of the Targumim, the Talmude Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature**. New York: Judaica Press, 1996.

JASTROW Jr, Morris; MARGOLIS, Max L. Atonement, Day of (יום הכּפּוּרִים, Yom ha-Kippurim), In: **Jewish Encyclopedia**. Available in: <[www.jewishencyclopedia.com/articles/15117-yom-kippur](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/15117-yom-kippur)> Access in 07 nov. 2011.

JOSEPHUS, Flavius; WHISTON, William: **The new complete works of Josephus**.

Michigan: Kregel, 1999.

KONKEL, A. H. קָנַח (q). In: Van GEMEREN, Willem A (Ed). **New international dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**, v. 1. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

METTINGER, T. N. D. **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

MONTGOMERY, James Alan: **A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings**. New York : Scribner, 1951.

NICHOL, F. D. et al. **Seventh-day Adventist Bible Commentary**, v. 2. Washington: Review and Herald, 1980.

PFEIFFER, Charles F. (Ed.). **Comentário bíblico Moody**. São Paulo: IBR, 1985.

RAD, Gerhard Von. **La acción de Dios em Israel: ensayos sobre el antiguo testamento**. Madrid: Trotta, 1996.

RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1986.

RAMSEY, George W. Speech-forms in Hebrew law and prophetic oracles. **Journal of Biblical Literature**, v. 96, n. 1, p. 45-58, 1977.

RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário**. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

SARNA, Nahum. The JPS Torah Commentary: **Exodus**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1991.

SARNA, Nahum. The JPS Torah Commentary: **Genesis**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989.

SAWYER, Alek William. What was a mošia? **Vetus testamentum**, v. 15, n. 4, p. 475-486, 1965.

SAWYER, יִשְׂרָאֵל (y). In : BOTTERWECK, G. JOHANNES; RINGGREN, HELMER (Ed). **Theological Dictionary of the Old Testament**, v. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

SEOW, C. L. **A grammar for biblical Hebrew**, revised edition. Nashville: Abingdon, 1995.

SICRE, J. L. **Com os pobres da terra: a justiça social nos profetas de Israel**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011.

STEINMETZ, R. Chaim. **At What Cost Saving Lives?** Available in: <<http://www>

jlaw.com/Commentary/whatcost.html> Acesso in 07 nov. 2011.

STOLZ in: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theological Lexicon of the Old Testament**: v. 2. Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.

STUHLMUELLER, C. Dêutero-Isaías e Trito-Isaías In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

TIGAY, Jeffrey H. The JPS Torah Commentary: **Deuteronomy**. Philadelphia : Jewish Publication Society, 1996.

VAUX, Roland de. **Ancient Israel**: its life and institutions. Michigan: Eerdmans, 1997.

VINE, W. E.; UNGER, Merrill F.; WHITE, W. (Eds.). **Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words**, v. 1. Nashville : T. Nelson, 1996.

WESTERMANN, Claus. **Elements of Old Testament Theology**. Atlanta: John Knox Press, 1982.

YOUNG, E. J. **The Book of Isaiah**, v. 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

# SEALING TERMINOLOGY IN THE ALEXANDRIAN JUDAISM AND THE GRAECO ROMAN WORLD

*Carlos G. Molina<sup>1</sup>*

## RESUMO:

A ideia de selamento teve uma variedade de conotações na Antiguidade. Nos escritos de Filo, por exemplo, σφραγίς -semento- era usado num sentido figurado e indicativo. No mundo greco-romano, existem pelo menos seis vocábulos gregos relacionados ao selamento e dois outros da mesma língua que conectam este conceito de marcação com o comportamento e as ações de uma pessoa. O propósito deste artigo é estabelecer a importância histórica que o selamento condensou para as audiências originais no judaísmo alexandrino e para a população greco-romana. Este objetivo é descrito através de um breve estudo de diferentes termos a fim de facilitar uma plataforma de compreensão sobre como os judeus alexandrinos e greco-romanos viam o significado do selamento ou marcação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Terminologia do Selamento. Judaísmo Alexandrino. Mundo Greco-Romano.

## ABSTRACT:

The idea of sealing had a variety of connotations in antiquity. In Philo's writings, for instance, σφραγίς -sealing- was used in a figurative and indicative sense. In the Graeco Roman world there are at least six Greek vocables related to sealing and two other words from the same language that inclusive connect this "marking" concept with person's behavior and actions. The purpose of this paper is to establish the historical importance that sealing compressed for the original audiences in Alexandrian Judaism and for the Greco Roman population. This goal is described through a summary study of different terms in order to facilitate a platform of understanding in how Alexandrian Jews and Greco Romans viewed the sealing or marking meaning.

**KEYWORDS:** Sealing Terminology. Alexandrian Judaism. Graeco Roman World.

## IN ALEXANDRIAN JUDAISM

The concept of sealing in Alexandrian Judaism was influenced by the metaphorical vocabulary of religious philosophy introduced by Philo (Mickelsen 1970:29). This Alexandrian thinker combined Judaism and Platonic philosophy that especially influenced the thought of Ibn-Gabriel and Maimonides who lived among the Arabs and influenced western Europe in the beginning of the twelfth

---

<sup>1</sup> Doutor em Ministério Pastoral e Homilética, Andrews University - USA e Doutor em Filosofia com ênfase no Novo Testamento, University of Pretoria - África do Sul.

century CE (González 1971:236). Philo, because of his Hebrew heritage, considered the Old Testament as superior to Greek philosophy (Froehlich 1984:7; Mickelsen 1970:29; E. Treiyer 1996:12). However, having a great admiration for Hellenistic thought, he tried to reconcile Greek philosophy (especially the thoughts of Plato) with reflection produced by the Hebrew world. Like Aristobulus, Philo used the allegorical method of interpretation to defend the Jewish faith against the pagan criticism by demonstrating that Moses had possessed all the talents of the Greeks. This line of thought is present in many of Philo's works (Martínez 1984:69-70). In his work titled *On the creation of the world*, Philo describes the way in which God created the world in Platonic terms (*Plato's Timaeus*).

Plato used the concept of sealing to characterize his doctrine of ideas (Kittel 1971:946). Philo, on the other hand, used the term σφραγίς as a signature at the end of his letters, especially to justify his allegorical approach, vis-à-vis the typological form of interpretation. Alexandria was the intellectual center of the allegoric method in antiquity (Martínez 1984:69-72). Clement of Alexandria and Origen used this technique to defend themselves against the intellectual attacks of pagan writers like Celsus and Porphyrius who mocked the Scriptures as being trivial, absurd, and immoral. For Philo the term σφραγίς meant “under lock and key” (Kittel 1971:947), and at the same time, the seal was a symbol for the power of God: the impression of a tiny seal can reproduce copies of very large things, and similarly a tiny representation with tiny letters reveals the ineffable beauties of the creation of the world written in the laws. As the seal makes innumerable copies while remaining unaltered, so is the power of God who gives form to the formless and shape to the indistinct without losing anything of their own eternal essence. The presence of sealing in Alexandrian Judaism is also seen in the Greek word σημεῖον -sign, advertence, omen. Philo uses this word to denote the mark of Cain in Genesis 4:15 (Kittel 1971:221-22), the processes which lead to insight or knowledge by way of perception (the stars in Gn 1:14). The word, however, is also used by Philo to denote laughing – γέλως – α – σημεῖον

τῆς χαρᾶς, mathematical calculations, mental operations in the sense of “indication,” “argument,” and “proof,” as well as the introduction of evidence (Kittel 1971:222). In relation to allegorizing, shmeion is used by Philo to indicate that fundamentally all Scripture is an inexhaustible reservoir of shmeia -signs. He also uses the word to refer to the divine or “wonders” (Kittel 1971:222), especially when he refers to God's signs in Egypt (e.g., the miracle of the Red Sea crossing is denoted as σημεῖον τερατωδέστατον – wondrous prodigies.

### IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

Rome's conquests brought to its capital not only Greek art and culture, but also many new gods and creeds, a situation that resulted in a variety of new cults. These new gods also brought with them their worshippers, marks, and seals.

The official beliefs and worship of the Greco-Roman world were more a part of civic stability and loyalty than of inner religious devotion. There was the worship of the Emperor, whose *Tyche*, good luck, was the cement that held the whole empire together. There were the superb Olympian deities, whom Homer had made a picturesque though not always admirable reality for the whole Hellenic world; and also those strange rustic deities still venerated at Rome, whose priesthoods were held as a mark of honor by members of the noblest families in the city. The papyri have now revealed to us the underworld of religion, the popular ideas and forms of worship, of which we knew a certain amount, but never so much until these pathetic evidences reaches us from the hands of very ordinary men. (Neill 1964:152)

This can be confirmed by the enormous papyri amount from Oxyrhynchus (Bowman et al 2007). As an interesting Greco Roman data reference, a papyrus from Oxyrhynchus (Poxy 1149) reads about a question addressed to oracle of Zeus –Helios- Serapis concerning the purchase of a slave (Hunt:1911). From an unknown provenance, there is an early Christian text from the IV or V C.E describing a fever amulet (Kase: 1936). In the Graeco-Roman world sealing was used in various contexts such as the military, religion, slavery, and in the protection of the inviolability of documents. Sealing was used lavishly for different magic purposes: to block a spell, to represent a god, to replace or alter the power of a seal that blocked a spell, to fake enchantments, and to link a personal seal with the seals of gods (Ankarloo 1999:21, 76, 154, 190, 235, 299). Guthrie (1951:270-274) has also noted the prevalence of magic in the Graeco-Roman world linked to the inscriptions of bindings in magic formulas: the terms *καταδέσμο* and *καταδέσει*, (literally “bindings”) refer to curses, which were scribbled on tablets (often, though not always, of lead). These curses were left in tombs or buried in the ground where the spirits of the underworld, to whom they were commonly addressed, would be able to find and act on them. Sealing in religious activities and witchcraft in the Graeco-Roman world provided the elements needed for ritual activities. The authentication of the animals chosen for rituals needed to be sealed before they were sacrificed. Roman religion was very strict on ritual details. In matters of witchcraft the Romans, as well as many other people, believed that seals protected them against spells and bewitching warnings. In a world considered full of demons and evil powers, sealing was a constant protection possibility.

### CULTIC MOTIFS IN GRAECO-ROMAN JEWELRY

There is jewelry evidence from the Graeco-Roman period with relation to magic and cultic protection. This evidence is depicted in sealing rings that show interest in cultic shelter (King 2003:99, 379). The ring pictured below (most probably an Roman Intaglio ring from the Roman Republic period, i e, first to second CE) depicts the god Attis, often seen as representing the cycle of life, death, and rebirth. The three faces on the ring are looking in different directions, a depiction often associated with the earth mother, the goddess Cybele. In the background it is

possible to distinguish two handled urns with fluted tops. The ring most probably was one of the ritual objects used in the secret practices of the Phrygian cult.



Republic period depicting the god of vegetation called Attis (London).  
The ring is set in a modern setting  
(Stockhammer 2009, see [www.georgianjewelry.com/items/show/10382.jpg](http://www.georgianjewelry.com/items/show/10382.jpg))

Below is another interesting photo of a Roman ring from the Museum of Britain depicting the temple of Aphrodite at Palaepaphos, indicating a connection between magic and veneration in the cult of this goddess. The ring is dated between 150-250 CE. In this regard we also have bronze and silver coins issued between the emperors Augustus (27-14 BCE) and Phillip I (244-249 CE).



Gold Roman ring (dated between 150-250 CE) showing the temple of Aphrodite at the sanctuary of Palaepaphos, Cyprus  
([www.britishmuseum.org/ps337280-m.jpg](http://www.britishmuseum.org/ps337280-m.jpg))

Terms for sealing in the Graeco-Roman world In the Graeco-Roman world six terms can be identified that were used in connection with sealing practices: εἰκὼν, μῶλωψ σημεῖον, σκοπός στίγμα and σφραγίς. Ξάραγμα, and χαρακτήρ are very akin to the concept of sealing and therefore are briefly studied in this paper. These eight terms are also present in the New Testament epistles where some of them are used in an interchangeable manner.

## Εἰκὼν

The term is defined as “to be similar,” “to be like” or “to appear.” In the strict sense it is defined as “an artistic representation” (e.g., a painting, statue, or impression on a coin) and in Euripides it has the notion of “a reflection” or “apparition” (see Kittel 1964:388). In a metaphorical sense it means “mental image” (τῆς ψυχῆς); (Kittel 1964:388). The term is used by Philo to describe the images of the emperor that was set up, for example, in Alexandria from 38 CE. The term is also used by Josephus (Kittel 1964:388) in his description of the events surrounding the military standards in the temple that were resisted so passionately by the Jews that Pilate finally removed them from the temple.

## Μώλωψ

According to Schneider (in Kittel 1967:829) there is an etymologic connection between μώλωψ and μολύνω –stain, contaminate. This connection is especially common in the Graeco-Roman world among physicians for “weal” or “welt.” In the LXX (see Gn 4:23; Ex 21:25) and Judith 9:13 the term is used in a figurative sense describing the overthrowing of enemies (Schneider, in Kittel 1967:829). The concept of contamination or stain applied deliberately to Jesus is observed in the literal Greek version of the Bible by Aquila in Daniel 9:26. Here, the author of this version uses the word ἡλειμμένος and not χριστός which is the proper translation (Danker 1970:68).

## Σημεῖον

This word does not occur in the earlier Greek epic. In Homer the word denotes optical impressions, which suggest or make certain insights possible (Kittel 1971:202). In *Homeric Hymns* II, 2.353, the lightning of Zeus seen at the beginning of the expedition against Troy is described as a faithful sign, ἐναίσιμα σήματα, and in *Homeric Hymns* II, 9.236 the word is used to describe a happy omen making known the favor of the god. The word is sometimes also used in connection with disaster. In all these instances of σῆμα (always plural), the fact that the sign brings knowledge is underlined by its use with the active φαίνω – to appear- to be seen. The word thus is clearly used in connection with revelation (Kittel 1971:202).

## Σκοπός

In Graeco-Roman literature σκοπός is attested as early as in the works of Homer, and denotes one who directs a watchful glance on something, for example an overseer (Kittel 1971:413-414).

## Στίγμα

The vocable στίγμα is derived from στίξω, which means “to prick,” “tattoo,”

or “mark” with an instrument. The mark was burned on the body with a hot iron. It was also customary to burn cattle with the owner’s mark to make theft more difficult (in Kittel 1971:658). The term *στίγμα* was also used to brand malefactors. A man with such a brand was regarded as dishonored. Robbers of temples, slaves and aliens carried the *στίγμα* on their foreheads and hands. According to Suetonius (The Twelve Caesars IV, 27, 3), Caligula even had these shameful marks branded on the foreheads of honorable citizens condemned to forced labor in the construction of buildings and roads. Petronius links *στίγμα* to the marks carried by wrongdoers (Kittel 1971:658). Only in 315 CE Constantine forbade the custom of marking a person on his or her face (Kittel 1971:658).

### Σφραγίς

In Graeco-Roman culture the term had important legal significance. When stamped on possessions the seal indicated ownership and protected possessions against theft. When used for the sealing of a document, the seal authenticated the message and conveyed the authority of the person that sealed the document. The seal normally was a kind of signature that could be recognized by anyone. A sealed document was only to be opened by the addressee. For those in power, such as kings or governors, the seal served as a symbol of authority (Kittel 1971:661).

In the Graeco-Roman world there is a combination of the cultic and the legal when the word is used for the marking of sacrifices declared suitable by the priest. The priest commissioned to seal sacrifices in the temple state was called *ἱερομοσφραγίτης*. The one that sent the sacrificing priest a written authentication of the cleanness of the beast was known as *θεμοσχοφραγίτης*, normally put a strip of papyrus around the horns of an animal, put sealing clay on it, and set the impress of his signet ring on it. For sealing a stamp a duty had to be paid later to the state. The seal was guarantee of inviolability in the cultic sphere. The chapel with a statue of the god was secured by a clay seal. When the chapel is cultically opened for worship of the god, the seal was broken during prayers explaining the action, and it is put on again later. (Kittel 1971:943).

### Ξάραγμα

This term is defined as an engraved, etched, branded or inscribed mark or sign. In Philo it denotes the bite of a snake (Kittel 1974:658). In the genitive, the term can mean money (Kittel 1974: 416).

### Ξαράκτηρ

In the Graeco-Roman world this word is used as a technical term, that is, “to inscribe” an image or impression. The word is derived from the noun *χάραξ* that means “to cut to a point” or “to sharpen.” The term was used for branding marks on camels around 147 CE (Kittel 1974: 418), or to describe the appearance of an embryo (Kittel 1974:419). Likewise, during the second century CE the word was

used to refer to a “feature” on an inscription (Kittel 1974:419). The term *χαρακτήρ* does not occur in the works of the pre-Socratics (Thucydides and Xenophon) and the Attic orators. It is found once in Aristophanes and twice in Plato. From very early the word also denoted the “distinctiveness” of a language or manner of speaking (Kittel 1974:418-419).

### BRANDING AND SEALING IN THE ROMAN ARMY

The Roman army often branded (*στίγμα*) convicted soldiers by marking them on the hand (Kittel 1971:659). Military recruits were also branded, usually with a tattooed abbreviation of the name of the reigning emperor (Wiedeman 1981:193-194). Within the Roman legions the cult of Mithra gained support among soldiers (Claus 2000:100-131). The first literary evidence of this cult appears in the first century CE (*Carnutum in Penonia Superior*; see Claus 2000:20-34). The soldiers that worshipped Mithra normally wore a seal ring or other emblems like an eagle standing or an arrow with a mark (Claus 2000:100-115). Sometimes soldiers were initiated into the cult of Mithra by being sealed on their foreheads (Griffith 2009: <http://eawc.evansville.edu/essays/Mithraism.htm>).

### SLAVERY AND SEALING IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

The sealing of slaves is well attested in the Graeco-Roman world.<sup>2</sup> The Romans often branded slaves (Kittel 1971:659). The many slaves throughout the Roman Empire required rigorous marking – documents that indicated the ownership of slaves were sealed, as well as slaves themselves (by being branded in their flesh).<sup>3</sup> The owners of slaves sometimes branded persistent runaway slaves on their foreheads, often with the letters FUG for fugitivus or fugitive (Kittel 1971:659; Wiedemann

<sup>2</sup> All ancient societies were based on slavery (Stuart 2007:37-77). None, however, exploited slaves more thoroughly, squandered them so wantonly or depended on them as completely as the Romans did. The economy of Rome was sustained by slavery. During the first century E, the Roman fleet was captained by the emperor's slaves. Slaves also constituted the professional class of doctors, teachers, musicians, and artists (Barker, Lane & Ramsey 1969:211). The more trained and skilled slaves were, the better the price that could be obtained for them in the market. As an example we have a slave teacher being sold for 700 000 sesterces (Bouquet 1953:159). The sesterterius or sesterce was an ancient Roman coin. During the Roman Republic it was a small silver coin, very rare, and issued only very occasionally. During the Roman Empire it was a large brass coin, with the value of one-quarter of a denarius.

<sup>3</sup> Even though the Roman Empire lasted five centuries, only two hundred years can be considered the golden age of Rome (Horn 1995:1003). This golden age included Paul's time. By then, Rome had a population of about 800 000 to 1 600 000 inhabitants. Many of those were slaves. Vila (et al 1985:186), commenting on the social class order and population in Corinth, argues for a population of 700 000 to 800,000 in Corinth during the time of Paul. Of these population numbers, approximately 400 000 were slaves. The estimate of slave numbers in the Roman Empire in the first and second centuries varies among authors. Scheidel, for example, estimates the number of slaves in the Roman Empire before the mid-second century plague between 2 and 3 million in Italy alone (Scheidel; Princeton/Stanford Working Papers in Classics: 1-32). Corcoran (2006:4), in following Harris, Scheidel and Brunt, estimates that in Augustan Italy the total population was 7 million, including 3 million slaves.

1981:193-194). Bouquet (1953:140-141) describes the different kinds of punishment for slaves (branding) as follows:

[F]or slaves who offended there were a number of barbarous punishments. They might be obliged to work in chains, they were frequently beaten with sticks or scourged with a whip; sometimes they were hung up by their hands with weights tied to their feet, or suspended so that their toes only just touched the ground, with the result that their common mode of punishment was to make them carry a forked structure of wood around the neck while working. This was rather like the Chinese board punishment, or the pillory, of which we hear as late as the time of Charles II. It was called a *furca*, and slaves were often flogged while bearing it. Crucifixion was specially an extreme punishment for slaves. A runaway slave, and also a thief, might be branded on the forehead with indelible mark (στίγμα). Another punishment was to be sent to grind at the mill, which would be somewhat the equivalent of the old treadmill in convict prisons. (Bouquet 1953:140-41)

Besides the branding or marking of slaves, other forms of sealing included collars that were used to identify slaves (Glancy 2002:88). Sometimes slaves wore thick metal collars inscribed with mottos, marking the wearer as a slave. These metal collars are among the most startling artifacts surviving from the ancient world. Most slavery collars we have are post-Constantinian. Many of these collars bore Christian iconography written in *κοινή*, such as the A, Ω and P. Some have suggested that most known slave collars so far are probably those of Christian owners (Shawn 2001:51-78, 167-177; see also the compilation of Porter in <http://homepage.usask.ca/~jrp638/CourseNotes/slavery.html>)

Slaves were often forced to wear bronze slave collars or bronze slave tablets bearing the name and address of the slave's owner, as well as instructions on how to return the slaves if they ran away, much like the dog tags of today (Ehrman 2007:317, 344-347). One such a collar discovered around the neck of a skeleton in Rome reads "if captured, return me to Apronicanus, minister in the imperial palace, for I am a fugitive slave" (see Ehrman 2007:316-318).

Glancy (2006:8) describes these engraved collars as mute reminders of the brutality of ancient slavery. Nonetheless, these collars ironically may have originated as an effort to humanize somewhat one of the most inhumane aspects of the institution of slavery, that is, the practice of tattooing or branding runaway slaves on the face, a practice that Constantine forbade.

### SEALING OF LETTERS IN ANCIENT ROME

It was a common practice in the Roman Empire to authenticate letters by sealing and stamp procedures. According to Richards (2004:174), letters were authentication in three possible ways:

- the use of a seal (signet) pressed in clay;
- a summary of the letter's content in the author's own handwriting at the end

of the letter; or

- a word of farewell in the author's own handwriting at the end of the letter.

The author normally did not sign a letter until the carrier was actually ready to depart for the very reason that some new news could arrive and necessitate changes in the letter (Richards 2004: 174-180). Forgeries of letters to damage someone's reputation or cause were common in ancient Rome.<sup>4</sup> In antiquity, the authenticity of a letter went hand in hand with its handwriting and the letter's seal (in the case of the upper class). An autographed signature was the customary means of avoiding the problem of forgeries, if the recipient knew the writer's handwriting (Richards 2004:146). Proof of this custom In a correspondence between a father and his son in the Alexandrian navy, the son wrote his father (in Latin) the following: "And if you are going to send anything, put an address on everything and describe the seal to me by letter, lest any exchange be made in route." Evidently it was not unheard of for a ship's crew to open packages, pilfer some contents, and then reseal the package and place another seal on it. Cicero and Quintus were to inherit a portion of the state of a man named Felix. The filed copy of the will did not include them. Carelessly, Felix sealed (and thereby authenticated) an incorrect copy. Although apparently his slave (secretary) was to blame, Felix was responsible, and thus the older will stood uncontested (Richards 2004:183). Since most papyrus letters consisted of a single page (leaf), the page was folded accordion-style in a strip about an inch wide (much as children make a paper fan from a sheet of paper). Opening a sealed letter compromised it and made its contents suspect.

When ancients traveled to new places, they sought someone of status in the new location to facilitate the visit. Ideally, they asked an acquaintance of status from their hometown to write a recommendation letter. Travelers carried such letters with them as a way to introduce themselves and to gain assistance in their new location.<sup>5</sup>

The forgery of letters and seals was so common in ancient Rome that many of the wealthy used trustworthy slaves to deliver letters on their behalf. The Epicurean Papyrus Paetus, for example, had set two slaves aside solely for carrying his letters (Richards 2004:176-181). Many examples attest to the existence of imperial letter carriers called the Roman Imperial Postal System (*cursus publicus*). There is also literary evidence of happenstance letter carriers (family members, employees, friends, soldiers, businessmen and travelers). In most cases private letter- carriers were used by the wealthy elite (Richards 2004:176-181).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Richards (2004:174-180) suggests such a forgery most probably was done to Paul, as can be deduced from 2 Thessalonians 2:2.

<sup>5</sup> Richards (2004:183-187) notes the following example: A Roman citizen by the name of Cicero sent a sealed letter or recommendation to be carried by the recommended person, Caecina, to be given to Furfanius. Cicero also provided Caecina with a copy of the recommendation letter so he would know what Cicero had written.

<sup>6</sup> The people from Chloe (1 Cor 1:11) most probably were slaves sent to carry a letter from Corinth to Paul.

## SUMMARY

The usage of sealing in the Alexandrian Judaism and the Greco Roman world helps to understand the concept of sealing within the N.T. writings. Paul describes the kind of integrity by which Christ followers must to live by. It is not just an appearance or theoretical formulation of ideas. Sealing is related to the Christian character: a transforming Christ image process produced by the Spirit of God. The concept of authenticity and property in ancient Roman in sealed letters is transposed by the apostle Paul when he is writing to the Corinthians: “you are our epistle, written in our hearts, known and red by all men...you are....an epistle of Christ...written not with ink but by the Spirit of the living God....on tablets of flesh, that is of the heart” (1 Cor 3:1-3). This is reinforced by the same apostle in 2 Timothy 2:19.

In terms of following the order for the Roman sacrificial rites certification of the offering, we don't know exactly if John, as he was also trying to reach his original or first audience, is describing such a figurative Roman sacrificial imagery order in describing the slain Lamb of Revelation 5, to “certify” that Christ was the one and only immolated Lamb because of His sinless “certified” life. The order in the N.T. about Christ and His “certified” life of purity is attested (Jn 8:46;1 Pt 1:19,20; 2:22; 1 Jn 3:5) sacrificial offering is attested in Revelation 1:5,8,17,18; 5:1-9). The Gk phrases from 1:8 and 17 that denotes “first and the last” can also be applied to Nahum 1:9 where the prophet emphasis that “affliction will not rise up a second” that is, the Plan of Redemption will not be repeated for second time, it is “first and last.” There will be no other Golgotha Hill. Following the Roman certification hypothesis for Revelation 5, the fact is that through Christ vicarious sacrifice, Jesus has all the heavenly legal requirements and with his perfect life and death. He is the only sacrifice that is worthy, complete, and excellent, to save the world and bring hope to the οἰκουμένη of all ages.

The letters Α and Ω engraved on the collars of the slaves remind us the qualitative ministry possession and its quantitative extent of the Sacrificial Lamb in Revelation. These two letters compressed the beginning and the end, that is to say, the past the present and the future. Also, the depiction that Jesus is the Lord and Ruler of history: He has anticipated writing the world's history using the whole alphabet from Α to Ω, therefore He is able to seal and unseal the mysteries of prophecy and history and protect his people. Another Homiletic approach on this respect is the fact that as Α and Ω also figuratively comprises the whole alphabet, so Jesus is not only able to rule and lead history in a macro cosmic way but also in micro - cosmic tense. He is able to write in us a new history of life when accept Him and follow His teachings.

Another aspect to discuss is the fact that Α and Ω could also be a grotesque reality of Christian owners possessing Christian slaves. In Revelation, these two words also reflect the idea that no matter Christian or heathen slave owners possessed the soul of men to certain extent, Jesus says I'm the real servant that brings peace

and comfort if you take my joke upon you. The other Homiletic application on this regard is the fact that evil said to humanity: you don't have beginning and no end either. I'm your owner. I determine when you die and when you born, but the immolate Lamb changed that whole perspective. In Christ we have a beginning and the promise of happy ending. At the same time  $\Lambda$  and  $\Omega$  figurate the fact there will be no other plan of salvation to redeem humanity: Jesus is the beginning and the end of it....

#### REFERENCES

- ANKARLOO, M. **Witcraft and magic in Europe**. Vol. 2: Ancient Greece and Rome. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1999.
- BARKER, Lancy Ramsey. **The abolition of english slave trade**. Catalogue 1431. Available in <http://www.maggs.com/i/maggs/catalogues/1431-Slavery.pdf> [found in August 2008] ;
- BOUQUET, A.C. **Every day life in New Testament times**. New York: Scribner, 1953.
- BOWMAN, K; COLES, R. A; GONIS, N; OBBINK, D. **Oxyhrychus: a city and its texts** (Graeco Roman Memoirs). Egypt Exploration Society, 2007.
- CORCORAN, S. **Slavery in the classical world: unpublished lectures**. London: Unviersity College, 2006.
- CLAUSS, M. **The roman cult of mithras: the god and his mysteries**. Edinburgh: Edinburgh, 2000.
- DANKER, Frederick. **Multipurpose tools for bible study**. Third ed. Concordia: Saint Louis, 1970.
- EHRMAN, B D. **The New Testament: a historical introduction to the early christian writings**. New York: Oxford University, 2007.
- FROEHLICH, K. **Biblical interpretation in the early christian church**. Philadelphia: Fortress, 1984.
- GONZÁLEZ, Justo. **A history of the christian thought**. Vol 2. Nashville: Abingdon, 1971.
- GUTHRIE, W K C. **The greeks and their gods**. Boston: Beacon, 1951.
- GLANCY, J A. **Slavery in the early christianity**. Oxford: Oxford University, 2002.
- GRIFFITH, Allison. Available in <http://eawc.evansville.edu/essays/mithraism.htm> [found in September 2009]

HORN, Sigfried 1995. s v. DBASD.

HUNT, S A. **Questions to the oracle**. Available in: <http://clpclassics.ox.ac.uk/v0008/1149.htm> Papyri in the Princeton Collection. Princeton: New Jersey, [found in September 2011]

KASE, H; E., Amulet. **Early christian text**. Papyri in the Princeton University Collection II. Available in: <http://www.princeton.edu/papyrus/Njpdipp99.htm> [found in September 2010]

KING, C W. **The handbook of engraved gems**. White fish: Kissinger, 2003.

KITTEL, F G. s v εἰκῶν. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v μῶλωψ. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v σημείον. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v σκοπός. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v στίγμα. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v σφραγίς. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v χαράγμα. **Theological dictionary of the New Testament**.

\_\_\_\_\_, F G. s v χαρακτήρ. **Theological dictionary of the New Testament**.

MARTINEZ, J M. **Hermeneútica bíblica**. Barcelona: CLIE, 1984.

MICKELSEN, A B. **Interpreting the Bible**. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

NEIL, Stephen. **The interpretation of The New Testament from 1861-1961**. New York: Oxford University, 1964.

PORTER, J. Slavery. **University of Saskatchewan**, available in <http://homepage.usask.ca/~jrp638/CourseNotes/slavery.html> ; [found January 2010]

PLATO E BURRY, R G. **Timaeus, Critias, Gletophon and Menexeus**. Cambridge: Harvard University.

RICHARDS, E R. **Paul and first century letter writing**. Downers Grove: Intervarsity, 2004.

SHAWN, B D. **Sparacus and the slave wars**. Boston: Haddon Craftsmen & R Donnelley & Sons. 2001.

SUETONIUS. **The twelve Caesars**. New York: Penguin, 2006.

STUART, M. **A commentary on the Apocalypse**. Vol II: The story of the seer of Patmos. Anover: Allen Morris and Wardwell, 2007.

SCHEIDEL, Walter 2008. Princeton/Stanford working papers in classica. Available in <http://princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/060808.pdf> [found in August, 2009]

TREIYER, Enrique. **Esbozo de una hermeneutica adventista**. Alajuela: CETEBEDI, 1996.

VILA, S; ESQUAIN, S. s v. esclavos. **Nuevo diccionario bíblico ilustrado**. Wiedeman, T. Greek and Roman slavery. Baltimore: John Hopkins, 1981.

# A IGREJA CRISTÃ NA HIPERMODERNIDADE:<sup>1</sup> ENTRE A CONSCIÊNCIA PLANETÁRIA E O CAPITALISMO - UM ESTUDO DE CASO -

*Fábio Augusto Darius<sup>2</sup>*

## RESUMO

O presente artigo aborda a estreita relação entre teoria e prática ecológica planetária na Igreja Adventista do Sétimo Dia. Enquanto a literatura – bem como o discurso – denominacional desde seus primórdios, ainda no século XIX, é bastante profícua e abrangente, sugerindo preservação ambiental em todos os níveis, a Hipermodernidade, ao levar às últimas consequências o “American way of life”, instiga fundamentalmente esses elementos básicos da igreja, seja nos Estados Unidos, Brasil ou no mundo. Essa vivência harmoniosa entre homem e natureza, conseqüentemente propicia a percepção dessa faceta constitutiva da identidade institucional. Por esse viés, há incidentalmente a reafirmação do processo e da busca da missão profética da igreja. Essa missão originalmente clama para uma consciência ecológica planetária bem como para os valores coletivos da sociedade, em virtude da visão holística da igreja. A pretensão do texto, portanto, é fomentar a partir desse estudo de caso, uma discussão histórica e teológica cujo objetivo basilar é refletir a contribuição e a responsabilidade da igreja cristã com relação a essa consciência em um mundo capitalista.

**PALAVRAS-CHAVE:** Adventistas. Ecologia. Consciência planetária

## ABSTRACT

The article discusses the close relationship between theory and practice in global ecological at Seventh-day Adventist Church. So the literature - as well as speech - follower since its beginnings in the nineteenth century, is very useful and included by encouraging conscience and environmental preservation at all levels. But the Hypermodernity, takes to the last consequences the “American way of life”, by, fundamentally, encourages these basic elements of the church, in the United States, in Brazil or on the whole world. This experience harmony between man and nature, therefore gives the perception of this constitutive facet of institutional identity. Thus, there is incidentally a change in the process and the prophetic mission of the church. This mission demands for an originally planetary ecological consciousness and collective values of society. The purpose of this text is encouraging a historical and theological discussion whose goal is to reflect the basic contribution and responsibility of the Christian church about this conscience in a capitalist world.

**KEYWORDS:** Adventists. Ecology. Planetary consciousness

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo “hipermodernidade”, ao invés de “Pós-Modernidade”, para dar vazão ao pensamento do filósofo francês contemporâneo Gilles Lipovetsky. Ao falar em hipermodernidade, ele trata do gozo à angústia contemporânea, não necessariamente afirmando que o presente estado de coisas é de fato prejudicial, mas tão indefinidamente fugaz e mutável, que acompanhar tal transformação mostra-se impossível. Como exemplo, tome-se o “hipertexto” da web. Para maiores informações, vide: LIPOVETSKY, Gilles; Charles, SÉBASTIEN. Os tempos hipermodernos. São Paulo: Barcarolla, 2004.

<sup>2</sup> O autor é Historiador, mestre em Teologia Histórica e doutorando na mesma área pela Escola Superior de Teologia em São Leopoldo, RS. Sua tese aborda a “dimensão ecológica” na formação da Igreja Adventista do Sétimo Dia. [fabiodarius@aol.com](mailto:fabiodarius@aol.com)

## INTRODUÇÃO

A questão da consciência planetária se arvora como sendo relativamente nova no universo ocidental ou judaico-cristão apesar de a própria Bíblia apontar elementos que demonstrem a necessidade de cuidado e reforma, principalmente em contextos negativos, como magistralmente explicitado no livro homônimo do profeta Oséias, no capítulo 4, versos 1-3, dentre outros<sup>3</sup>. Esse despertar pode ser entendido como reação imperativa ao descaso ambiental ocasionado pelo progresso industrial desenfreado durante os séculos precedentes (principalmente os três últimos), mas deve ser analisada também como tentativa urgente e necessária de conceber ou ressuscitar meios e formas de interação pacífica<sup>4</sup> do homem com a Natureza, sob pena de extinção da vida humana.

Foi somente nos anos 60 do século XX, auge dos movimentos dos insatisfeitos estudantes da França e ao redor do mundo, bem como com a crise de valores na América do Norte e Europa, guerras de independência na África e de ideologia na Ásia, além de golpes militares em toda a América do Sul que aparentemente pela primeira vez surge, da pena de uma mulher, um livro que chama a atenção para o problema ambiental. A bióloga Rachel Carson ao lançar – dois anos antes de sua morte – o livro “Primavera Silenciosa”<sup>5</sup> suscitou debates acerca da ganância capitalista em face da destruição do ambiente.

É justamente nesse contexto conturbado de uma realidade pessimista que pouco a pouco a Hipermodernidade foi ganhando forma e, segundo Gianni Vattimo (2001:102):

aparece como uma espécie de Renascimento dos ideais banidos e cassados por nossa modernidade racionalizadora. Esta modernidade teria terminado a partir do momento em que não podemos mais falar da história como algo de unitário e quando morre o mito do Progresso. É a emergência desses ideais que seria responsável por toda uma onda de comportamentos e de atitudes irracionais e desencantados em relação à política e pelo crescimento do ceticismo face aos valores fundamentais da modernidade<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Concorda com a afirmação o Prof. Dr. Uwe Wegner, ao afirmar que “os contextos bíblicos em que mais aparecem referências a crises ecológicas são nitidamente contextos de juízo”, exatamente como se percebe atualmente. (WEGNER, Uwe. **Bíblia e Ecologia**. Belo Horizonte: CEBI, 1992, p.34)

<sup>4</sup> Os teólogos conservadores contemporâneos costumam ter uma posição bastante ortodoxa acerca do texto de Gênesis 1:27 e 28, afirmando que ao homem pertence toda a Terra e, assim sendo, tem autoridade emanada do próprio Deus para explorar os recursos como convier. De fato, “sujeitar” e “dominar” são sinônimos de “supervisionar” e “guardar”, embora não estejam em oposição. O “domínio” está longe de ser uma licença para destruir. A esse respeito, recomendo a leitura do artigo do professor e biólogo Henry Zuill, disponível em [http://dialogue.adventist.org/articles/19\\_1\\_zuill\\_p.htm](http://dialogue.adventist.org/articles/19_1_zuill_p.htm).

<sup>5</sup> O livro basicamente leva, nos Estados Unidos, a proibição do DDT e outros pesticidas, além de fomentar a criação de uma agência de proteção ambiental.

<sup>6</sup> VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.102. Concorda com o autor o historiador Hélio Jaguaribe em sua obra *Um Estudo Crítico da História*, ao afirmar que “para os autores pós-modernos, a pós modernidade significa um momento no período contemporâneo em que as premissas básicas da Idade Moderna não podem mais ser sustentadas. A “modernidade” – essa modernidade que para eles não pode mais ser sustentada – caracterizou-se pela convicção do

Portanto, o tempo atual, nascido a partir da segunda metade do século passado, gestado durante as duas guerras de proporções mundiais que ceifaram a vida de aproximadamente cem milhões<sup>7</sup> de pessoas trouxe a urgência de uma transformação radical para a manutenção da ordem e do progresso, ainda que pensado de forma distinta. De um mundo cansado de guerras e impaciente com a política, em um ambiente de independências territoriais e sexuais, a Igreja, enquanto *corpus christianum* de fato teria que se reestruturar formulando uma teologia que amparasse às minorias e incluísse em sua pauta uma temática conciliadora com o planeta e toda a sua diversidade.

### A CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA PLANETÁRIA E A HIPERMODERNIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Diante do exposto, considera-se que não somente o *modus vivendis* contemporâneo foi com isso, aos poucos, sendo alterado<sup>8</sup>, mas também, de forma incisiva, no seio da Igreja Católica houve acentuada mudança: pela primeira vez desde a Idade Média, estavam os pobres no centro das atenções. Essa tentativa de mudança de paradigmas altamente necessária para o pensar transformador abriu – juntamente com a proposta ecológica de Carson – espaço para que temas até então bastante periféricos como o da questão ambiental e consciência planetária pudessem ser finalmente debatidos com o caráter de urgência devido, ainda que de forma tímida.

Porém, em meio aos diálogos ecumênicos e propostas de mudanças, o mundo encontrava-se bipolarizado em um jogo mundial de poder político-militar que penetrava e mesmo perspassava o ambiente religioso. O comunista, grande e com o rosto vermelho, irreligioso e perseguidor de crianças indefesas era o grande inimigo a ser vencido, juntamente com o seu mundo altamente burocratizado e vigiado pelo Estado e seu implacável ditador<sup>9</sup>. O Papa Pio XI (cujo pontificado foi de 1922 a 1939) “simpatizava com o fascismo, desconfiava do socialismo e atacava o comunismo. O

---

progresso histórico e da legitimidade universal e permanente dos fundamentos ontológicos e éticos do discurso e do comportamento racional.

<sup>7</sup> O célebre historiador inglês Erich Hobsbawm, em seu livro *A Era dos Extremos (Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.) aborda de forma bastante acurada a problemática do início do século e apresenta os números aproximados das baixas de ambos os lados na Grande Guerra e também na Segunda Guerra Mundial.

<sup>8</sup> Nunca antes na história documentada os estudantes haviam invadido a Universidade de Paris ou se insurgido de forma tão organizada como em Maio de 1968, que quase provocou a queda do governo francês. Isso sem dúvida, aliado ao movimento *hippie* nos Estados Unidos e a todos os “rebeldes” latino-americanos, desde Caetano Veloso no Brasil até Victor Jara, no Chile, evocou mudanças comportamentais que certamente fugiam ao escopo dos dias de então e ainda hoje causam discussões.

<sup>9</sup> Era costume nas escolas católicas fervorosa prece a favor do Exército Brasileiro, que deveria bravamente lutar contra a opressão certamente proporcionada pelos russos. É notório que, às vésperas do Golpe ou Revolução de 1964, a Igreja, com esse temor, apoiou os generais na tomada do poder.

mal maior, assim pensava, a vitória do nazismo sobre o comunismo”.<sup>10</sup> Devastador parecia ser o perigo que vinha do Oriente: com crescentes e bem articulados discípulos políticos, além do apoio de artistas e intelectuais dos mais variados, Cuba – pouquíssimos quilômetros distante da rica Miami, que justamente oferecia os maiores e melhores bens que o capitalismo podia oferecer – a grande China e outros países insurgentes, caso não combatidos, ameaçariam perigosamente séculos de desenvolvimento capitalista bem como o pensamento e as virtudes professamentecristãs.

Obrigatoriamente contrário ao sistema socialista, o estadunidense comum vendia ao resto do planeta um ideal absolutamente nada idílico, porém altamente desejado por uma grande horda de pobres e desiludidos com a existência: o consumismo desenfreado em uma vida de luxos e prazeres, proporcionando um grande e irrefreável ciclo de consumidores convictos, que em contrapartida mantinham os empregos estáveis, bem como as taxas de juros. Muito embora essa classe média obcecada pelo sonho materialista proporcionado por um praticamente livre controle estatal mantivesse acesa a guerra no Vietnã – justamente para evitar o propalado desastre que causaria o comunismo – este paradigma parecia ser muito melhor que o proporcionado pelo rival do Oriente, onde a alegação principal era a falta de liberdade.<sup>11</sup>

Nesse contexto de urgência e sob constante risco de hecatombe mundial, problemas como o da poluição atmosférica, bem como o dos rios e mares parecia distante das questões emergenciais em pauta. Na verdade, inclusive também por essa ameaça de morte iminente, as barreiras conservadoras estadunidenses foram pouco a pouco quebradas, sendo que o mote era viver o máximo possível em um tempo mínimo. A Europa parecia seguir pelo mesmo caminho: para citar o caso europeu, eis na França de Sartre o existencialismo como grande modelo. Parecia existir em todo o processo um grande ciclo retroalimentado.

Exatamente esse *american way of life*<sup>12</sup> fomentado pela política interna e externa dos Estados Unidos provocou, em certo sentido, uma dicotomia nos valores há muito arraigados, baseados em grande medida, entre outros, no ideal puritano oriundo desde a fundação das Treze Colônias. Mas não só: também o ideal metodista, proveniente de forma mais enfática desde o chamado Primeiro Reavivamento, no final do século XVIII bem como a herança batista, em suas diferentes expressões, foram de certa forma desafiadas pelo ideal capitalista que preconizava um consumismo à exaustão

---

<sup>10</sup> Cf. DREHER, Martin. **A Igreja Latino Americana no Contexto Mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 191.

<sup>11</sup> É interessante notar que em todas as pujantes guerras do século XX, a liberdade surgiu como grande lema ou pano de fundo, servindo tanto os ideais democráticos como aos ditatoriais, como ocorreu no século anterior.

<sup>12</sup> Embrionariamente pode-se dizer que o propalado estilo de vida americano tenha surgido já na primeira metade do século XIX com a Doutrina Monroe. Nos anos 20 do século XX, o estilo de vida americano contrastou com a Europa arrasada pela Grande Guerra, mas cobrou alto preço a partir do final de 1929, com a quebra da continuidade material ao se perceber o *crack* da bolsa de Nova Iorque. É a partir do final dos anos 40, com o advento da Guerra Fria que o *american way of life* surge no cenário mundial como grande alternativa, enquanto modelo de vida coletivo, face a propalada escravidão e vigilância provocada pelo socialismo.

e a “desespiritualização” da sociedade<sup>13</sup>.

Por outro lado, é comumente sabido que Calvino e os protestantes reformados prezavam pela austeridade econômica, ou seja, trabalho e ganho maximizado juntamente com contribuição social. John Wesley e “seu povo chamado metodista”, bem como os batistas, costumavam viver os princípios bíblicos de mordomia, eram trabalhadores áduos e, em grande medida, viviam sob os moldes rígidos da comunidade baseada no Livro. Exatamente aí reside (apesar de outros fatores), segundo a teoria de Max Weber, a pujança dos países que abraçaram desde cedo a Reforma Protestante.

Portanto, pode ser feita a leitura simples que o terreno para a implantação do capitalismo extremo estava preparado nos Estados Unidos, desde o estabelecimento dos primeiros colonos. Mas o estilo de vida adotado ali maximizou esse capitalismo de mercado para além do praticado na Europa, sob o ponto de vista ideológico. Com o desenvolvimento do país e a oportunidade provocada pelos dois conflitos mundiais em 1914-18 e 1939-45, juntamente com a disputa pela hegemonia global, o rumo tomado por esse capitalismo saiu do escopo das linhas cristãs mestras que até então pareciam dominar o cenário estadunidense.

Feita essa rápida análise das questões contemporâneas, necessária para introduzir o proposto estudo de caso, é preciso ainda citar que surgiram nos Estados Unidos, a partir dos anos 30 do século XIX, algumas denominações religiosas que se tornaram igrejas distintamente estadunidenses, como os Santos dos Últimos Dias, comumente denominados Mórmons<sup>14</sup>. Fundadores de uma utopia profética e ampliando o conceito estadunidense de “terra da oportunidade”, passaram a ver sua própria terra como uma espécie de “nação eleita”.

Poucos anos após a fundação dessa igreja nasceram os Adventistas do Sétimo Dia, instituição que de alguma forma (assim como no caso dos mórmons) rompeu com o cristianismo dominante, mas (ao contrário destes) sem deixar o mundo “evangélico”<sup>15</sup>. É exatamente acerca dessa última denominação que se propõe um estudo de caso, a fim de buscar elementos que possam contribuir, em algum âmbito, com a proposta deste artigo.

---

<sup>13</sup> Ao citar o termo “desespiritualização”, não quero negar todo o processo pentecostal e as miríades de denominações oriundas do processo, nem mesmo todas as outras que lá nasceram ou se estabeleceram. O enfoque, a essa altura do artigo é a percepção materialista enquanto “modelo” a ser seguido, apesar da religião, e não o contrário.

<sup>14</sup> Para uma profunda análise acerca da constituição dos mórmons, recomendo a leitura do livro **La religión en los Estados Unidos: El surgimiento de la nación poscristiana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. 310 pp.

<sup>15</sup> A Igreja Adventista do Sétimo Dia, apesar de receber membros de uma grande gama de distintas religiões cristãs, adota os preceitos fundamentais da Reforma, como por exemplo, a salvação unicamente pela graça divina, apesar de sua ênfase no cumprimento da Lei como resultado do alcance de graça. Contudo, essa clareza teológica não surgiu senão anos de discussões e toma sua forma atual a partir de 1888.

## OS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA E A QUESTÃO DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA: DISCUTINDO ALGUNS ELEMENTOS

Antes de tudo, é preciso afirmar que a Igreja Adventista do Sétimo Dia não surgiu no seio puritano e tampouco se declarou descendente direta da Reforma Protestante, embora adote a mentalidade dos primeiros tempos da Reforma, e, logo em seus inícios, o princípio da *Sola Scriptura*. Assim, pode ser considerada de espírito anabatista (por retornar apaixonadamente aos ensinamentos da Bíblia) mas se permite influenciar por algumas características do metodismo e do puritanismo, ainda que muitos de seus primeiros membros sejam oriundos das fileiras de denominações restauracionistas. Ao mesmo tempo não nega sua dívida histórica com relação aos reformadores e reavivamentistas tão distintos como Charles Beecher, Bengel, Calvino, Huss, Lutero, Oecolampadius, Tyndale, Zwínglio, Lefèvre, Bunyan, Charles Fitch, C.G. Finney, Froment, Gausson, Knox, Spurgeon, Williams e Wiclef<sup>16</sup> entre outros.

Pouco a pouco em sua história, iniciada com o movimento profético reavivamentista de Guilherme Miller<sup>17</sup>- que propôs uma quebra de paradigmas - a Igreja Adventista do Sétimo Dia adotou um posicionamento coerente com a teologia bíblica implicada com o estilo de vida de seus membros. Esse posicionamento se deve ao fato da denominação pretender dar continuidade às reformas, que pelos mais diversos motivos, não foram levadas adiante pelos Reformadores<sup>18</sup>. Segundo Knight (2005:29), é justamente essa a “chama anabatista” a norteadora desse processo, pois:

o anabatismo pretendia um retorno completo aos ensinamentos da Bíblia. Para os anabatistas, era um erro parar onde Lutero, Calvino e Zuínglio tinham parado teologicamente. Em seu melhor, o anabatismo era um afastamento da tradição igrejaireira e da formulação de credos, e uma aproximação dos ideais da igreja do Novo Testamento.

Teologicamente, a doutrina adventista “dança uma música diferente – em harmonia com o céu, mas dissonante com a Terra – onde o ritmo de vida é marginal às rotinas americanas, sendo perfeitamente simbolizada pelo Sábado do sétimo

<sup>16</sup> Todos esses autores são citados por Ellen White no livro histórico-profético “O Grande Conflito”, onde ela exalta a contribuição de cada um para a clarificação e avanço do Evangelho.

<sup>17</sup> Para maiores informações acerca da gênese do movimento adventista, vide o artigo escrito por mim e publicado na última edição (Volume 18) da Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia, sob o título: “O reavivamento milerita (1831-1844): Esperando Cristo voltar”. Disponível em <http://www3.est.edu.br/nepp/index>. ou através do Portal de Periódicos CAPES.

<sup>18</sup> Segundo Ellen White, a reforma não foi obra acabada, iniciada por alguns no século XVI: “A reforma não terminou com Lutero, como muitos supõe. Ela haverá de prosseguir até a conclusão da história terrestre. Lutero tinha uma grande obra a fazer, em refletir a outros a luz que Deus permitiu brilhar sobre ele; todavia, não recebeu toda a luz que devia ser dada ao mundo. WHITE, Ellen. **História da Redenção**. 10ª. Edição. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003, p. 353

dia.”<sup>19</sup>

Além da guarda do Sábado como dia especial da Criação e disposto no quarto mandamento (vigésima crença fundamental dos adventistas do sétimo dia), há outras duas crenças muito particulares, a saber: a doutrina do Santuário Celestial, que pressupõe que Cristo em 1844 passou do lugar Santo para o Santíssimo e hoje exerce sobre os homens e mulheres o juízo investigativo ao final do qual se dará Sua volta física e literal (vigésima quarta crença fundamental), e o “Dom de Profecia”, (décima oitava crença fundamental) exprimida nos escritos de Ellen White, considerada pelos membros da denominação “mensageira do Senhor”, sendo seus escritos “contínua e autorizada fonte de verdade que proporciona conforto, orientação, instrução e correção à igreja.”<sup>20</sup>

Olhando apenas sob esse ponto, os adventistas do sétimo dia apresentaram ao mundo uma doutrina complexa, uma profetisa conselheira e altamente prolífica<sup>21</sup>, em grande medida ainda hoje questionada por razões tão diversas como o uso das fontes e mesmo seu real dom<sup>22</sup> e um espírito dito legalista a tal ponto que remonta aos primórdios do cristianismo desprovido da graça (seria cristianismo?) e quase se confunde – segundo a crítica – com o judaísmo em alguns aspectos bem pontuais, ao aceitar certas práticas como o já comentado Sábado (embora em um contexto bem diferente) e certos preceitos alimentares estipulados no livro de Levítico.

Porém, ao perfazer uma análise mais profunda dos escritos de Ellen White, é possível visualizar fundamental recorte paradigmático ao incutir reflexão e mudança de atitude pessoal. Até aqui, contudo, o cristianismo tradicional apela, em grande medida, aos mesmos expedientes. A diferença fundamental é que ela acentua uma combinação de respeito e reciprocidade para com o ambiente natural como possibilidade de restauração e salvaguarda à própria vida como ponto central da restauração humana. Observando a natureza como testemunho do divino amor, tornamo-nos mais generosos e dependentes Daquele que nos criou<sup>23</sup>. Assim, ela caminha, embora em área diferente, na mesma direção do cientista alemão Ernst Hackel que na mesma época (1869) cunhou o termo ecologia – que ela nunca utilizou – para designar as relações entre os seres vivos e o ambiente em que vivem.

<sup>19</sup> Cf. BULL, Malcolm e LOCKHART, Keith. **Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream**. Indiana: Indiana University Press, 2006. p. 246. (tradução própria)

<sup>20</sup> Cf. Apêndice do livro de Ellen White **Caminho a Cristo: passos que conduzem à certeza da salvação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1ª edição (neste formato distinto), 2008.

<sup>21</sup> Em quase 70 anos de atuação firme na instituição, escreveu praticamente cem mil páginas, sendo metade delas acerca de saúde, não deixando à parte a interação sistêmica dos seres vivos.

<sup>22</sup> Para maiores informações a esse respeito, sugiro a leitura do periódico da denominação nomeado *Review and Herald* de 26 de Julho de 1906, onde Ellen White responde sobre sua verdadeira vocação. O documento pode ser lido na íntegra através do sítio <http://www.adventistarchives.org/documents.asp?CatID=27&SortBy=0&ShowDateOrder=True>

<sup>23</sup> Observações a partir de: WHITE, Ellen. **Caminho a Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008, p. 9 e WHITE, Ellen. **O Desejado de todas as nações**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005, p. 21.

Ellen G. White, como representante dos adventistas do sétimo dia, ao propor um retorno às raízes bíblicas a despeito das denominações existentes (por isso não aceitando um credo, mas doutrinas fundamentais) e ao mesmo tempo, levando a cabo através de suas publicações uma dinâmica de vida que preconizava também um retorno à vida simples interagindo se possível no campo e dele retirando o suficiente para viver, propôs alguns aportes à premissa da ideologia progressista do século XIX, que fortemente se apossava das mentes dos líderes estadunidenses. Foi precisamente durante a vida de Ellen White que os Estados Unidos deixaram de ser um país sumamente agrário para assumir, poucos anos depois, uma posição de hegemonia mundial até hoje mantida. Portanto, os adventistas não só surgiram, em princípio como um pequeno contraponto, ténue voz dissonante a alguns elementos da nova construção da identidade estadunidense (embora não fosse necessariamente o único grupo que almejasse reformas de saúde, entre outras), mas ao mesmo tempo participaram dela, pois os membros da denominação, fiéis aos ensinamentos bíblicos e leitores dos comentários de Ellen White, também estavam a trabalhar em prol da pátria, contribuíram, ainda que às avessas, para a realização dos ideais progressistas<sup>24</sup> da nação, embora objetivassem questões fundamentais, como o alistamento militar (em plena Guerra da Secessão!), para citar um único exemplo.

#### A GUARDA DO SÁBADO E SUA RELAÇÃO COM A NATUREZA: CONTRIBUIÇÕES PARA FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA

Um dos pontos centrais para a compreensão da alegada mudança de paradigma no contexto estadunidense através da formação do adventismo do sétimo dia reside no significado da guarda do Sábado pelo grupo. Já havia na época uma denominação batista do sétimo dia<sup>25</sup>, porém a forma da guarda e a própria concepção do dia de descanso era diversa e ainda o é atualmente. Para o adventista do sétimo dia o Sábado é um memorial da Criação divina<sup>26</sup>, o momento crucial e mais importante de toda a semana. Todos os membros são convidados a abandonar qualquer atividade comercial ou acadêmica e são motivados inclusive a manter longe dos olhos qualquer documento ou utensílio que os remeta aos dias cotidianos. O Sábado para eles

<sup>24</sup> Talvez a mais límpida evidência esteja no fato de adventistas do sétimo dia servirem na Grande Guerra, tanto nos Estados Unidos quanto na Alemanha, provocando um cisma que levou a fundação de denominação dissidente, os Adventistas da Reforma, que acusavam os Adventistas do Sétimo Dia de se juntar “à grande Babilônia”.

<sup>25</sup> Segundo KNIGHT, 2005, p.35, “por volta do século XIX, as idéias puritanas sobre o sabbatismo haviam se infiltrado no pensamento geral dos religiosos dos Estados Unidos”.

<sup>26</sup> Segundo White, “No Éden, Deus estabeleceu o memorial de Sua obra da criação, depondo a Sua bênção sobre o sétimo dia.” Pelo original:

In Eden, God set up the memorial of His work of creation, in placing His blessing upon the seventh day. WHITE, Ellen. **Patriarchs and Prophets**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1958, p.48.

começa assim que o Sol se põe no horizonte ainda na sexta-feira, de acordo com o preceito bíblico, terminando no pôr do sol do próprio Sábado. Às sextas à noite os membros costumam se reunir para entoar um cântico e ler juntos a Bíblia. Na manhã de Sábado, todos participam do culto e há atividades religiosas também às tardes, embora muitos aproveitem o espaço para visitas e o descanso literal do corpo. Deve ser estrita a observação deste dia, para que o corpo e a mente tenham as forças reestabelecidas. Esta ideia central deve ser inculcada nos jovens desde a mais tenra idade. Segundo Ellen White (1992:320):

Os pais estão no lugar de Deus em relação aos filhos a fim de dizer-lhes o que devem e o que não devem fazer, com firmeza e perfeito domínio próprio. Cada esforço por eles feito com bondade e autodomínio cultivará em seu caráter os elementos de firmeza e decisão. Pais e mães estão presos ao dever de estabelecer esta questão bastante cedo para que a criança não pense em quebrar o sábado, em negligenciar o culto religioso e a oração em família mais do que pensaria em roubar. Os pais devem, com as próprias mãos, construir a barreira.

Porém, o que chama efetivamente a atenção desde os primórdios é que ao menos durante as horas sagradas do sétimo dia, existia (e existe) uma interação do homem com a natureza. É quando o homem torna-se parte da Criação divina, submisso ao amável Deus que tudo conduz, aprendendo com a natureza e dela extraindo seus recursos que ele pode gozar plenamente - tanto quanto possível em um mundo já desestruturado pelo pecado – das bênçãos e da plenitude de um filho de Deus. Não existe outra forma de crescimento que não passe por esse aprendizado, segundo a teologia adventista. A Natureza é um dos temas centrais e imprescindível para a compreensão do próprio Deus, Autor da Natureza. Portanto, não há religião sem interação com a obra divinamente criada. Novamente de acordo com Ellen White (1998:107):

Há maravilhosas verdades na Natureza. A terra, o mar e o céu estão cheios de verdade. São nossos mestres. A Natureza proclama a sua voz em lições de sabedoria celestial e de verdade eterna. Mas o homem decaído não quer entender. O pecado obscureceu-lhe a visão, e não pode por si mesmo interpretar a Natureza, sem sobrepô-la a Deus. Lições corretas não podem impressionar o espírito de quem rejeita a Palavra de Deus. Os ensinamentos da Natureza são tão pervertidos que afastam a mente do Criador.

Portanto, existe latente no seio da denominação uma consciência planetária desmesurada, ainda que não imediatamente percebida, que dentro desse contexto, não surpreende o fato dela proclamar em alta voz o vegetarianismo como ideal cristão de alimentação<sup>27</sup>, de tal sorte que assim não se aconselhe o abate de animais<sup>28</sup>,

<sup>27</sup> John Kellog, adventista do sétimo dia da primeira geração, cria o floco de milho que até hoje leva o seu nome como contraponto ao bacon, que já era consumido no jejum desde aquela época. O exemplo mostra que havia esforços reais para levar a teoria às mesas dos estadunidenses, oferecendo subsídios para uma verdadeira reforma na saúde.

<sup>28</sup> Segundo White, “A ideia de matar animais para comer é, em si mesma, revoltante. Não houvesse o senso natural do homem sido corrompido pela condescendência com o apetite, e as criaturas

fragilizando a rede sistêmica de interação entre todos os seres do planeta. Ao voltar-se para a Bíblia, em muitos casos tendo como referencial o idílico da Criação onde nos primeiros tempos não se conhecia o pecado, ela sugere que o consumo exarcebado da carne e outros alimentos nocivos, bem como práticas não condizentes à Lei divina, é “não natural”. White (2005:61) assim expressa:

Alguns sacrificam obrigações físicas e morais, tentando encontrar felicidade, e perdem tanto a alma como o corpo. Outros buscarão a felicidade na condescendência com um apetite não natural, e consideram a satisfação com o paladar mais desejável do que a saúde e a vida. Muitos se deixam encadear pelas paixões sensuais, e sacrificarão o vigor físico, o intelecto e as energias morais à satisfação da concupiscência. Cavarão para si mesmos, prematuramente, a sepultura e, no juízo, serão acusados de suicídio.

Essa retomada ao imemorial passado do homem perfeito, já justificado, agora em processo de santificação e vivendo em melhor sintonia com a natureza, em um ambiente mais favorável e provedor de necessidades remete a um tempo onde justamente a vida em contato mais pleno com Criador e criaturas transformava a existência em um verdadeiro “jardim de delícias”, para citar a obra de Hieronymus Bosch. A continuidade dos tempos e a chegada do pecado no mundo transformaram a paisagem e aos poucos foi diminuindo no homem a capacidade de admiração do espetáculo criado por Deus, além do próprio intelecto. Segundo a literatura, Ellen G. White sob hipótese alguma duvidou da literalidade do texto bíblico que remete à Criação. O relato da Criação do primeiro livro da Bíblia, para ela e para os adventistas, aconteceram exatamente da forma como conta o texto. Nesse caso, em seis dias tudo foi criado para que justamente no sétimo, houvesse da parte de Deus o descanso que serviria de exemplo aos homens de todas as épocas como o já citado memorial da criação. É efetivamente por causa da expressa guarda do Sábado e todas as suas implicações que os adventistas propuseram uma nova premissa ao sonho americano. De acordo com Bull e Lockhart (2006:247) “os adventistas do sétimo dia negam o sonho americano usurpando o papel redentivo da nação e se apropriando do Sábado como um teste de propósitos ou efeitos coletivos<sup>29</sup>”.

A questão pode ser mais concretamente analisada quando, a partir da década de 1880, os adventistas do sétimo dia realmente foram obstáculos para proteger o “dia do Senhor”. Segundo Knight (2005:93):

(...) o adventismo se achava em meio a uma segunda crise escatológica sem precedentes<sup>30</sup>. Desde a década de 1860, a Associação Nacional da Reforma e outros grupos vinham lutando vigorosamente pela cristianização dos Estados

---

humanas não haveriam pensado em comer a carne dos animais”. Conforme o original: “The thought of killing animals to be eaten is in itself revolting. If man’s natural sense had not been perverted by the indulgence of appetite, human beings would not think of eating the flesh of animals. WHITE, Ellen. **Evangelism**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1970, p.664.

<sup>29</sup> O referido livro não existe em português e a tradução é própria.

<sup>30</sup> A primeira foi justamente a não vinda de Cristo em 22 de Outubro de 1844, como previu Guilherme Miller.

Unidos. Um princípio importante da plataforma da associação era o desejo de proteger a santidade do domingo.

Perseguições e prisões localizadas - a exemplo do filho mais velho de Ellen White, cuja gráfica que ele gerenciava abria às portas aos domingos – aguçaram no grupo de fiéis adventistas a esperança na volta de Cristo. Seja como for, a doutrina foi mantida intocada.

Na mesma década, Ellen White, ao publicar seu livro clássico “O Grande Conflito” comentou efusivamente acerca das tentativas históricas de unir as leis civis às leis divinas, como sendo danosas ao povo. O cristão deveria ser o “sal da terra”, pronto a estender a mão e ajudar ao próximo, de acordo com as instruções bíblicas. Contudo, as leis de Deus, deveriam ser aceitas não por imposição, mas pela implícita vontade humana. Fazer do “falso Sábado”, o dia do Senhor, um preceito antes relegado somente à esfera religiosa certamente poria em risco a sistematicidade relacional do cristão para com o Criador, segundo a teologia adventista. Na década de 1880, com as perseguições e resistências, foi quebrada a pretensa unidade de pensamento ideológico estadunidense ficando os adventistas, em alguma medida, à margem dessa construção ao proporem alternativa diversa e minoritária. Em 1903, Ellen White em sua “coluna” no jornal da denominação *Youth’s Instructor* escreveu que “o Deus da Natureza não intervirá para preservar os homens das conseqüências de transgredir os requisitos da Natureza<sup>31</sup>”. Portanto, duas décadas depois, essa “intransigência” continuou evidente no pensamento institucional ao propor que a transgressão dos requisitos da Natureza incluía também a guarda dos mandamentos, feitos para a preservação do homem. Caso um deles fosse quebrado, em qualquer um dos princípios que dela emanam e toda a sistematicidade da Natureza, projetada na Criação ficaria (como se apresenta) em desequilíbrio. No poético trecho do livro *O Desejado de Todas as Nações*, comenta, White (2005b:20) que

Nenhum pássaro que fende os ares, nenhum animal que se move sobre a terra, deixa de servir a qualquer outra vida. Folha alguma da floresta, nem humilde haste de erva é sem utilidade. Toda árvore, arbusto e folha exalam aquele elemento de vida sem o qual nenhum homem ou animal poderia existir; e animal e homem servem, por sua vez, à vida da folha, do arbusto e da árvore. As flores exalam sua fragrância e desdobram sua beleza em bênção ao mundo. O Sol derrama sua luz para alegrar a mil mundos. O próprio oceano, a origem de todas as nossas fontes, recebe as correntes de toda a terra, mas recebe para dar. Os vapores que lhe ascendem ao seio caem em chuviros para regar a terra a fim de que ela produza e floresça.

Para que houvesse essa interação entre todos os seres humanos, vagorosamente a Igreja Adventista do Sétimo Dia, baseada nos escritos de sua escritora prolífica, sugeriu enfaticamente que as pessoas abandonassem as grandes cidades e adquirissem

<sup>31</sup> Ao tratar dos “requisitos da Natureza”, ela fala do funcionamento harmônico da obra do Criador, percebida, inclusive, na natureza. Os ideais da nação, de servir de exemplo para o mundo não poderiam ser completados se os homens fugissem às leis naturais e vivessem uma vida mais contemplativa, mas não menos disposta a sanar os anseios existenciais.

casas nos campos. Dessa forma, a moral não se corromperia tanto e haveria mais saúde e qualidade de vida. Ainda mais: os luxos excessivos e prazeres vis dos centros onde o capitalismo imperava hegemônico criariam novos obstáculos para dificultar o relacionamento entre Deus e o homem.

Era necessário sair desses lugares para que as tentações mundanas fossem mais firmemente contidas. Novamente essa prática se arvorou contrária ao pensamento majoritário estadunidense. Ao propor que as pessoas se possível deixassem as cidades, ela simplesmente propôs, implicitamente, a diminuição do consumo de bens materiais, rompendo um dos ideais do *american way of life*. Sua crítica para com o sindicalismo nascente e os monopólios, bem como para com a ociosidade provocada pelos dias cada vez maiores de feriados forneceu elementos para uma melhor compreensão da prática de vida dos adventistas, suportados por literatura e fundamentos condizentes. Diz ela (1994:363-364):

A vida nas cidades é falsa e artificial. A intensa paixão de ganhar dinheiro, o redemoinho da exaltação e da corrida aos prazeres, a sede de ostentação, de luxo e extravagância, tudo são forças que, no que respeita à maioria da humanidade, desviam o espírito do verdadeiro designio da vida. Abrem a porta para milhares de males. Essas coisas exercem sobre a juventude uma força quase irresistível. Uma das mais sutis e perigosas tentações que assaltam as crianças e jovens nas cidades é o amor dos prazeres. Numerosos são os dias feriados; jogos e corridas de cavalos arrastam milhares, e a onda de agitação e prazer atraí-os para longe dos sóbrios deveres da vida. O dinheiro, que deveria haver sido economizado para melhores fins, é desperdiçado em divertimentos. Em razão de monopólios, sindicatos e greves, as condições da vida nas cidades estão se tornando cada vez mais difíceis. Sérias aflições encontram-se diante de nós; e sair das cidades tornar-se-á uma necessidade para muitas famílias. O ambiente material das cidades constitui muitas vezes um perigo para a saúde. Estar constantemente sujeito ao contato com doenças, a prevalência de ar poluído, água e alimento impuros, as habitações apinhadas, obscuras e insalubres, são alguns dos males a enfrentar.

Em uma única palavra, o caráter fundamental da teologia adventista, em face da Hipermodernidade mais do que nunca se encontra como uma opção franca para o enfrentamento desse progresso problemático, mas justamente em seu bojo, a Hipermodernidade refuta o elemento principal para assimilação desses conceitos: a fé. É preciso ter fé para crer no Deus da Criação. É necessária fé enfática para crer que o Sábado é o memorial da Criação e sua observação, bem como a dos outros mandamentos, é para a salvaguarda humana. De todo modo, a própria literatura adventista deixa claro que esta fé, sempre que possível, deve estar alicerçada à razão, de forma muito equilibrada<sup>32</sup>.

Além disso, é preciso um constante exercício de abnegação e domínio próprio para que exista resistência convicta aos prazeres proporcionados e implementados nas últimas décadas do século. Em suma, é preciso renunciar em grande medida a

<sup>32</sup> Segundo ela: “É dever de todos estudar os vários pontos de nossa fé, para que estejam preparados para dar a razão da esperança que há neles, com mansidão e temor. Review and Herald, 1º de abril de 1880. In: White present truth and Review and Herald Articles. Washington: Review and Herald, 1962.

um esforço mundial de desenvolvimento tecnológico e industrial de massas para que ocorra uma volta aos princípios da Natureza. Essa consciência planetária latente convida os seres humanos a dar um passo atrás em relação àquilo que se mostra no cenário mundial, para que seja possível dar dois passos para frente em busca de um equilíbrio e interação. Em suma, eis o “desequilíbrio” entre a Terra e o Céu, já citados. Para isso, seres humanos íntegros e com firmes propósitos são chamados.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz do exposto, acredita-se que os adventistas podem contribuir sobremaneira para a sistemática mudança na consciência do planeta com relação ao meio ambiente e ao Criador, porém, ainda há muito o que caminhar em termos práticos, pois a necessidade do mundo é grande e talvez não estejam contribuindo como poderiam<sup>33</sup>. Apesar disso, suas crianças e pré-adolescentes, devidamente inscritos em grupos conhecidos como “Desbravadores”<sup>34</sup> saem para acampar e conhecer com toda a profundidade possível a uma criança a Natureza e o que ela proporciona. Acampamentos de jovens e adultos, como uma espécie de retiro das cidades é comum, mas é necessário e possível ainda mais.

À guisa de conclusão, deve-se dizer que os adventistas do sétimo dia, enquanto denominação religiosa soberana e cristã, propõem de forma firme e prática elementos que proporcionem um pensar crítico e consciente acerca das questões planetárias que assombram a contemporaneidade. A Natureza, entendida como obra de Deus e o homem, como coroação da divina criação, segundo a teologia adventista, foram criados para viver sistematicamente e em relação de total dependência, sob pena de desequilíbrio ecológico e, conseqüentemente, desestruturação do ser humano.

Considera-se que a chave para essa interação, o Sábado do sétimo dia, é uma espécie de “memorial da Criação” onde todos os membros são convidados a deixar suas atividades para durante esse período existir dedicação plena às coisas do alto e possibilidades de apreciação da obra do Senhor. A quebra dessa prática estabelecida no Decálogo significa, além da perda de identidade, a perda também dos elementos que proporcionam ao homem as energias vitais para que ele continue livre e soberano, porém submisso a Deus, como parte integrante do todo da Natureza.

---

<sup>33</sup> Cf. Adams, Roy. “Present Truth – Another Angle”. *Adventist Review*. Vol. 178. Dezembro 2001:6

<sup>34</sup> A primeira sociedade de jovens da Igreja Adventista do Sétimo Dia foi estabelecida em 1879. Hoje, o Clube de Desbravadores é composto por milhares de jovens em todo o planeta. São promovidos acampamentos, aulas de educação moral cristã, marchas, ajuda a instituições de caridade entre muitas outras atividades. A questão da natureza e da consciência planetária é central, pois boa parte do aprendizado leva em consideração o cuidado com os animais, a observação das árvores e plantas em geral, além de preconizar uma vida equilibrada, utilizando parcimoniosamente os recursos da Terra, evitando ao máximo sua agressão.

## REFERÊNCIAS

ADAMS, Roy. "Present Truth – Another Angle". IN: **Adventist Review**. Vol. 178. Dezembro 2001:6.

BLOOM, Harold. **La religión en los Estados Unidos**: El surgimiento de la nación poscristiana. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

BULL, Malcolm e LOCKHART, Keith. **Seeking a sanctuary**: seventh-day adventism and the american dream. Indiana: Indiana University Press, 2006.

CARSON, Rachel. **Silent spring**. New York: A Crest Reprint, 1962.

DARIUS, Fábio A. **O movimento milerita**: esperando Cristo voltar. Revista Eletrônica Protestantismo em Revista, vol. 18, ano 7, nº 4. Disponível em <http://www3.est.edu.br/nepp/index.htm>.

DREHER, Martin. **A igreja latino americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

HOBBSAWM, Eric John. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

JAGUARIBE, Helio. **Um estudo crítico da história**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

KNIGHT, Georg. **Em busca de identidade**: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles; Charles, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WEGNER, Uwe. **Bíblia e Ecologia**. Belo Horizonte: CEBI, 1992.

WHITE, Ellen. **Caminho a Cristo**: passos que conduzem à certeza da salvação. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1ª edição (neste formato distinto), 2008.

\_\_\_\_\_. **Ciência do Bom Viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 7ª Edição, 1994.

\_\_\_\_\_. **Educação**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira. 5ª Edição, 1977.

\_\_\_\_\_. **Evangelism**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1970.

\_\_\_\_\_. **Filhos e Filhas de Deus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 1ª

Edição, 2005.

\_\_\_\_\_. **O desejado de todas as nações.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 22ª Edição, 2005.

\_\_\_\_\_. **Grande conflito.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 42ª Edição, 2004.

\_\_\_\_\_. **O lar adventista.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 8ª Edição, 1994.

\_\_\_\_\_. **Parábolas de Jesus.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 11ª Edição, 1998.

\_\_\_\_\_. **Patriarchs and prophets.** Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1958, p.48.

\_\_\_\_\_. *Review and Herald.* 26 de Julho de 1903. Disponível em <http://www.adventistarchives.org/documents.asp?CatID=27&SortBy=0&ShowDateOrder=True>

\_\_\_\_\_. **White present truth and Review and Herald Articles.** Washington: Review and Herald, 1962.

ZUILL, Henry. **Os cristãos deveriam se preocupar com o meio ambiente?** Disponível em [http://dialogue.adventist.org/articles/19\\_1\\_zuill\\_p.htm](http://dialogue.adventist.org/articles/19_1_zuill_p.htm). Acessado em 15/02/2009.

# O DESENVOLVIMENTO ESPIRITUAL INFANTIL: CAMINHOS PARA A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ EM CRIANÇAS DE 0 A 7 ANOS

*Otacílio Batista da Silva Filho<sup>1</sup>*

*Carlos Jordam M. Costa Jr<sup>2</sup>*

*Júlio Cesar Leal<sup>3</sup>*

## RESUMO:

Os estudos sobre a infância foram negligenciados durante vários séculos. É somente com a revolução industrial que os olhares são voltados para a criança. Este trabalho é um estudo de como as relações sociais influenciam a formação da identidade moral da criança. Trata-se de um estudo bibliográfico com as principais escolas de estudo do desenvolvimento da infância e da moralidade, que tenta observar e fundamentar as possíveis relações que os autores fazem sobre o tema. O trabalho focará no estudo sobre os valores, a criança e como a relação com família, escola e comunidade religiosa podem afetar a formação da moral da criança. De um modo geral os autores investigados concordam com o fato de a moralidade não ser inata ou seja, é construída ou adquirida ao longo da vida em comunidade, e de que o meio social da criança pode ser fator que determina sua moralidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Desenvolvimento espiritual. Espiritualidade infantil. Valores espirituais. Identidade cristã. Valores morais.

## ABSTRACT:

Studies about children have been neglected for several centuries. It is only with the industrial revolution that looks are meant for the child. This work is a study of how social relationships influence the formation of moral identity of the child. It is a bibliographical study with the main schools of study of childhood development and morality, trying to observe and support the possible relationships that the authors about the subject. The study will focus on the study of values, the child and how the relationship with family, school and religious community can affect the formation of the morals of children. Generally, the authors investigated agree with the fact that morality is not innate, it mean that is constructed or acquired during the lifetime on the community and that the social environment of the child could be a factor that determines its morality.

**KEYWORDS:** Spiritual development. Spirituality child. Spiritual values. Christian Identity. Moral Values.

## INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a infância foram negligenciados durante vários séculos. É somente com a revolução industrial que os olhares são voltados para a criança.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia,

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Pedagogo, Curso de Pedagogia da Faculdade Adventista da Bahia.

<sup>3</sup> Doutor pela Universidade Federal da Bahia, Coordenador do Núcleo de Pós-Graduação do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia.

Tornamo-nos dia após dia mais conscientes de uma verdade baseada em inúmeras experiências, isto é, que a ausência de bem-estar nas fases mais precoces (até no período pré-natal) influi em toda a vida do homem. A vida embrionária e infantil é depositária da saúde do adulto e da raça.

A relevância desse estudo consiste na constatação de que o vínculo emocional mais importante na primeira infância é o apego, como mostra Bowlby (1985), que a criança estabelece com seus cuidadores. Esse apego ajuda a criança a desenvolver uma função adaptativa ao seu contexto, favorecendo a sobrevivência e traduzindo-se na busca de proximidade, proteção, segurança emocional, bem-estar e aceitação incondicional.

Acreditamos que este estudo poderá fornecer um apoio para todos que, como nós, sentem a necessidade de auxílio na árdua tarefa de formar, no século XXI, homens capazes de apropriar-se dos valores morais de modo a tornar-se agentes de mudança em uma sociedade que carece de mais valores morais.

Partimos da premissa de que o ser humano não está determinado exclusivamente pela herança e pelo ambiente, mas também pela resposta que do seu interior é capaz de realizar, em forma única e pessoal, a respeito das impressões que recebe. Considera-se que o homem, ao nascer, é portador de um potencial de predisposições e capacidades as quais, ao longo da vida, lutam por desenvolver-se.

No primeiro setênio (0-7anos), a criança emprega todas as suas energias para o desenvolvimento de seu físico. Ela manifesta toda sua volição através de intensa atividade corporal. Essa atividade, que atua na formação do aspecto físico do homem, se metamorfoseia na maior ou menor capacidade de atuar na vida adulta com liberdade no âmbito cultural-intelectual. Nessa fase, a criança tem uma grande abertura em relação ao mundo. Ela acolhe sem resistência anímica tudo o que lhe advém do ambiente em redor, entregando-se ao mundo com CONFIANÇA ilimitada. Vive num estado de ingenuidade paradisíaca, num mundo em que o bem e o mal se confundem indistintamente.

Os órgãos de percepção sensória da criança determinam as informações adquiridas, a partir de uma intensa atividade em seu interior a qual ela responde com a repetição dos estímulos vindos do ambiente exterior, a IMITAÇÃO. Essa imitação é a grande força que a criança de primeiro setênio tem disponível para a aprendizagem, inclusive a do falar, do fazer, do adequado ou impróprio no comportamento humano. E é por uma imitação mais sutil que ela cria, ainda sem consciência, o fundamento para sua moralidade futura.

Nesse período, a criança tem muitos amigos. Ela está aberta a contatos com outros, porém as amizades ainda são bastante superficiais, não atingindo efetivamente o outro; são muito mais destinadas a trazer o outro para o seu próprio mundo e brincar.

Durante esse primeiro setênio, a relação mais importante com o mundo exterior transcorre de fora para dentro. Todavia, as experiências adquiridas ainda

não são centralizadas no eu, ou seja, no centro de sua consciência. Oliveira (1992) defende que:

[...]O pensamento tem sua origem na esfera da motivação, a qual inclui inclinações, necessidades, interesses, impulsos, afeto e emoção. Nesta esfera estaria a razão última do pensamento e, assim, uma compreensão completa do pensamento humano só é possível quando se compreende sua base afetivo-volitiva.

Freud também defende a formação da moralidade como fruto das experiências dos primeiros anos de vida, mas em suas teorias esse período refere-se aos cinco primeiros anos da criança. Essa postura confronta-se com a maneira de ver a criança antes do século XVIII.

Durante muito tempo a criança foi vista como um adulto em tamanho reduzido. Ela teria as mesmas habilidades e características do adulto, mas limitadas e deficitárias. Essa percepção, profundamente difundida em épocas passadas e ainda hoje com alguma aceitação, deve-se à tendência do homem de atribuir os próprios traços a outros seres. Para o homem primitivo até as plantas e animais tinham mente, sentimentos, desejos. Os estudos psicogenéticos apresentam-se para contrapor-se a essas ideias mostrando que

De fato, não só a criança pensa de modo diferente, percebendo o mundo de maneira diversa da do adulto, não só a lógica da criança se baseia em princípios qualitativamente diferentes, que se caracterizam por grande especificidade, como ainda, sob muitos aspectos, a estrutura e as funções de seu corpo diferem grandemente das do organismo adulto. (VYGOTSKY apud LURIA, 1996, p.153).

Para esses autores, a diferença entre a criança e o adulto começa na percepção desorganizada do recém-nascido: não há percepções isoladas e o mundo dos objetos sensíveis é caótico para ela. Provavelmente as primeiras coisas que a criança começa a perceber mais isoladamente e a destacar sejam a posição de seu corpo, os estímulos internos (como a fome), e o bem-estar físico.

As habilidades para relacionar e compreender o mundo que a rodeia vão sendo progressivamente construídas pela criança, através da interação social e consequente amadurecimento das funções psicológicas.

Segundo Piaget, o pensamento infantil caracteriza-se pelo egocentrismo e primitivismo. Isso pode ser observado nas falas das crianças de 3 a 7 anos: a chamada fala egocêntrica, que não exige um interlocutor. A função desse tipo de linguagem não é a de comunicação: é, principalmente, o planejamento de determinadas ações de iniciativa própria. (VYGOTSKY apud LURIA, p.164).

Diferente do adulto, que em geral tem seu pensamento vinculado e orientado para a realidade, servindo-o na organização das atividades no mundo exterior para atingir determinada meta, o pensamento da criança a ajuda a criar um mundo no qual todas as necessidades são satisfeitas.

O desenvolvimento da consciência e do pensamento abstrato depende do desenvolvimento da linguagem, e só é possível se a criança interage com os membros mais capazes de seu grupo cultural. A linguagem, sistema simbólico por excelência, contém todos os conceitos, ideias e pensamentos; pode representar todo o universo, e as representações de uma cultura podem estar contidas na vida psíquica dos membros desta cultura. Nessas representações estão incluídos os princípios e as normas que orientam a moral vivida. Na medida em que seu meio social apresenta ações instrutivas com relação a regras e preceitos, a criança internalizará o seu significado.

## INFÂNCIA E VALORES

### O QUE SÃO VALORES?

Partindo dos conceitos de Araújo (1999; 2002) e de autores como Piaget (1954), Brown (1996), Blasi (1995), La Taille (1996) e Damon (1995), entendemos que os valores e contra-valores construídos vão se organizando em um sistema e se incorporando na identidade das pessoas, nas representações que as pessoas fazem de si.

De acordo com Japiassú e Marcondes (1996, p.268),

Do ponto de vista ético, os valores são os fundamentos da moral, das normas e regras que prescrevem a conduta correta. No entanto, a própria definição desses valores varia em diferentes doutrinas filosóficas. Para algumas concepções, é um valor tudo aquilo que traz felicidade ao homem. Mas trata-se igualmente de uma noção difícil de se caracterizar e sujeita a divergências quanto à sua definição.

Ao falar de valores, Piaget (1954) refere-se a uma troca afetiva que o sujeito realiza com o exterior, com objetos ou pessoas. Nesse sentido, para ele os valores e as avaliações que fazemos cotidianamente pertencem à dimensão geral da afetividade e, o valor é o resultado do construído a partir das projeções afetivas que o sujeito faz sobre os objetos ou pessoas.

Valor, no sentido psicológico, é aquilo de que gostamos e, por isso, pertence à dimensão afetiva constituinte do psiquismo humano.

Se entendermos que o valor refere-se àquilo de que uma pessoa gosta e valoriza, a valência positiva dos sentimentos torna-se essencial para que o alvo da projeção seja considerado um valor pelo sujeito.

É importante apontar a possibilidade de que, do ponto de vista psicológico, é possível ao ser humano construir valores que não sejam morais. Embora, do ponto de vista moral, possamos desejar que as crianças não construam tais valores, na realidade psicológica das pessoas isso é possível e até bastante comum: o traficante; a violência; e o autoritarismo são valores para algumas pessoas. Podemos pensar, por exemplo, no papel da mídia que, empregando linguagens altamente atrativas

e dinâmicas, normaliza a violência quando elegem como heróis personagens que são assassinos; quando normaliza a prostituição feminina e o culto a determinados padrões estéticos; quando apresenta de forma acrítica casos de corrupção.

Se tais valores são transmitidos em linguagens dinâmicas e interessantes, como a da televisão, da internet e dos videogames, e apresentados como formas legítimas para se atingir os objetivos de consumo alimentados pelos jovens de hoje, podemos pensar que aumentará a probabilidade de que se tornem alvo de suas projeções afetivas positivas e sejam por eles valorizadas.

### COMO SE FORMAM OS VALORES NA INFÂNCIA

Entender o funcionamento psicológico do ser humano e como cada pessoa se relaciona consigo mesma e com o mundo à sua volta pode ajudar na construção de procedimentos e estratégias educativas mais “eficientes” no sentido de permitir a construção efetiva de valores éticos desejáveis por uma sociedade que almeja promover o desenvolvimento humano calcado na justiça social, a igualdade, a equidade e a felicidade para cada um e todos os seres humanos.

Esse deve ser o homem do novo século por um mundo melhor e mais humano. Então, nada mais certo do que começar educando as crianças para que elas façam um futuro diferente do que existe hoje. Einstein (apud MARTINELLI, 1996, p. 51) afirma que

a mais importante busca humana é esforçar-se pela moralidade em nossa ação. Nosso equilíbrio interno, inclusive da existência, depende disso. Somente a moralidade em nossas ações pode dar beleza e dignidade à vida. Fazer disso uma força viva e trazê-la para a consciência é talvez a tarefa principal da educação.

Por isso mesmo, os valores humanos precisam ser recuperados e reforçados no indivíduo, trabalhados diariamente.

A partir do nascimento, a criança é inserida num contexto familiar que torna-se responsável pelos cuidados físicos, pelo desenvolvimento psicológico, emocional, moral e cultural desta criança na sociedade. Com isso, através do contato humano, a criança supre suas necessidades e inicia a construção dos seus esquemas perceptuais, motores, cognitivos, linguísticos e afetivos.

Também é a partir da família que a criança estabelece ligações emocionais próximas, intensas e duradouras, as quais são cruciais para o estabelecimento de protótipos para uma socialização adequada.

O ambiente familiar é o ponto primário da relação direta com seus membros, onde a criança cresce, atua, desenvolve e expõe seus sentimentos, experimenta as primeiras recompensas e punições, a primeira imagem de si mesma e seus primeiros modelos de comportamentos – que vão se inscrevendo no interior dela e configurando seu mundo interior. Isto contribui para a formação de uma “base de personalidade”, além de funcionar como fator determinante no desenvolvimento da

consciência, sujeita a influências posteriores.

[...] Todo o seu progresso psicológico foi realizado, até então, através das relações com outrem, principalmente os pais. De começo, a criança fundiu-se com as pessoas que a rodeiam, identificou-se com elas, foi invadida pela sua presença [...]. (MÉDICI, 1961, p. 40).

A família também desenvolve um papel importante nas formas de representação do mundo exterior, pois é através dela que se dá a inserção do sujeito neste mundo e onde começa a apreensão do conjunto de determinações – processo este que lhe possibilita viver o universal de forma particular e, neste movimento, construir-se.

O fato de pertencer a um determinado núcleo familiar já propicia à criança noções de poder, autoridade, hierarquia, além de lhe permitir aprender habilidades diversas, tais como: falar, organizar seus pensamentos, distinguir o que pode e o que não pode fazer, seguindo as normas da sua família, adaptar-se às diferentes circunstâncias, flexibilizar, negociar.

As experiências e sentimentos brotados no decorrer do relacionamento cotidiano familiar são de grande influência no comportamento da criança, podendo orientá-la quando se tornar aluno e assim funcionar como base futura para a interação com companheiros escolares.

## O PAPEL DOS PAIS

Analisaremos aqui o papel fundamental dos pais na formação de valores nas crianças.

Crianças geralmente observam tudo e procuram verificar se aquilo que os pais dizem faz parte da experiência de vida deles. A criança absorve tudo o que lhe é ensinado. O que aprende nessa fase vai levar para o resto da vida. Quanto mais cedo conviver com ensinamentos religiosos, certamente isso será apreendido de forma mais profunda.

Os valores são os norteadores da conduta e da ética, e o indivíduo aprende por excelência através de exemplos, principalmente nos primeiros anos de sua vida. O pai, mãe e o professor são os principais responsáveis pela formação de seus primeiros passos na aquisição de valores e princípios morais.

Nesta lógica, é imprescindível que no relacionamento entre pais e filhos os sentimentos de carinho e segurança possam ser transmitidos de modo a estimular a criança a explorar mais o ambiente, acarretando numa maior interiorização.

O afeto encontrado no seio familiar pode ser entendido como a energia necessária para que a estrutura cognitiva passe a operar, influenciando a velocidade com que se apropria do conhecimento, ou seja, quando a criança se sente mais segura, aprende com mais facilidade.

Podemos observar o quanto as ligações emocionais são necessárias para o

desenvolvimento da natureza humana, já que uma criança tem que experimentar relações primárias a fim de desenvolver empatia por outras pessoas, além de uma segurança psicológica básica.

Os apegos emocionais também estão na base da motivação da aprendizagem. Pelo fato de a criança procurar a aprovação e o amor dos outros – para ela, significativos – ela é motivada a pensar e a comportar-se como eles desejam, além de basear seu comportamento no deles.

Pouco ou nada considerado antes da publicação dos trabalhos de John Bowlby (1969) e Mary Ainsworth (1972), o apego é um dos mais fortes laços percebidos na relação entre um bebê e um indivíduo adulto, isso pode ser percebido inclusive no meio animal como mostra o estudo de Bowlby (1990), que revela o comportamento de apego em diferentes símios e primatas. Esse apego é classificado por Gazzaniga e Heatherton (2005) como uma resposta inata dos bebês primatas e humanos à necessidade de cuidado e atendimento dos adultos para sobreviverem. Por outro lado, observa-se um comportamento recíproco do comportamento dos jovens ao que Bowlby (1990) chama de “comportamento de cuidar”, que é praticado pelos pais.

Longe de ser apenas um mecanismo de garantia da sobrevivência, esse vínculo afetivo possibilita, como mostra Bee (2003), o desenvolvimento da habilidade interativa entre esses indivíduos. A interação entre indivíduos de diferentes gerações é parte fundamental da “transição geracional, processo pelo qual, segundo Rocha-Coutinho (2006), uma cultura, sociedade ou comunidade comunica a seus jovens seus costumes e valores, permitindo assim a construção de uma identidade cultural (HALL, 2006).

Rocha-Coutinho (2006), porém, ressalta que esses valores só serão recebidos pela nova geração à medida que ganhem significado nas vidas das novas gerações, independentemente se estes valores são éticos, ou mesmo lógicos.

Independentemente de como a família é constituída, esta é uma instituição fundamental da sociedade, pois é nela que se espera que ocorra o processo de socialização primária, onde ocorrerá a formação de valores. Este sistema de valores só será confrontado no processo de socialização secundário, isto é, através da escolarização e profissionalização, principalmente na adolescência. (VALADÃO; Santos, 1997, p. 22).

As figuras parentais exercem grande influência na construção dos vínculos afetivos, da autoestima, autoconceito e, também, constroem modelos de relações que são transferidos para outros contextos e momentos de interação social (VOLLING; ELINS, 1998).

Por exemplo, pais punitivos e coercitivos podem provocar em seus filhos comportamentos de insegurança, dificuldades de estabelecer e manter vínculos com outras crianças, além de problemas de risco social na escola e na vida adulta. Os laços afetivos asseguram o apoio psicológico e social entre os membros familiares,

ajudando no enfrentamento do estresse provocado por dificuldades do cotidiano (OLIVEIRA; BASTOS, 2000).

## OS VALORES MAIS IMPORTANTES PARA OS CRISTÃOS

As questões referentes à moral e a ética sempre estiveram presentes nos círculos cristãos. Na verdade, a igreja primitiva do primeiro século, através de seus membros, fez um imenso trabalho evangelístico, disseminando a verdade cristã entre os diversos povos pagãos que habitavam a Europa, Ásia etc.

Na axiologia cristã, os princípios são derivados da Bíblia. Esta compreensão conduz a uma postura radicalmente diferente das cosmovisões que definem a condição atual do homem como normal. A Bíblia, entretanto, o apresenta como um ser caído e destituído do relacionamento perfeito com Deus, com seu próximo e com o mundo à sua volta.

Por isso, a Pedagogia Adventista apresenta como finalidade “restaurar o homem a seu estado original de perfeição. Isso se daria pelo restabelecimento da imagem de Deus no homem através da vivência dos valores bíblicos como os elencados por Habenicht (2004): “Fé em Deus trabalho contentamento lealdade humildade paciência integridade responsabilidade respeito bondade temperança.” Desta forma, percebemos que, no geral, para os cristãos, a questão dos valores tem sumária importância.

## INFÂNCIA, MORALIDADE E RELIGIÃO

Ambientes educativos na infância exercem influência sobre seu desenvolvimento moral de muitas maneiras diferentes. Práticas de modelagem por meio dos pais e professores; valores familiares e sociais, valores e crenças religiosas podem desempenhar um papel importante na formação da moralidade.

A tendência do ensino do comportamento moral foi vista durante algum tempo como que quase exclusivamente sob a responsabilidade da educação religiosa e da igreja, mas hoje se reconhece que a formação moral se dá em várias áreas do desenvolvimento do indivíduo e com o auxílio direto e indireto de seus cuidadores.

## DESENVOLVIMENTO DA PERSONALIDADE

A primeira teoria do desenvolvimento da personalidade foi formulada por Sigmund Freud no início do século XX. Ele afirmou que a fundação básica da personalidade de um indivíduo já está formada aos cinco anos. Meio século mais tarde, Erick Erikson (1963) propôs uma extensa revisão da teoria de Freud que provou ser muito influente. Como Freud, Erickson concluiu que eventos na primeira infância deixam uma marca permanente na personalidade adulta. Porém, diferente de Freud, Erickson teorizou que a personalidade continua a desenvolver-se durante

todo o ciclo vital.

Baseando-se no trabalho anterior de Freud, Erickson concebeu uma teoria de estágios de desenvolvimento da personalidade. Um estágio é um período de desenvolvimento no qual se manifestam padrões característicos de comportamentos e determinadas habilidades tornam-se estabelecidas.

## DESENVOLVIMENTO INFANTIL DE 0 A 7 ANOS

Os principais teóricos que contornam os estudos da infância contradizem os paradigmas de que crianças devam ser vistas como objetos passivos que simplesmente absorvem tudo o que acontece à sua volta as crianças são agentes sociais, com a capacidade individual para a construção de significados em resposta às estruturas sociais em que se encontram.

A moralidade é a nossa capacidade de aprender a diferença entre o certo ou errado e entender como fazer as escolhas certas. Tal como acontece com outras facetas do desenvolvimento, a moralidade não se forma independente de outras áreas do desenvolvimento. Experiências das crianças em casa, no ambiente ao seu redor, e suas habilidades físicas, cognitivas, emocionais e sociais influenciam no desenvolvimento do sentido do certo e do errado.

De acordo com Piaget, as crianças entre as idades entre 5 e 10 anos pensam que as figuras de autoridade como os pais e os professores têm regras que os jovens devem seguir absolutamente. À medida que crescem, desenvolvem um pensamento mais abstrato, e tornam-se menos autocentradas, as crianças se tornam capazes de formar regras mais flexíveis e aplicá-las seletivamente para o bem de objetivos comuns e um desejo de cooperação.

Kohlberg (1970), com base no trabalho de Piaget, criou a sua teoria dos estágios de Entendimento Moral. De acordo com Kohlberg, crianças têm a base de sua moralidade em punição, orientação e obediência. Como Piaget, Kohlberg acreditava que as crianças se comportam moralmente porque temem a autoridade e tentam evitar a punição. É demais esperar que crianças pré-escolares façam automaticamente “a coisa certa”. No entanto, a maioria das crianças pode entender a diferença entre “bons” e “maus” comportamentos, e esse entendimento fornece a base para um pensamento moral mais complexo no futuro.

Alguns comportamentos morais são repassados por meio de histórias verbais ou lições estruturadas, como parábolas religiosas ou atividades de ensino em sala de aula. Não obstante, mais comumente, o comportamento moral é apreendido através da observação direta. Crianças observam cuidadosamente o comportamento de seus cuidadores, outros adultos e crianças mais velhas.

## DESENVOLVIMENTO MORAL

Nenhuma das grandes teorias evolutivas desenvolvidas durante o século XX deixam de se perguntar por que e como as pessoas desenvolvem uma consciência moral. De maneira bem esquemática, estas foram suas respostas:

QUADRO: AS CAUSAS DO DESENVOLVIMENTO MORAL SEGUNDO AS DIFERENTES TEORIAS EVOLUTIVAS

TEORIAS	PRESSUPOSIÇÕES
Psicanálise	As crianças pequenas são amorais: não têm inibições e seu Id está orientado para a obtenção do prazer. Nos primeiros anos de vida logo aparece o ego como instância encarregada de canalizar os desejos de forma socialmente aceitável ou de adiar sua satisfação. Entre os três e seis anos, desenvolve-se o Superego, consciência moral interiorizada uma vez aceita a primazia do princípio de realidade sobre o princípio do prazer.
Teorias da aprendizagem	Também neste caso, o desenvolvimento da consciência e o comportamento moral são explicados como um processo de interiorização, embora os mecanismos envolvidos sejam sensivelmente diferentes dos da Psicanálise. A ênfase aqui está, por um lado, nos processos de condicionamento e de aprendizagem via reforço de condutas e normas, por outro lado, na aprendizagem que se realiza por meio da observação de modelos, principalmente daqueles por meio dos quais a criança se percebe como dotada de autoridade e prestígio.
Teoria piagetiana	Em vez de explicar o desenvolvimento moral como um processo de fora para dentro, como as duas teorias anteriores, a explicação piagetiana o entende mais como um processo de dentro para fora. Neste caso, o desenvolvimento do raciocínio moral é um derivado do desenvolvimento do pensamento lógico, não sendo observadas mudanças importantes na forma de raciocinar moralmente enquanto não se produzir avanços no raciocínio lógico mais geral. Autores que, como Kohlberg, desenvolveram as pressuposições piagetianas iniciais compartilham o postulado básico de que o desenvolvimento moral tem um componente básico de desenvolvimento cognitivo, assim como a crença na universalidade da sequência de estágios proposta.

Teoria Vygotskiana	Com todos os processos psicológicos superiores, o raciocínio moral está mediado por instrumentos simbólicos, como a linguagem e as formas de discurso. Como consequência da comunicação social e do diálogo com aqueles que os rodeiam, as crianças vão sendo capazes de um diálogo moral interno que não é senão a transposição intrapsicológica das conversações e dos diálogos mantidos com outros. Por isso, o desenvolvimento moral é entendido aqui como uma construção sociocultural (e, portanto, referente ao contexto em que se origina) e não como um processo de construção individual elaborado em relação ao desenvolvimento cognitivo.
--------------------	---

Fonte: Coll; Marchesi; Palácios (2004).

O que as pesquisas mencionadas questionam não é somente a visão das competências infantis em matéria de raciocínio moral, mas também as causas às quais se atribui o processo que se observa nesses raciocínios nas idades que estamos analisando neste trabalho.

Além das capacidades de raciocínio, as vivências emocionais do tipo empático e a participação social nas interações com adultos e companheiros são uma fonte de aprendizagem e de desenvolvimento moral. Sobre o papel dessa participação social, basta se referir aos resultados do estudo realizado por Eisenberg, Lennon e Roth (1983), em que se avaliou o raciocínio pró-social de crianças e ao mesmo tempo as práticas educativas de suas mães. Os dados mostraram que as crianças entre quatro e seis anos que mostravam um raciocínio pró-social mais voltado para as necessidades de outros tinham mães que, em suas interações, expressavam com frequência princípios morais, e que estimulavam neles a empatia e a adoção da perspectiva dos demais.

Alguns autores (ZANHN-WAXLER; RADKE-YARROW, 1982; DUNN, 1987; SNOW, 1987) descreveram os procedimentos por meio dos quais pais e mães contribuem para alicerçar a base da futura compreensão moral de seus filhos: por um lado, negociar com eles o sentido moral dos comportamentos, explicando-lhes por que determinadas atitudes são boas ou más, tanto por suas consequências como pela intenção com que são realizadas; com isso, conforme propõe o paradigma sociocultural, se constrói a narração que transforma um ato neutro em um de caráter moral, gerando na interação o raciocínio moral que depois as crianças utilizarão individualmente.

La Taille (1996) traz também alguns princípios formulados por Kant em relação a formação moral. Para esse teórico, a disciplina é coercitiva e deve livrar o homem de seus impulsos irracionais. A instrução, por sua vez, vai instrumentalizar

o homem suprindo-o de habilidades e conhecimentos. A esse respeito, La Taille é interlocutor dos dizeres do filósofo, que enfatiza que a falta de disciplina é um mal pior que a falta de cultura, pois a última pode ser remediada mais tarde, enquanto que não se pode mais afastar a selvageria ou corrigir um defeito de disciplina.

As regras colocadas às crianças não devem, no entanto, ser arbitrárias. O melhor é que elas saibam o porquê e para que precisam respeitá-las. Kant acredita que dessa forma o adulto ajuda a formar o caráter dos pequenos. Essa fase da educação moral, encarada como negativa e fundada na disciplina, porém, não basta para a formação moral. Entra aqui, então, o papel da instrução e não mais da disciplina. Nesse sentido, La Taille (1996, p.145) traz alguns dizeres de Kant:

A educação moral não repousa sobre a disciplina, mas sobre máximas. Tudo está perdido se queremos afundar sobre exemplos, ameaças, punições etc. Ela seria assim pura disciplina. É preciso fazer com que o aluno aja corretamente segundo suas próprias máximas, e não por hábito, e que não faça apenas o bem, mas que o faça porque é o bem. Pois, todo o valor moral dos atos reside nas máximas do bem.

Como dissemos antes, as crianças são sensíveis não só à moral adulta, mas também à cultura moral que é gerada no grupo de iguais. Um bom exemplo disso é quando a criança percebe que a cultura moral dos iguais não coincide com a dos adultos, podendo gerar a cumplicidade com os iguais e as normas internas do grupo em que os pequenos encontram a oportunidade de se permitir o prazer de agir de maneira diferente ao que lhes indicam as “razoáveis” e “severas” advertências adultas.

## RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E MORALIDADE

A educação moral não serve para internalizar normas corretas, mas para aprender que as normas são necessárias como parâmetros de salvaguarda de princípios mínimos de convivência humana, como o respeito à vida, a dignidade do indivíduo, o respeito ao meio ambiente. “Normas e princípios morais são prescrições frágeis que permanentemente oferecem oportunidade para a educação” (OELKERS, 1992, p. 14).

Educação moral, portanto, não pode ser interpretada como uma internalização mecânica ou literal de normas. Educação moral é muito mais um processo de familiarização com um discurso moral a partir de princípios gerais, na sua interface com circunstâncias concretas. Não compete, portanto, à educação assumir um controle do mundo moral; sua tarefa restringe-se à introdução do educando no contexto dos princípios morais e nos modelos de debate, sendo que ela não dispõe de recursos ou mesmo de autoridade para impor determinadas formas de comportamento livres de desvios.

Isto, que pode parecer banal, na verdade assume grande importância, tendo em

vista o uso moralizante da qual certos grupos pretendem se utilizar para impor seus interesses como, por exemplo, a família que, desejosa de ver seus filhos assumindo determinados comportamentos, exige que a escola trate de enquadrar seus pupilos rebeldes, tornando-os comportados, ou seja, conformes às suas expectativas de comportamento.

É claro que a educação moral deve preencher positivamente seu espaço, mas os objetivos que serão de fato alcançados não podem ser fixados no interior desse espaço educativo. Este é o paradoxo do qual nenhuma educação moral pode esquivar-se: os efeitos devem ser de alguma forma calculados, mas este cálculo não passa de expectativa.

O agir educativo encontra-se sempre sob o signo da contingência, tanto no que se refere às intenções pedagógicas, quanto no que diz respeito aos seus efeitos. Educação moral, portanto, não significa a incorporação de preceitos e normas que são impostas a partir de fora como absolutas, mas aprender a lidar com as incertezas, com as precariedades, as contextualidades e os paradoxos das situações concretas à luz de alguns princípios gerais mínimos.

A questão da educação moral não trata do homem definitivamente bom, nem da internalização da única moral correta. O tema da educação moral é simplesmente o de como as crianças ou jovens aprendem o tratamento das exigências morais e das normas que são, simultaneamente, imprescindíveis e difíceis.

Trata-se de sensibilizar os alunos para a questão da moralidade, introduzindo-os no debate dos temas mais importantes que envolvem o ser humano e a sociedade na contemporaneidade, buscando contribuir para a formação de uma subjetividade a partir da qual cada pessoa possa fazer as suas leituras e tomar as suas decisões.

Procuramos deixar claro também que, apesar dos recorrentes discursos pós-modernos que se aproximam perigosamente do relativismo moral, tal posição nos parece não só teoricamente insustentável, mas politicamente perigosa. Se já não dispomos de verdades fixas e transcendentais que podemos ‘ensinar’ aos pequenos, também não podemos abrir mão de princípios mínimos a respeito dos quais não há como negociar. São princípios como o respeito à dignidade, respeito à vida, ao meio ambiente e a afirmação de uma atitude de solidariedade.

Estes princípios mínimos representam o chão seguro e inegociável a partir do qual é possível gerenciar conflitos e admitir espaços para as contingências de um mundo plural.

Em poucas palavras, educação moral é possível e talvez seja agora mais necessária do que nunca. Hoje, trata-se de entender o processo educativo como constituinte, ele mesmo, da moralidade. A criança deve ser vista, portanto, como o sujeito de sua formação moral e não mais como alguém que recebe passivamente tal formação.

## INFÂNCIA E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ

Até agora, talvez, pode parecer que este trabalho não tem tratado do tema, proposto, afinal foi mencionado na introdução que sealaria da identidade cristã, espiritualidade, fé, e até então tem tratado de valores morais. Contudo, respaldados por Fowler (1981), afirmamos que todas estas coisas, embora não diretamente, estão interligadas, podendo-se afirmar inclusive que são interdependentes, como veremos a seguir.

Fowler (1995) baseia-se na obra de Paul Tillich (*Dynamics of Faith*) publicada na década de 1950, onde o autor defende que fé é mais do que uma questão de religião/seita ou de seguir ou não uma dogmática. É mais poderoso que um grupo de crenças declaradas ou uma série de proposições doutrinárias. Trata-se daquilo que faz a nossa vida valer a pena. Nossos mais profundos ideais. “Isto (a fé) molda a maneira como nós investimos nossos mais profundos amores e nossa mais custosa lealdade” (FOWLER, 1995, p.5).

Outra obra utilizada por Fowler é o trabalho de um manuscrito de Richard Niebhr, também publicado na década de 1950, cuja abordagem é bastante semelhante a de Tillich. Para Niebhr fé é o que molda a visão, os valores, os quais mantêm os grupos unidos. Conceito semelhante ao que chamamos de cosmovisão (apud. FOWLER, 1995).

Linguisticamente, Fowler não define fé como um substantivo, como fazem as línguas modernas, mas como um verbo como faziam as línguas antigas: no grego (*pisteo*), e no latim (*credere*), pode-se aprender, a partir destas palavras, que fé é mais do que uma crença a fé é definida como um conjunto de práticas, uma práxis, um *ethos*.

Outra grande contribuição da obra de Fowler (1995) é o fato de relacionar a formação da fé aos relacionamentos. Para ele, a fé é construída a partir do convívio do indivíduo com o outro nos “centros de compartilhamento de valores e ‘poder’”; ou seja, a fé é um produto do indivíduo ao interagir num destes centros: igreja, família ou escola.

## ESTÁGIOS DA FÉ

Em seu estudo sobre os estágios da fé, Fowler (1995) estabelece uma análise de como a fé se desenvolve no indivíduo ao longo da vida. Seu estudo toma como base as teorias de desenvolvimento de Piaget, Erikson e Kohlberg como nos mostra o Quadro7:

**QUADRO: ESTÁGIOS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO: TEORIAS PARALELAS.**

<b>IDADES</b>	<b>Erikson</b>	<b>PIAGET</b>	<b>KOHLBERG</b>
Segunda infância (2-6)	(Esperança) Autonomia vs. Vergonha e Dúvida	Pré-operatório ou intuitivo	-
Terceira infância 7-12	(Vontade) Iniciativa vs. Culpa  (Propósito) Esforço vs. Inferioridade	Operacional Concreto	Nível Pré-convencional 1. Moralidade Heteronômica  2. Trocas Instrumentais
Adolescência 13-21	(Competência) Identidade vs. Total confusão	Operacional Formal	Nível Convencional 3. Relações interpessoais mútuas.
Jovem adulto 21-35	(Fidelidade) Intimidade vs. Isolamento	-	4. Sistema social e consciência.
Adulto 35-60	(Amor) Produtividade vs. Estagnação	-	Nível Pós-Convencional 5. Contrato Social, Direitos individuais.
Maturidade 60 -	(Cuidado) Integridade vs. Desespero  (Sabedoria)	-	6. Princípios éticos universais

Fonte: Fowler (1995, p 52)

A partir do estabelecimento destes períodos, Fowler tece sua teoria de descreve como a fé se constrói ao longo da vida e como podemos caracterizar cada um destes estágios. O que se segue é a tradução, transcrição, de trechos selecionados da obra de Fowler apresentando os estágios da fé.

### **PRÉ-ESTÁGIO: FÉ INDIFERENCIADA (0 A 2/3 ANOS)**

No pré-estágio, denominado fé indiferenciada, as sementes de confiança, coragem, esperança e amor fundem-se de forma indiferenciada e entram em conflito com ameaças de abandono sentidas pelo bebê, inconsistências e privações no ambiente da criança. Embora seja realmente um pré-estágio, a qualidade de mutualidade e a força da confiança, autonomia, esperança e coragem, ou seus opostos, desenvolvidas nesta fase estão subjacentes, ou ameaçam solapar tudo o que virá mais tarde no desenvolvimento da fé.

O perigo ou deficiência neste estágio é uma falha de mutualidade em qualquer das duas direções. Ou pode surgir um narcisismo excessivo, no qual a experiência de ser “central” continua a dominar e distorcer a mutualidade, ou experiências de negligência ou inconsistências podem encerrar o bebê em padrões de isolamento e mutualidade falha.

### **ESTÁGIO 1: FÉ INTUITIVO-PROJETIVA (3/4 A 7/8 ANOS)**

A fé intuitivo-projetiva do estágio 1 é a fase fantasiosa e imitativa na qual a criança pode ser influenciada de modo poderoso e permanente por exemplos, temperamentos, ações e histórias da fé visível dos adultos com os quais ela mantém relacionamentos primários.

O estágio mais típico das crianças de três aos sete anos caracteriza-se por uma relativa fluidez do pensamento. Aqui encontramos a primeira consciência da morte e do sexo e dos fortes tabus com os quais as culturas e famílias isolam estas poderosas áreas da vida.

O dom ou força emergente deste estágio é o nascimento da imaginação, a capacidade de unificar e captar o mundo da experiência em poderosas imagens e conforme ele é apresentado em histórias que registram as compreensões e sentimentos intuitivos das crianças no tocante às condições últimas de existência.

Os perigos deste estágio surgem da possível “possessão” da imaginação da criança por imagens irrestritas de terror e destrutividade ou da exploração, consciente ou não, de sua imaginação ao se reforçarem tabus e expectativas morais ou doutrinárias.

### **ESTÁGIO 2. FÉ MÍTICO-LITERAL (7/8 A 11/12 ANOS)**

O estágio 2, da fé mítico-literal, é o estágio no qual a pessoa começa a assumir para si as histórias, crenças e observâncias que simbolizam pertença à sua comunidade. As crenças são apropriadas com um interpretação literal, assim como as regras e atitudes morais. O símbolos são entendidos como unidimensionais e literais em seu sentido. Este é o estágio de fé da criança que está na escola, embora

às vezes achemos tais estruturas dominantes em adolescentes e adultos.

As limitações da literalidade e uma excessiva dependência da reciprocidade como princípio para construir um ambiente último podem resultar ou num perfeccionismo supercontrolador e empolado ou um humilhante senso de maldade, assumido por causa de maus tratos.

### **ESTÁGIO 3: FÉ SINTÉTICO-CONVENCIONAL ( 11/12 A 17/18 (?) ANOS)**

No estágio 3, fé sintético-convencional, a experiência de mundo da pessoa amplia-se além da família. Várias esferas exigem atenção: família, escola ou trabalho, companheiros, sociedade e mídia, e, talvez, religião. A fé precisa proporcionar uma orientação coerente em meio a essa gama mais complexa e mais diversificada de envolvimento. Precisa sintetizar valores e informações; precisa fornecer uma base para a identidade e a perspectiva da pessoa.

O estágio 3, tipicamente, surge e adquire importância durante a adolescência, mas, para muitos adultos, torna-se um lugar permanente de equilíbrio.

Os perigos ou deficiências neste estágio são duplos. As expectativas e avaliações dos outros podem ser tão coercitivamente internalizadas e sacralizadas, que a autonomia posterior de julgamento e ação pode ser prejudicada. Ou então, traições interpessoais podem fazer surgir o desespero niilista acerca de um princípio pessoal do ser último, ou uma intimidade compensatória com Deus, não relacionada a relações mundanas.

### **ESTÁGIO 4: FÉ INDIVIDUATIVO-REFLEXIVA (17/18-35/40 (?) ANOS)**

O movimento do estágio 3 para a fé individuativo-reflexiva do estágio 4 é particularmente crítico, pois é nessa transição que o adolescente ou adulto deve começar a assumir seriamente o encargo da responsabilidade por seus próprios compromissos, estilo de vida, crenças e atitudes. Se um movimento genuíno em direção ao estágio 4 está em andamento, a pessoa deve enfrentar certas tensões inevitáveis: individualidade versus ser definido por um grupo ou pelo fato de ser membro de um grupo; subjetividade e o poder de sentimentos fortemente vivenciados, mas não examinados, versus objetividade e a exigência de reflexão crítica; autorrealização como preocupação primária versus serviço em prol de outros e ser para outros; a questão de estar comprometido com o relativo versus luta com a possibilidade de um absoluto.

O estágio 4, da forma mais apropriada, toma forma no início da fase adulta, lembremos, porém, que muitos adultos não o constroem e que, para um grupo significativo, ele só surge por volta dos 30 ou 40 anos.

## **ESTÁGIO 5: FÉ CONJUNTIVA (APÓS OS 35/40 ANOS)**

A fé conjuntiva do estágio 5 implica a integração, no eu e na própria perspectiva, de muita coisa que foi suprimida ou não reconhecida no interesse da autocerteza e da consciente adaptação cognitiva e a afetiva à realidade, próprias do estágio 4. Este estágio desenvolve uma ‘segunda ingenuidade’, na qual o poder simbólico é articulado com significados conceituais. Aqui também deve haver uma nova retomada e reconsideração do passado da pessoa. Deve haver uma abertura às vozes do ‘eu mais profundo’ da pessoa. É importante observar que isto implica um reconhecimento crítico do seu inconsciente social.

Incomum antes da meia idade, o estágio 5 conhece o sacramento da derrota e a realidade de comprometer-se e de atos irrevogáveis. Aquilo que o estágio anterior se esforçou por esclarecer, em termos de fronteiras do eu e da própria perspectiva das coisas, este estágio torna agora poroso e permeável. Este estágio luta para unificar os opostos na mente e na experiência.

## **ESTÁGIO 6: FÉ UNIVERSALIZANTE**

No estágio 6, a pessoa engaja-se em consumir e ser consumida para a transformação da realidade atual na direção de uma realidade transcendente.

As pessoas que se encaixam no estágio 6 exibem, tipicamente, qualidades que estremecem nossos critérios habituais de normalidade. Sua indiferença à autopreservação e a vivacidade de seu gosto e percepção da realidade moral e religiosa transcendente dão às suas ações e palavras uma qualidade extraordinária e frequentemente imprevisível. Por sua devoção à compaixão universalizante, elas podem ofender nossas percepções provincianas de justiça.

O estágio 6 é extremamente raro. As pessoas que se encaixam nele geraram composições de fé nas quais a percepção do ambiente último inclui todo ser. Tornaram-se concretizadoras e realizadoras do espírito de uma comunidade humana inclusiva e realizada.

### **O TRABALHO NA FAMÍLIA**

Quando as crianças chegam aos dois anos de idade, geralmente inicia-se o aprendizado da linguagem falada, mas, na realidade, esse aprendizado começa antes, quando os bebês balbuciam vocábulos durante seu primeiro ano. A partir dessa leitura, podemos inferir que as crianças devem ser capazes de aprender religião antes dos dois anos de idade.

White sugere que o ensino religioso pode ter início quando são ainda bebês: “Levem seus filhos em oração a Jesus, pois Ele lhes tem tornado possível o aprendizado da religião, ao aprenderem os rudimentos da linguagem falada” (WHITE, 2011).

A pedra angular da religião durante toda a primeira infância consiste em amor, confiança e obediência. Essas lições espirituais refletirão, posteriormente, um genuíno relacionamento salvífico com Jesus. Se eles, desde cedo são testemunhas do amor e confiança no lar e interiorizam a obediência, possuem um alicerce firme para a construção projetada de uma sólida vida espiritual.

## **MOLDES PARA A VIDA**

É necessário ensinar, durante a primeira infância, muitos desses moldes ou padrões, tais como: orar antes das refeições, antes do sono, em meio às preocupações e dificuldades, ir a todos os cultos da igreja, usar roupas especiais aos sábados, ofertar com alegria, ficar em silêncio no templo, ouvir a Palavra de Deus nos cultos domésticos diários, memorizar um verso específico da Bíblia, entre outros.

A repetição regular desses modelos acrescenta tijolos na construção de sua inteligência moral para a vida. As crianças terão dificuldade para recordar uma ocasião na qual não oraram ou não foram à igreja. “O plano original de Deus para os pequeninos incluía conhecê-lo desde o início, para que Ele fosse parte da vida deles” (HABENICHT, 2011).

Introduzir hábitos em repetição diária acelera o processo de interiorização com raízes profundas de modo a tornarem-se padrões de procedimento natural. Da mesma forma acontece com os moldes religiosos que se desejam neles desenvolver pelo resto de suas vidas.

Podemos estabelecer, portanto, com base nas exposições anteriores, algumas diretrizes básicas para se estabelecerem os moldes para a vida:

1. Decidir quais ações religiosas se deseja ensinar para os filhos;
2. Executar estas ações regularmente;
3. Tornar o aprendizado interessante e combiná-los com amor.

## **SENTIMENTOS E ATITUDES**

Durante os primeiros anos, as crianças sentem mais do que pensam. Para elas, os sentimentos ocupam a dianteira e o centro de sua existência. “Experimentam suas vidas por meio das emoções” (PIAGET, 1977).

É muito fácil perceber o que se passa na mente de uma criança pela sua expressão facial, pois elas exteriorizam prontamente, sem nenhum filtro, suas emoções mais íntimas. Nota-se nitidamente nelas sentimentos como: medo, alegria, tristeza, raiva, ansiedade e angústia. Porém, desenvolvem mais controle sobre seus sentimentos durante os anos posteriores. O raciocínio e o pensamento assumem um lugar mais privilegiado dos cinco aos sete anos de idade (PIAGET, 1977).

Habenicht (2011) afirma que:

As criancinhas captam os sentimentos por trás das atitudes na religião que contemplam em casa e na igreja... Elas são extremamente sensíveis a odores e atmosfera, rostos sorridentes ou carrancudos, elas leem a linguagem corporal talvez melhor que os adultos, e têm aguda percepção sobre quem realmente gosta delas e quem as considera um estorvo. Tudo isso abastece suas lembranças e atitudes para com os eventos religiosos. Os pré-escolares são extremamente impressionáveis. Eles captarão naturalmente a atitude que você adota para com a religião. Não se faz com que aconteça – acontece naturalmente, mesmo que você não queira.

A maioria das lembranças que temos de nossa infância são de cunho emocional. Os sentimentos transformam-se em atitudes para com Deus, a oração, o culto e a igreja.

## PROCESSOS DO PENSAMENTO

As crianças, na primeira infância, pensam de maneira concreta. Os simbolismos na educação erguem entre a criança e seu educador uma muralha que ela precisará transpor com muito sofrimento, antes de entender o que se está tentando ensinar. A linguagem deve ser o mais literal quanto for possível.

As expressões da Bíblia são, muitas vezes, simbólicas e abstratas e necessitam de tradução em verbalização concreta e muito clara para que se possa obter uma real assimilação por parte dos pequeninos. É preciso se pensar no significado da simbologia e depois transmitir dessa maneira.

“Durante os primeiros anos, as crianças não entendem as coisas como os adultos. Elas interpretam de modo diferente, por causa de seus imaturos processos de pensamento” (HABENICHT, 2011).

Podemos, após este diálogo, observar que a primeira infância é o período mais importante para a aquisição de valores e princípios cristãos White (2003) argumenta que “nunca será demais acentuar a importância da educação ministrada à criança em seus primeiros anos. As lições que a criança aprende durante os primeiros sete anos de vida têm mais a ver com a formação do seu caráter do que tudo o que ela aprenda nos anos posteriores”. White (2003) ainda ratifica esta ideia afirmando que “desde a infância, o caráter deve ser moldado e formado de acordo com o plano divino. Devem-se infundir virtudes em sua mente que desabrocha”.

Muito frequentemente, elas se apegam apenas a um pequeno vislumbre de uma história e esse conceito torna-se a única e principal coisa de que lembram. Todo o restante do enredo perde-se diante desse quadro. Habenicht (2011), por fim, orienta pais e professores afirmando que “quando se estiver ensinando a pré-escolares as histórias bíblicas ou outras histórias edificantes, peça-lhes que contem sobre o que foi a narrativa. A resposta deles pode ser muito esclarecedora e lhe dará a oportunidade de ajudá-los a corrigir a maneira de pensarem”.

## ENSINANDO AOS PEQUENINOS

1. Falar de maneira simples, evitando os simbolismos. Usar linguagem literal;
2. Fazer perguntas para saber o que a criança está pensando;
3. Concentrar-se numa coisa de cada vez.

## CRENÇA E FÉ

É durante os primeiros anos de vida do ser humano que sua mente é mais suscetível a impressões, sejam boas ou más. White (2007, p.193) afirma que:

[...]durante esses anos, faz-se decidido progresso, quer na direção certa, quer na errada. De um lado, muita informação inútil pode ser adquirida; de outro conhecimento muito sólido e valioso. A força do intelecto, o saber substancial são riquezas que o ouro de Ofir não pode comprar. Seu preço está acima do ouro e da prata”.

Crianças têm uma fé natural naquilo que ouvem de seus cuidadores. Confiam nos adultos e aceitam o que ouvem. Podemos, nos seis primeiros anos, abastecê-las com a palavra de Deus e construir a fé delas.

## ESTABELECENDO A CRENÇA E A FÉ

1. Alimentar a crença e a fé natural da criança;
2. Ensinar de modo positivo e claro: não despertar dúvidas;
3. Construir um sólido fundamento de fé e confiança.

## O TRABALHO NA ESCOLA

As famílias estão cada vez menores. A sociedade do capital obrigou os pais e mães a estarem sempre trabalhando, de modo que cada vez mais cedo as crianças ficam a mercê de cuidadores que nem sempre são familiares. Isso sem mencionar os lares monoparentais. Mais e mais pais têm empurrado seus filhos para uma maturidade precoce. Eles querem crianças que demandem menos de seu tempo (HABENICHT; BURTON 2004).

Em todo caso, os pais e as famílias são cada vez menos responsáveis pela formação de suas crianças e jovens, e cada vez mais cedo ocorre o ingresso da criança na vida escolar. Desta forma, tem-se transferido para a escola o dever de não apenas instruir, mas também de formar as novas gerações, diferente do que ocorria no passado.

Embora não concordemos que seja dever da escola formar identidades,

entendemos que faz parte de suas atribuições auxiliar a família em um trabalho conjunto para promover a reflexão e a formação de cidadãos críticos e moralmente éticos para a sociedade.

Para isso, como afirmam Porto e Lucena (2003), o educador deve desenvolver competências para que possa trabalhar de tal maneira que ajude seus alunos a concretizarem uma personalidade moral autônoma. Não se trata, portanto, de apenas transmitir conhecimentos, mas possibilitar a troca de experiências, a partilha de sentimentos, a reflexão, o diálogo e o raciocínio.

Como afirmam Habenicht e Burton (2004), as crianças estão amadurecendo rápido e cada vez mais cedo atingem a juventude. A inocência infantil tem desaparecido cada vez mais precocemente. Essa crianças aprendem cada vez menos através de livros. Aprendem menos sozinhas e mais em grupos. Ou seja, o ensino tradicional, como se conhece, está perdendo a cada dia a sua funcionalidade e sua aplicabilidade, e isso exige uma mudança na maneira de a escola trabalhar não apenas os conteúdos comuns, mas também os temas de ética e os valores morais.

Pérez Serrano (2002) sugere que, ao trabalharmos o ensino de valores morais, eles não devem ser o tema de uma aula ou disciplina apenas, mas devem perpassar todo o currículo. Sugere, ainda, que se utilizem técnicas como: esclarecimento de valores; autorregulação; discussão de dilemas morais; *Role-playing* (jogos de interpretação de personagens) resoluções de conflitos – Sistema de Meta/Desejo, e Negociação; o método sociométrico de Tormo; a elaboração de mapas conceituais: para a aprendizagem significativa; análise de valores; entre outras.

Contudo, o melhor ensinamento é o exemplo. O registro das ações fica impresso na consciência e certamente será reproduzido pelas crianças. Cabe ao professor estar atento para aproveitar todas as chances, desta forma a própria vida se torna uma lição.

## O TRABALHO NA IGREJA

É difícil mensurar a importância que a igreja exercerá na vida de uma criança que chega, com poucos dias de nascida, num "pequeno pacote" nos braços dos pais, enquanto ela é recebida com cânticos no departamento infantil, após ter sido apresentada à congregação pelo pastor. Logo, ela estará a recitar versos decorados, cantará no coral infantil, aprenderá a tocar um instrumento musical e tocará na banda sinfônica, bem descerá pelos corredores em encenações. Habenicht (2011, p.196) afirma categoricamente que “a igreja se tornará uma parte importante na vida da criança”. Ainda reitera que “levar as crianças à igreja não é fácil. Exige preparo, bem como paciência e persistência. Aprender a permanecer quietos na igreja é um esforço considerável! Pode-se começar ensinando ao bebê o que significa silêncio”.

Os autores são unânimes ao afirmar que separar brinquedos especiais separados especialmente para o dia de culto (que não sejam ruidosos), cadernos

de atividades para colorir, entre outros, fazem com que as crianças permaneçam em atividade sem, com isso, interferirem na recepção da mensagem por parte dos pais. Guardar os brinquedos da igreja para só dár-lhes de volta no próximo culto os tornarão atrativos e interessantes para elas.

Habenicht (2011, p. 201) diz ainda que:

[...]em pouco tempo elas aprendem exatamente o que esperar na igreja. O entretenimento é, na verdade apenas um recurso provisório, até que a criança possa se sentar quieta por períodos mais longos de tempo. A atividade deve ser usada somente na igreja. Dessa forma, se conservará a novidade e o interesse”.

Posteriormente, prossegue na afirmação de que “as crianças testarão os limites de sua conduta na igreja, assim como fazem em outros lugares” (HABENICHT, 2003, p. 202).

Precisam saber os limites, e o castigo seguirá o mau comportamento, assim como a recompensa seguirá o bom comportamento (HABENICHT, 2003, p. 202).

Entendendo que a criança pensa concretamente, e que dificilmente entenderá linguagens metafóricas, apresentamos algo interessante que se encontra numa antiga edição da revista Ministério (apud, HABENICHT, 2003, p. 207) que apresentou as seguintes diretrizes quanto ao batismo:

A pessoa deve:

1. Conhecer o significado do batismo;
2. Render-se a Cristo, aceitando o sacrifício dele em seu favor;
3. Compreender os princípios da nossa fé;
4. Compreender o significado da condição de membro da igreja.

WHITE (2003, p. 487) propõe que “as crianças mostrem claramente, pelo modo como vivem, que entregaram a vida a Deus”. Assim, poderíamos acrescentar uma quinta diretriz: Dar evidências na vida, de um compromisso com Deus.

## CHAVES PARA O ENTROSAMENTO COM A IGREJA

Entendemos que não só os pais, mas todos os adultos da igreja devem assumir a responsabilidade de demonstrar carinho e interesse reais pelas crianças. Elas precisam sentir-se parte importante da igreja. A congregação deve notar suas perplexidades e cuidar delas. A congregação na qual uma família está inserida deve possuir uma atmosfera emocional favorável, assim como as famílias devem demonstrar espírito de aceitação, interesse e preocupação pelos membros, atitude perdoadora, tom adequado nos sermões, cooperação e abertura a novas ideias.

Porém, o mais importante de tudo é ver e viver uma vida digna de imitação. Só assim, os pequenos encontrarão referencial para se tornarem mulheres e homens íntegros numa sociedade pós-moderna moralmente corrompida.

## CONCLUSÃO

Neste trabalho tentamos estabelecer um diálogo entre alguns dos autores que consideraram o tema da formação moral e dos valores cristãos.

Traçamos um paralelo entre infância, moralidade e religião. Estudamos os desenvolvimentos psicossociais, da personalidade, da intelectualidade e da moralidade, segundo Freud, Piaget, Erickson e Kohlberg, entre outros, além das principais causas do desenvolvimento moral segundo as diferentes teorias evolutivas.

Finalmente, tratamos do desenvolvimento espiritual e a ligação entre espiritualidade/fé e valores. Fizemos uma breve abordagem sobre os estágios da fé, além de apresentar alguns princípios para a formação de valores cristãos nas relações familiares, na escola e na igreja.

Podemos inferir, de acordo com o presente estudo, que a moralidade não é inata, e que as crianças podem refletir as escolhas e atitudes de seus cuidadores.

Um dos fatores principais que determinam a formação moral e religiosa é um lar bem estruturado no qual impera a cosmovisão cristã, que pode ser vista pela criança, na vida de sua família e na forma como ela é tratada em seus primeiros anos de vida.

A escola e a igreja exercem um papel complementar, porém não irrelevante em importância no que se refere à formação de valores e da identidade cristã nas crianças da faixa etária em estudo.

Os teóricos, tanto cristãos como não cristãos, concordam que a formação da moralidade e dos valores se inicia na infância.

## REFERÊNCIAS

AINSWORTH, M. D. S. Attachment and dependency: a comparison. In GEWIRTZ, J. L. (Ed.) **Attachment and dependency**. Washington, DC: Winston, 1972, p.97-138.

ARAÚJO, U. F. **Conto de escola: a vergonha como um regulador moral**. São Paulo: Moderna, 1999.

ARAÚJO, U.F.; PUIG, J.; ARANTES, V. **Educação e valores: pontos e contrapontos**. São Paulo: Summus, 2007.

ARAÚJO, U.F.; PUIG, J.; ARANTES, V. **Educação e valores: pontos e contrapontos**. São Paulo: Summus Editorial, 2007. 26

BEE, Helen. **A criança em desenvolvimento**. Trad. Maria Adriana Veríssimo Veronese. 9.ed. Porto Alegre: Artmed, 2003.

BLASI, A. Moral understanding and the moral personality: the process of moral integration. In: KURTINES, W.; GEWIRTZ, J. (Ed.). **Moral development: a introduction**. Needham Heights, MA: Allyn & Bacon, 1995.

BOWLBY, J. **Apego e perda: apego**. 2.ed. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BOWLBY, J. **Attachment and loss: Attachment**. New York: Basic Books, 1969.

BOWLBY, John. **Apego e perda**. Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura / Secretaria Especial de Direitos Humanos **Programa Ética e Cidadania: construindo valores na escola e na sociedade**. Brasília: MEC/SEDH, 2007.

BROWN, T. Values, knowledge and Piaget. In: REED, E. et al (Ed.). **Values and knowledge**. Mahwah, N. J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1996.

COLES, Robert. **Inteligência moral das crianças: ajude seu filho a ser generoso e bem estruturado**. Tradução Sonia T. Mendes Costa. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

COLL, C.; MARCHESI, A.; PALACIOS, J. (et. al). **Desenvolvimento psicológico e educação: psicologia evolutiva**. Tradução Daisy Vaz de Moraes. Vol.1; 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

DAMON, W. **Greater expectations**. San Francisco: The Free Press, 1995.

FOWLER, James W. **Stages of faith: the psychology of human development and the quest for meaning**. New York: Harper Collins, 1995.

GAZZANIGA, Michael S.; HEATHERTON, Todd F. **Ciência psicológica: cérebro e comportamento**. Tradução Maria Adriana Veríssimo Veronese. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GERMANOWICZ, Elias Fraga. Educação Adventista no contexto da pós-modernidade. **Revista da Escola Adventista**. v. 6, n. 10, p. 18-28 jul./dez. 2002.

HABENICHT, Donna J.; BURTON, Larry. Teaching the faith: an essencial guide for building faith shaped kids. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004.

HABENICHT, Donna J. **Como ajudar seu filho a amar a Jesus: sugestões práticas para transmiir valores espirituais**. Tradução Eunice Scheffel do Prado. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. Diez valores que todo niño debería conocer. Buenos Aires: ACES,

2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11.ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

KOHLBERG, L. Moral stages as a basis for moral education. E.Sullivan;J. Rest (Eds.). Toronto, Canadá: University Press., 1970.

LA TAILLE, Yves de; OLIVEIRA, M. K. de; DANTAS, H. Piaget, Vygotsky, Wallon: teorias psicogênicas em discussão. 16.ed. São Paulo: Summus,1992.

LA TAILLE, Yves. de. **Vergonha**, a ferida moral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Moralidade e sentimento de vergonha. In: **Anais do IV Simpósio Internacional de Psicologia Genética**, Águas de Lindóia, 1996, 103-107.

\_\_\_\_\_. A educação moral: Kant e Piaget. Em: Cinco estudos de educação moral. Coleção Psicologia e Educação. 2.ed. Casa do Psicólogo. São Paulo, 1996.

LURIA, A. R. **Pensamento e linguagem**: últimas conferências de Luria. Porto Alegre: Artes médicas, 1987.

MACHADO, N. **Educação**: projetos e valores. São Paulo: Escrituras, 2000.

MARTINELLI, Marilu. **Aulas de transformação**. 4.ed. São Paulo: Peirópolis,1996.

MARTINELLI, Marilu. **Conversando sobre educação em valores humanos**. 2.ed. São Paulo: Peirópolis, 1999.

MORENO, M. Temas transversais: um ensino voltado para o futuro. In: BUSQUETS, M.D. et. al. **Temas transversais em educação**. São Paulo: Ática, 1997.

MUSSEN, Paul Henry et al. **Desenvolvimento e personalidade de crianças**. São Paulo: Hayer i Roxo de Brasil, 1977.

PÉREZ SERRANO, Glória. Educação em valores: como educar para a democracia. Tradução Fátima Murad. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2002.

PIAGET, Jean. **As relações entre afetividade e inteligência**. Porto Alegre: Artmed, 1999.

\_\_\_\_\_. **O julgamento moral na criança**. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

PORTO, Cidamaia Cunha Corbacho,; LUCENA, Cláudia do Vale de Lima de. **A educação em valores com crianças de 2-6 anos.** 2003. 42 f. Monografia (Graduação em Pedagogia) – Faculdade Adventista da Bahia, Cachoeira, BA, 2003.

PULASK, Mary Ann Spencer. **Compreendendo Piaget:** uma introdução ao desenvolvimento cognitivo da criança. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

REIS, Naiara Brandão; SANTOS, Sandra Regina do V. dos. **O desenvolvimento da moralidade em crianças de 4-6 anos.** 2004. 32 f. Monografia (Graduação em Pedagogia) - Faculdade Adventista de Educação do Nordeste, Cachoeira, BA, 2004.

ROCHA-COUTINHO, Maria L. Transmissão geracional e família na contemporaneidade. em BARROS, Myriam M. L. de. **Família e gerações.** Rio de Janeiro: FGV, 2006.

VALADÃO, Cláudia Regina; SANTOS, Regima de Fátima Mendes. **Família e escola:** visitando seus discursos. 1997. (Trabalho de Conclusão de Curso) – UNESP. Franca, 1997.

WADSWORTH, Barry J. **Inteligência e afetividade da criança na teoria de Piaget.** 5.ed. São Paulo: Pioneira, 2002.

WHITE, Ellen G. **O lar adventista:** concelhos a famílias adventistas do sétimo dia. 14.ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. **Orientação da criança.** 9.ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. **Pais preparados filhos vencedores:** orientação da criança / edição especial para os ministérios da família. vol. 2 Tatuí-SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

# OS ENSINAMENTOS DE SUMÉ E A TRADIÇÃO ITACOATIARA NO CONTEXTO DA PEDRA DO INGÁ: PONTES DE CONTATO COM A NARRATIVA BÍBLICA DO DILÚVIO

*Matusalém Alves Oliveira<sup>1</sup>*  
*Washington Luís Alves de Menezes<sup>2</sup>*

## RESUMO:

O presente artigo tem como principal objetivo fazer um estudo sobre os ensinamentos do mito Sumé sobre o dilúvio bíblico, supostamente descritos nas Itacoatiaras da Pedra do Ingá. Para tanto, foi realizada uma análise descritiva sobre a arqueologia científica e os sítios arqueológicos, especificamente o sítio da Pedra do Ingá, localizado na Paraíba. O sítio arqueológico Pedra do Ingá é, sem dúvidas, um dos mais estudados do Estado da Paraíba. Desde o século XVIII este monumento gráfico é notificado e descrito em documentos como revistas, jornais e artigos científicos. A Paraíba possui mais de mil sítios arqueológicos catalogados pelo Programa de Conscientização Arqueológica, sendo que 70% deles são identificados como rupestres. Dentro deste contexto, encontra-se a história mitológica do Sumé, descrito como São Tomé, que teria passado pelas Américas, mais especificamente pela Paraíba, onde deixou vestígios de gravuras que insinuariam uma história parecida com o dilúvio bíblico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sumé. Itacoatiara. Pedra do Ingá. Dilúvio Bíblico.

## ABSTRACT:

This monograph has as its main objective to study the teachings of the myth about the biblical flood Sumé supposedly described in Itacoatiaras Stone of Inga. To that end, we performed a descriptive analysis on the scientific archeology and archeological sites, specifically, the site of the Inga Stone, located in Paraíba. The archaeological site of the Inga Stone is undoubtedly the most studied by lay and scientific community. Since the eighteenth century this monument graph is reported and described in documents as a curiosity. Paraíba has over one thousand archaeological sites cataloged by the Archaeological Awareness Program, of which 70% are identified as rock. Within this context, is the mythological story of Sumé, described as being in Sao Tome that its passage through the Americas, specifically the Northeast, were found traces of carvings that hinted at a similar story with the biblical flood.

**KEYWORDS:** Sume. Itacoatiara. Inga Stone. Biblical Flood.

---

<sup>1</sup> Doutor em Educação pela Universidade de Buenos Aires - UBA; Professor de Pré-História da Universidade Estadual da Paraíba –UEPB; Coordenador Adjunto do Curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual da Paraíba; Sub-Coordenador do Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA; Coordenador do Núcleo de Estudos Pré-Históricos – NUEPH/UEPB;

<sup>2</sup> Especialista em História do Brasil; Coordenador do Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA; Membro Fundador do Núcleo de Estudos Pré-Históricos – NUEPH/UEPB; Sócio Palestrante da Sociedade Criacionista Brasileira – SCB; Coordenador do Bacharelado em Teologia pela FACETE/INTA – C.Grande/PB

## INTRODUÇÃO

A tradição Itacoatiara é caracterizada pela presença de gravuras com poucas representações geométricas, como pisadas humanas e pisadas zoomorfas diversas na arte rupestre. Recentemente, foi alvo de uma série de interpretações místicas possibilitando uma interligação com o mito do Sumé (CAVALCANTE, 2008).

De acordo com Cavalcante (2008), de todas as manifestações rupestres pré-históricas do Brasil, aquela que mais tem sido objeto de interpretações fantásticas é a de Itacoatiara, no contexto da Pedra do Ingá, localizada na Paraíba.

A Pedra do Ingá é um monumento arqueológico, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), considerado, por muitos estudiosos, como um dos mais importantes de seu gênero no Brasil. As inscrições despertam interesse de cientistas, uma vez que podem reunir muitas informações sobre a vida e os costumes do homem pré-histórico no Continente.

Alguns estudiosos correlacionam a Itacoatiara ao mito Sumé, enigma que abrange todo o continente americano. Sumé tem sido identificado como o apóstolo Tomé, que teria passado pelo Brasil e deixado suas pegadas em baixo relevo nas rochas.

Desta forma, é importante realizar um estudo no intuito de demonstrar a interligação das diversas artes, tanto as descobertas arqueológicas da Itacoatiara como a mitologia civilizadora de Sumé, fazendo um paralelo com o dilúvio bíblico.

As descobertas arqueológicas são aquelas que têm uma ligação com a pré-história, sendo que os objetos descobertos são os artefatos ou vestígios arqueológicos que são encontrados através de escavações ou achados que são submetidos a estudos por profissionais especializados. Os estudos, na verdade, são exames que comprovam a autenticidade do artefato através de técnicas científicas como a erosão química e a análise microscópica do DNA.

O objetivo principal deste estudo é estabelecer uma relação entre os ensinamentos do mito Sumé e o dilúvio bíblico descritos nas Itacoatiaras da Pedra do Ingá, mostrando que as pesquisas e, conseqüentemente, as descobertas arqueológicas são, muitas vezes, decorrentes da existência de mitos criados ao longo do tempo.

O procedimento metodológico se dará a partir da conceituação e identificação dos sítios arqueológicos pré-históricos de uma maneira geral a fim de, em seguida, percorrer sobre os sítios arqueológicos da Paraíba (mais especificamente o sítio arqueológico da Pedra do Ingá, , fazendo um paralelo com os mitos civilizadores, ou seja, a história que é contada para situar ou identificar determinado acontecimento, relacionando-os aos artefatos ou vestígios encontrados. Assim, torna-se relevante relacionar a Pedra do Ingá ao contexto das informações dos habitantes daquela região, conhecer as lendas e credences do povo, tentando, por assim dizer, “juntar as peças do quebra-cabeça”, com o objetivo de associar a história de Sumé com a narrativa do dilúvio bíblico, no contexto daquelas gravuras.

O trabalho está dividido em três partes. Na primeira, a preocupação reside em caracterizar a arqueologia científica, conceituando e identificando os sítios arqueológicos e as artes rupestres de um ponto de vista técnico; a segunda parte aborda as informações acerca do sítio arqueológico da Pedra do Ingá, mostrando todas as especificações daquele sítio arqueológico; na terceira parte, será feito um levantamento sobre os mitos civilizadores, mais especificamente sobre o mito Sumé.

### A ARQUEOLOGIA CIENTÍFICA

Todo elemento, quer orgânico ou inorgânico, cuja origem remonta a uma época pré-histórica e de produção e/ou utilização antrópica, poderá ser utilizado como objeto de estudos para a arqueologia. Eles são conhecidos como “artefatos ou vestígios arqueológicos”. São objetos descobertos em escavações, feitos de argila, pedra, madeira ou ossos. Em geral, são os elos mais conhecidos com o passado pré-histórico do homem. Mas, quando as pistas não são imediatamente claras, existe uma série de técnicas científicas que podem ser usadas para decifrar o passado. Elas vão desde a erosão química a análises microscópicas do perfil do DNA.

Para se datar um testemunho arqueológico, utilizam-se dois tipos de datações: a datação Absoluta e datação Relativa. Um exemplo de datação relativa diz respeito à dendrocronologia, que se baseia nos círculos dos troncos das árvores. Há, também, uma série de processos químicos, como por exemplo, o teste de carbono 14 que consiste em datação absoluta. A partir deste método de datação, é possível dizer a idade de um objeto, considerando a quantidade de carbono encontrado nele.

#### Conceituando um Sítio Arqueológico Pré-Histórico

É considerado Sítio Arqueológico todo local onde exista um conjunto de vestígios humanos pré-históricos:

- Restos de alimentos;
- Pintura ou desenhos;
- Utensílios fabricados e utilizados pelo homem;
- Fezes e outros dejetos expelidos pelo homem;
- Restos mortais do homem.

A conservação vai depender de que tipo é o vestígio, do clima da região e do solo onde foi encontrado:

#### I – Vestígios favoráveis à preservação:

- Utensílios de pedra e cerâmicos;
- Ossos;
- Carvão;
- Fezes.

II – Vestígios menos favoráveis à preservação:

- Madeira;
- Carne;
- Couro.

III – Clima e solo favorável à preservação:

- Clima seco;
- Solo árido.

## IDENTIFICANDO UM SÍTIO ARQUEOLÓGICO

A identificação de um Sítio Arqueológico é feita através de prospecção seguida de escavação, quando necessária, ou através da arte rupestre.

## TIPOS DE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS

Os sítios sambaquis são formados de montes de conchas, de mariscos, ostras e outros moluscos, os quais eram utilizados como alimento pelas populações pré-históricas. Os sambaquis são encontrados no litoral e margens de alguns rios. Nos sítios cerâmicos, são encontrados alguns utensílios cerâmicos ou objetos que foram confeccionados e utilizados pelos homens pré-históricos.

Além desses, temos o sítio lítico, que apresenta diversos objetos de pedras fabricados pelo homem, tais como ponta de flecha, machadinha, facas etc., o sítio de sepultamento, onde, conforme o próprio nome propõe, ocorriam sepultamentos humanos. Por fim, o sítio rupestre, onde se podem encontrar pinturas, desenhos ou gravuras feitas pelo homem pré-histórico.

Todo e qualquer sítio arqueológico deve ser preservado, principalmente quando está localizado em ambientes frágeis e/ou expostos às mais diversas agressões climáticas e humanas. Uma vez danificado, o sítio arqueológico não pode ser recuperado. Devido à sua fragilidade, esses monumentos arqueológicos são suscetíveis à corrupção provocada pela ação do tempo, bem como a intervenção humana: a construção civil, a extração de rochas, a falta de informações e, conseqüentemente, o vandalismo.

## SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS NA PARAÍBA

No interior da Paraíba, existe um número significativo de sítios arqueológicos. Entre os citados bibliograficamente e os conhecidos pelo Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA, somam-se mais de mil. Destes, mais de 70% são identificados através de registros rupestres: gravuras e pinturas estampadas em paredões rochosos, distribuídos nos leitos dos rios, vales e serras (OLIVEIRA, 2009).

A intenção deste trabalho é também contribuir para a preservação do patrimônio arqueológico da Paraíba, assegurando a integridade dos sítios pré-históricos para futuras pesquisas arqueológicas no Estado.

## AS GRAVURAS RUPESTRES NA PARAÍBA

As gravuras rupestres da Paraíba distribuem-se por quase todo o território. Sua peculiaridade é sempre estar associada a fontes hídricas.

Dentre as itacoatiaras paraibanas, o sítio arqueológico Pedra do Ingá é, sem dúvidas, o mais estudado por leigos e comunidade científica. Desde o século XVIII, este monumento gráfico é notificado e descrito em documentos.

As gravuras rupestres paraibanas apresentam grande variedade no que diz respeito à técnica e temática. Muitos de nossos sítios apresentam-se com alto grau de complexidade gráfica, cujas inscrições demonstram uma grafia esquemática e simbólica.

Tendo como base os grafismos da Pedra de Ingá, as Itacoatiaras foram divididas da seguinte maneira:

Quanto à técnica:

- Itacoatiara picoteada
- Itacoatiara profunda com polimento
- Itacoatiara riscada

Quanto ao suporte:

- Itacoatiara de piso
- Itacoatiara de parede

Quanto ao espaço:

- Itacoatiara de leito e margem de rio
- Itacoatiara de proximidade de fontes hídricas.

Para poder estabelecer o perfil técnico de gravuras rupestres pré-históricas, é preciso analisá-las como produto de uma série de ações sobre um suporte. Trata-se, portanto, de identificar um procedimento técnico, caracterizando-o pelos seus componentes e as etapas de realização. Isso implica identificar o conjunto das cadeias operatórias que integram a técnica aplicada.

A análise, em princípio, deveria considerar os seguintes fenômenos:

- I - A matéria prima, que é o suporte sobre o qual se grava;
- II - Os instrumentos para gravar, que são os recursos que permitem atuar sobre a matéria;
- III - Os processos de gravação, que podem estar constituídos por cadeias operatórias que reagrupam sequências gestuais e

IV - O conjunto de conhecimentos técnicos; por tratar-se de épocas pré-históricas, as gravuras não se apresentam dentro de um contexto de símbolos já conhecidos, e faz parte do estudo recuperar os dados para sua reconstituição.

A metodologia empreendida por Gabriela Martín (1999) de se estudar uma região potencialmente arqueológica a partir de um sítio base será utilizada esta mesma metodologia para sistematizar este trabalho.

O estudo da arte parietal com enfoque arqueológico deve seguir uma sequência lógica segundo a qual parte-se do sítio rupestre-chave que deu início à pesquisa. Altamira, na Espanha, Lascaux, na França, ou o Boqueirão da Pedra Furada, no Brasil, podem, pela sua importância, servir de parâmetros, de forma que as linhas de pesquisa e didáticas desenvolvam-se com três abordagens:

I - O Sítio

- Como monumento rupestre;
- O entorno do sítio;
- Seus problemas de conservação e apresentação didática.

II - Os Registros

- O estudo técnico e estilístico;
- As tradições rupestres da área.

III - O Contexto Arqueológico

- As relações com os registros rupestres;
- O entorno ecológico da área.

Este esquema é válido para qualquer área rupestre, pois dificilmente um sítio com representações parietais apresenta-se isolado, formando sempre parte de um entorno de maior ou menor densidade.

## INFORMAÇÕES ACERCA DO SÍTIO ARQUEOLÓGICO PEDRA DO INGÁ

O sítio arqueológico Pedra do Ingá localiza-se a aproximadamente cinco quilômetros da zona urbana do município de Ingá – PB e a quarenta quilômetros de Campina Grande - PB.

Sua formação monumental é composta de um afloramento de origem gnáissica que divide no local o Rio Bacamarte em dois braços. O referido monumento é identificado arqueologicamente por possuir um conjunto de figuras rupestres gravadas em baixo relevo com delicados acabamentos e polimentos.

Este conjunto rupestre está distribuído de maneira assistemática em três painéis distintos, os quais geralmente são divididos da seguinte maneira:

- O painel principal – encontra-se em um paredão com aproximadamente vinte e quatro metros de comprimento por três de altura, o qual está decorado

com grafismos puros, geométricos, representações antropomorfas, zoomorfas e fitomorfas, além de capsulares;

- O segundo painel está estampado no piso inferior logo abaixo do painel principal e está representado por figuras que lembram astros celestes por estarem interligados dando a ideia de constelações;
- O terceiro painel pode ser observado no piso superior, logo acima do painel principal, possui menor quantidade de grafismos em relação aos demais e são, na maioria, representações esquemáticas e de menor profundidade.

Além dos três painéis citados, existem outros grafismos distribuídos na fase norte do paredão rochoso que abriga o painel principal.

A conservação do sítio arqueológico Pedra do Ingá, vem sendo discutida por autoridades em arqueologia há décadas, porém, os fatores perturbadores deste importante monumento continuam assolando a sua integridade. A poluição das águas do rio Bacamarte, o desmatamento no entorno, a construção civil e a presença humana sem controle causam-lhe pequenos abalos, ocasionando o aceleramento da descamação dos painéis rupestres; são estes alguns dos inúmeros fatores que afetam a Pedra do Ingá.

Clerot já relatava os problemas de conservação da Pedra do Ingá na década de 60. Ele afirma:

Em dias de 1953 estivemos no local, surpreendendo uma turma de operários cavouqueiros, destruindo o pedregal; os blocos da cercadura nas duas margens do rio estavam sendo reduzidos a rachões e paralelepípedos para a pavimentação das ruas da Capital. Esse ato de destruição e vandalismo havia sido autorizado pelo proprietário das terras onde se encontrava o pedregal, embora a 50 metros de distância existam pedras bastantes para pavimentar o décuplo da área de pavimentação prevista (CLEROT – 1969).

Em 1993, Morales apresentou na VII Reunião da Sociedade Brasileira de Arqueologia, em João Pessoa – PB, uma visível preocupação com a conservação da Pedra do Ingá:

Uno de esos procesos de desarrollo más alarmantes a corto plazo es el de la rotura de placas del borde de la piedra por encima de la cara que recoge la mayoría de los grabados. Las roturas parecen efecto de una descamación previa, y pudieron haber sido originadas por fenómenos de contracción y pudieron haber sido originadas por fenómenos de asociación y dilatación bruscas, por efecto mecánico de pisadas, o una asociación ambas causas. El resultado final es, en todo caso la pérdida de fragmentos de roca, que dejan expuestos frentes o escalones de un cm aproximadamente de espesor, normalmente fisurados en su base. Varios de estos frentes de rotura inspeccionados en detalle, mostraban la entrada de materia orgánica fina, normalmente de origen vegetal, en las fisuras, y en otros casos revelaban la presencia de insectos o nidos de los mismos en su interior” (MORALES 1993)

Como consequência desta VII Reunião da SAB, foi realizado no ano de 1996, o molde da Pedra do Ingá, atividade esta que resultou em duas cópias do painel principal em seu tamanho original, uma ficou sob a tutela da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE e a outra da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Este projeto só foi possível devido à parceria entre três universidades e uma fundação: UFPE, UFPB, Universidade de Lyon – França e a Fundação Homem Americano – FUNDHAM.

O projeto de moldagem da Pedra do Ingá foi aprovado e supervisionado pela equipe de arqueólogos da UFPE, coordenado pela professora Gabriela Martin, a qual enviou estagiários e profissionais que, sob a coordenação do professor e engenheiro Abel Pier, da Universidade de Lyon, realizaram a confecção do molde.

Afora as agressões físicas sofridas, o sítio arqueológico Pedra do Ingá é vítima também de inúmeras tentativas de interpretações fantasiosas, empreendidas por todo tipo de profissionais e leigos que se utilizam das colunas sensacionalistas de jornais e revistas para atribuir a origem das inscrições rupestres a hititas, fenícios, hebreus e extraterrestres.

O sítio arqueológico do Ingá não está isolado, encontra-se contextualizado com mais outros sítios semelhantes em temática, técnica e ocupação espacial. O Programa de Conscientização Arqueológica (PROCA<sup>3</sup>) já registrou na Paraíba mais de uma centena de ocorrências rupestres semelhantes às do Ingá, das quais é possível destacar as seguintes: Itacoatiaras do Estreito, Cachoeira do Caldeirão, Cachoeira do Pedro, Engenho Pintura, Itacoatiaras do Vale do Sabugi, Chorão, Macacos, Caracozinhos, Batente, entre outros.

O PROCA é adepto da corrente metodológica da equipe de Arqueologia da UFPE, que vem, desde a década de 80, sistematizando os estudos dos registros rupestres, para serem utilizados num contexto arqueológico, entendendo a Itacoatiara do Ingá dentro do seguinte contexto:

Nos cursos de muitos rios, arroios e torrentes do Brasil, existem disseminados de norte a sul, desde o Amazonas ao Rio Grande do Sul, gravuras indígenas realizadas nas rochas das margens e nos leitos dos cursos d'água. São conhecidas pelo nome de Itaquatiaras (pedradas pintadas, em língua tupi) [...] A Itaquatiara do Ingá ou Pedra Lavrada de Ingá, na Paraíba, é, sem dúvida, a mais famosa gravura rupestre do Brasil. (MARTIN - 1999).

Uma característica das gravuras rupestres distribuídas pelo Brasil é que um número importante dos suportes rochosos encontra-se nas proximidades de pontos naturais de acumulação d'água, seja: o curso de um rio, uma nascente um lago ou um caldeirão. Esta tendência aparece dominante não apenas com as características hídricas de hoje, mas também se pode observar nos vestígios de antigos cursos d'água pelo ambiente, sugerindo que se trata de uma escolha muito antiga (PESSIS – 2002).

---

<sup>3</sup> De agora em diante, apenas PROCA.

A data do tombamento da Pedra do Ingá aconteceu em 1944, Pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN<sup>4</sup>, criado em 1937 pelo presidente Getúlio Vargas, através do Decreto-Lei n° 25, criando a Lei do Tombamento.

Com relação à primeira excursão arqueológica do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano – IHGP à pedra do Ingá, ela ocorreu em 7 de Setembro de 1949, realizada pelo presidente do IHGP: Pe. Clóvis de Lima. Em 1956, aconteceu a primeira citação bibliográfica da Pedra do Ingá, feita por Domingos Monteiro da Rocha.

O primeiro trabalho sistemático arqueológico da Pedra do Ingá foi realizado nas décadas de 40 e 50 por José Anthero Pereira Júnior. Em 1953 houve a primeira denúncia de depredação da Pedra do Ingá, denúncia esta feita pela Sociedade Paraibana de História Natural ao IPHAN. Em 1999, uma obra patrocinada pelo Estado da Paraíba e autorizada pelo IPHAN, tratava-se de um muro de concreto para a proteção daquele Sítio Arqueológico.

## HERÓIS E MITOS CIVILIZADORES

Desde os primórdios da humanidade, o ser humano em seu imaginário coletivo admite a existência de heróis e mitos civilizadores, cujos caminhos se cruzam entre diversas comunidades, oferecendo-lhes afinidades sociais.

Segundo Mercier (1995 apud SILVA, 2010), é na tradição das antigas narrativas e dos arquivos universais que o homem poderá encontrar a sua verdadeira identidade mágica. Dentro desta perspectiva, podemos citar o mito Sumé, que assumiu diversos nomes ao longo do continente americano: Sumé; Xumé; Pai Abara, entre os índios; Quetzalcoatl, nas culturas de meso-américa; Sommay, entre os Caríbas; Zemi, no Haiti; Zamima, na América Central; etc. Observa-se, no entanto, que é sempre a mesma figura: homem branco, longa barba, que saía das águas para ensinar o cultivo da mandioca e outras técnicas, para falar sobre a criação, destruição e reconstrução do mundo (SILVA, 2010).

Segundo os relatos, a referida figura mitológica empenhava-se em ensinar determinadas leis, estabelecendo novo código moral, condenando a antropofagia e a poligamia; mas os homens se aborreciam com isso, principalmente os curandeiros que se sentiam ameaçados, passando a perseguí-lo. Em alguns lugares, era vítima de flechas, saindo, porém, sempre incólume dos atentados sofridos. Insatisfeito com o procedimento traiçoeiro daqueles que ele julgava beneficiados com seus ensinamentos, retirava-se, andando de costas sobre as águas do mar, lago ou do grande rio de onde viera anteriormente, prometendo voltar para continuar sua obra civilizatória. O Mito do Sumé-Tomé rapidamente espalhou-se por toda a colônia brasileira e colônias espanholas da América do Sul. As pedras gravadas em baixo relevo, bem como as pinturas rupestres, são, segundo narrativas, pontos importantes

---

<sup>4</sup> De agora em diante, apenas IPHAN

do caminho pré-histórico da referida figura mitológica. Gravuras no mesmo estilo são encontradas na Bolívia e Peru, confirmando a presença do herói mítico, que partiu do Brasil em direção aos Andes. As referidas gravuras tornaram-se uma marca da engenharia dos Incas, pois era desse modo, com a implantação de um pé humano, que se identificavam nas estradas peruanas a direção e as distâncias. Assim, a figura de Sumé é encontrada em praticamente toda a extensão das Américas.

Os vestígios de pés humanos, gravados em pedras, foram mostrados pelos índios aos primeiros portugueses que chegaram ao Brasil. É possível identificar em algumas localidades, como em São Gabriel da Cachoeira, no rio Negro (Amazonas), que os moradores, nos dias atuais, depositam velas e fazem preces em torno de uma pegada feita em uma pedra, sendo atribuída a um anjo ou a São Tomé, ou Pai Sumé. Na Bahia, pessoas simples também informam indícios da fuga de Sumé.

Estudiosos defendem que Sumé apresentava-se com algumas variáveis no tipo de calçado e mesmo no temperamento, dependendo da região em que era conhecido. No Brasil andava descalço, no Paraguai usava sandálias e no Peru um sapato parecido com sandálias. No Brasil o apóstolo apresentava um temperamento mais amável, enquanto que no Paraguai e Peru era mais rigoroso.

O relato de Sumé se constitui em um elemento que caracteriza a procedência andina do tupi e, provavelmente, sua origem asiática. A história nos relata que o nome do apóstolo Tomé teria percorrido a Índia, a China e até algumas ilhas da Oceania. Entretanto, o nome deste apóstolo aparece entre os tupis e isso serve como uma indicação importante de sua passagem também nas terras brasileiras.

Essas histórias não justificam por si só a passagem do apóstolo no continente americano e especificamente no Brasil. É importante ressaltar a informação de sua passagem pela América Meridional, entre um povo procedente do Pacífico. Desalojado dos Andes ou da orla do Pacífico por algum povo mais forte, o tupi veio a estender-se ao longo do Atlântico a fim de executar uma conquista gradual da terra. Através do referido êxodo, o mito do Sumé foi recriado como histórias relacionadas ao apóstolo Tomé. Compreende-se que a fonte de tal ligação diz respeito à proximidade fonética entre Sumé e Tomé.

Sérgio Buarque de Holanda em sua respeitada obra *Visão do Paraíso* informa que os portugueses já tinham amplo conhecimento da forte influência da passagem e evangelização feita por São Tomé em possessões suas na África. Lá, se cultuavam em geral o mesmo tipo de relíquias que na América foram atribuídas ao santo: pegadas, fontes de água, etc. (HOLANDA, 2010).

Talvez essa similaridade tenha sido um dos elementos responsáveis pela cristianização do mito de Sumé, pois com a mentalidade espiritual medieval, ainda presente, poderia ser muito fácil transformar Sumé ou Zumé em São Tomé. Através da ampla comunicação entre os jesuítas, o mito do Apóstolo Tomé foi recriado e vastamente divulgado.

O renomado historiador das religiões, Micea Eliade, destaca o quanto um

modelo a ser seguido é importante para as sociedades primitivas. Isto explica por que foi tão valioso o modelo de Tomé para os jesuítas que estavam imersos na tarefa missão de evangelização dos índios (ELIADE, 2000).

Em praticamente todas as citações, Sumé aparece relacionado a antigas marcas em pedras. Geralmente são gravuras criadas por culturas pré-históricas, desde “pegadas” a pinturas diversas interpretadas como “letras”. Em alguns casos, são marcas naturais que, por acaso, assemelham-se a pegadas humanas.

Marcas similares são encontradas em várias partes do mundo, sendo atribuídas a diferentes personalidades: Jesus, São Bartolomeu, São Tomé ou ainda a heróis míticos. Na ilha de Sri Lanka (antigo Ceilão), uma montanha guarda uma marca sagrada de um pé humano. Os budistas dizem que é a marca de Buda; os cristãos dizem que é de São Tomé; os hindus dizem que é de Shiva e os muçulmanos e judeus a atribuem a Adão, e assim por diante.

Dentre os muitos registros atribuídos a Sumé, encontra-se a Pedra do Ingá, um dos maiores e mais importantes sítios arqueológicos do Brasil. De fácil localização e acesso – cerca de 100 quilômetros de João Pessoa –, à margem do rio Ingá de Bacamarte, ela é classificada pelos arqueólogos como “Itaquatiara”, que em tupi significa “pedra pintada”, embora, curiosamente, as inscrições estejam esculpidas em baixo relevo e não sejam pintadas. Seu bloco principal, medindo 24 metros de comprimento por 3,8 metros de altura, divide o rio Ingá de Bacamarte em dois, durante o inverno. No verão, o rio corre por trás das inscrições.

Pode-se constatar que a maioria das inscrições forma um fabuloso painel com dezenas de gravuras, provavelmente produzidas pelo uso de instrumentos de pedra, que “guardariam” dados sobre o cotidiano e de acontecimentos marcantes dos grupos indígenas que ali viveram. Ao se observar minuciosamente essas inscrições, é possível distinguir figuras que se assemelham a astros, figuras antropomorfadas, zoomorfadas, fitomorfadas ou mesmo gravuras desconhecidas.

Uma análise detalhada das gravuras ali encontradas pode abrir espaço para pontes de contato entre o mito de Sumé e a narrativa bíblica do dilúvio, e não somente com esta, mas com outras narrativas de uma grande inundação, as quais podem ser encontradas em diferentes culturas. Uma breve descrição do relato bíblico acerca do dilúvio será elucidativa a esta altura.

A narrativa bíblica do dilúvio mostra um Deus descontente com as imprudências humanas. Deus resolve destruir os homens, porém poupa Noé, sua esposa e três filhos com as respectivas esposas. Deus, então, ordena a Noé que construa uma arca e convoque um casal de cada espécie de animal a fim de que sobreviva ao dilúvio (Gn 6). Em seguida, Noé e sua família ficam quarenta dias e quarenta noites debaixo de chuva. Toda a espécie humana é destruída, sobrando somente os tripulantes da arca. Quando sai da arca, Noé firma uma aliança com Deus, que promete que nunca mais haverá outro dilúvio (Gn 8).

Na Suméria, encontra-se o mito de Gilgamesh. Segundo a narrativa, Gilgamesh

parte em uma jornada de aventuras em busca da imortalidade. Nesta busca, encontra as duas únicas pessoas imortais: Utanapistim e sua esposa. Estes contam a Gilgamesh como conquistaram tal sorte: o casal recebeu o dom da imortalidade ao sobreviverem ao dilúvio que consumiu a raça humana (BRITO, 1993)

A mitologia greco-romana nos conta a história de Deucalião e Pirra, os sobreviventes do dilúvio imposto por Zeus com o propósito de exterminar a raça humana. Segundo esta tradição, Deucalião reinava sobre a Tessália na Idade do Bronze, época em que o homem estava muito degenerado, entregando-se a vícios e maldades. Zeus, para castigá-lo, decidiu destruir a raça humana através de um dilúvio. Deucalião, porém, atendendo à orientação de seu pai e conhecendo as pretensões de Zeus, constrói uma embarcação na qual se protege, juntamente com a mulher, Pirra, da grande inundação. Segundo esta história, a terra inteira é submergida e seus habitantes mortos. Deucalião e Pirra ficam nove dias e nove noites encerrados na embarcação. No décimo dia desembarcam no monte Parnaso. Zeus perdoa os dois sobreviventes, concedendo-lhes a realização de um pedido. Os dois pedem o repovoamento da Terra.

O Dicionário da Bíblia John D. Davis afirma que, nos registros assírios, consta a informação de que os antigos reis da Assíria governaram “após o dilúvio”. Também afirma que em registros do Rei Assurbanipal, este se refere a inscrições anteriores ao dilúvio (DAVIS, 1985).

Baisbasbata, na mitologia hindu, foi salvo do Dilúvio, possuindo uma história análoga a de Noé. Antigos documentos astecas afirmam que Coxcox se salvou, juntamente com sua esposa, num barco, abandonando tal barco no Monte Colhuacau. Pinturas retratando este grande dilúvio foram encontradas entre os astecas, os mistecas, os zapotecas, os tlascalanos e muitos outros.

Os maias também deixaram crônicas gravadas em hieróglifos, as quais foram quase que totalmente destruídas pelos espanhóis. Porém, seu conteúdo permaneceu vivo na memória das pessoas e foi transcrito para uma crônica em latim. Essa crônica, intitulada Popol Vuh, retrata um grande cataclismo e um dilúvio ocorrido em uma terra a qual era considerada como sendo o paraíso na Terra.

Os primeiros colonizadores da América do Norte deixaram relatos de que as tribos dos Grandes Lagos possuíam uma lenda que falava de uma grande inundação e de um salvador, ou “Noé”. Os hopi sustentam que houve um lugar que foi destruído por conta da violência e da corrupção e os iroqueses, por sua vez, narram que apenas um homem, uma mulher e um casal de cada raça animal se salvaram.

Na Colômbia, os índios chibchas possuem uma lenda que só difere da dos gregos nos nomes empregados aos deuses. Ambas as lendas mencionam um deus que sustentava os céus (e às vezes a Terra) e um grande dilúvio no qual as águas teriam escorrido para um buraco aberto na superfície da Terra. Os incas também possuíam a tradição do dilúvio. Há uma lenda inca que conta que as chuvas teriam durado 60 dias e 60 noites, ou seja, 20 a mais do que no relato bíblico do dilúvio. E

a lenda de Tamandaré, dos índios guaranis, também retrata um dilúvio e a salvação de um casal no alto de uma montanha.

### A RELAÇÃO ENTRE A ITACOATIARA DO INGÁ E O DILÚVIO BÍBLICO

Há quem admita que a destruição do mundo através de um dilúvio pode ser observada nas gravuras da pedra do Ingá, quase que repetindo a narrativa bíblica bem como o relato de outras culturas. Brito (2001) faz uma abordagem interessante, na qual os antigos habitantes da cidade narravam que a linha superior dos capsulares<sup>5</sup> divide os fatos mostrados pelos sobreviventes, tendo acima as representações da viagem e abaixo a história do que se passou durante o percurso.

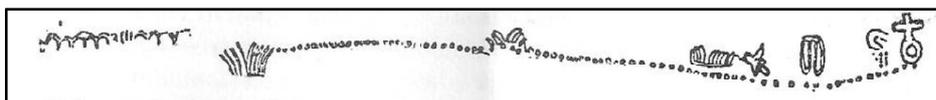


Figura 01. Ilustração do percurso da história.

Fonte: Brito (2001)

A história oral de antigos moradores de Ingá refere-se às gravuras localizadas acima da linha de capsulares, no sentido esquerdo-direito. No início, aparecem formas assemelhadas a densas nuvens favorecendo fortes precipitações pluviométricas e elevando, adiante, o que presumivelmente evidencia uma embarcação. À frente, acompanhando a sequência de capsulares, encontra-se, na opinião dos ingaenses, a reprodução de um navio que navega pesadamente com boa parte do casco escondido sob as águas. Seguindo a linha pontilhada, vamos encontrar a embarcação acima das águas, como se estivesse encalhada, e pouco mais à frente um pássaro que circula a nau à procura de vegetação.

A figura 1 não tem identificação lógica por parte dos habitantes, que acreditam ser uma referência ao fim da enchente. Na seguinte, uma luz em crescente, ao lado de oito capsulares pouco abaixo, estaria determinando o tempo exato da aventura, e, no final da sequência pontilhada, o símbolo da vida, marcando, segundo os antigos egípcios, o vitorioso fim da viagem.

Segundo o relato, os viajantes teriam desembarcado nas proximidades da Pedra do Ingá, onde deixaram a embarcação que ainda hoje pode ser encontrada. Existem informações de que na fronteira da Paraíba com Pernambuco, não muito longe de Ingá, existe uma formação de pedra (Figura 02) similar a uma embarcação, conhecida por “Pedra do Navio”. A Pedra de médias proporções imita perfeitamente um navio em todos os detalhes, da popa à proa, e se encontra em fase de depreciação.

<sup>5</sup> Pontos ou depressões circulares.

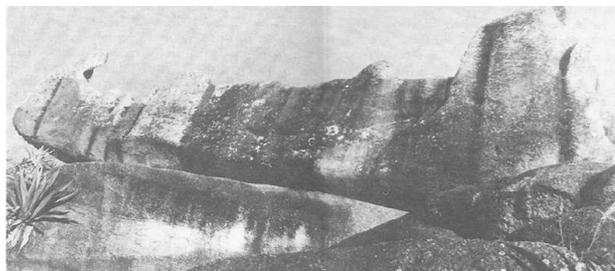


Figura 02. A Pedra do Navio  
Fonte: Brito (2001)

Outro aspecto que se poderia ressaltar é uma suposição sobre a possível influência de Sumé e seus ensinamentos junto às tribos indígenas da região. Ao se analisar o painel da pedra do Ingá, nota-se que existe uma organização sistemática nas gravuras, observando-se que poderia ser uma narrativa da criação similar ao relato bíblico, conforme é possível observar na figura abaixo, verificando da esquerda para direita.

- Na primeira parte encontram-se figuras relacionadas a plantas.
- Na segunda parte, figuras relacionadas a animais.
- Na terceira parte, figuras relacionadas a pessoas.

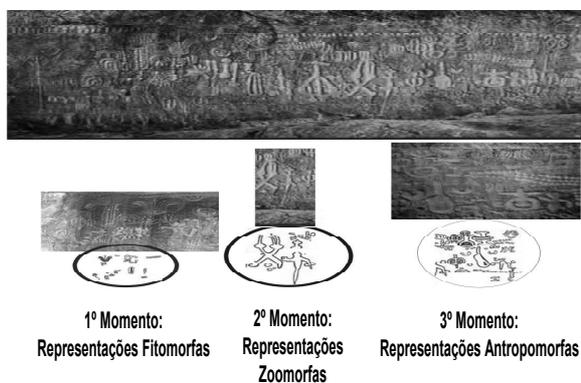


Figura 03. Esquema ilustrativo da relação da pedra do Ingá com a criação e destruição do mundo, conforme narrativa bíblica.  
Fonte: Brito (2001).

Registra-se a seguir um trabalho do cantor paraibano Zé Ramalho, que, encantado com as histórias de Sumé, escreveu a seguinte composição ao passar pela pedra do Ingá:

OS SEGREDOS DE SUMÉ (letra e música – Zé Ramalho)

Quando as tiras do véu do pensamento  
 Desenrolam-se dentro de um espaço  
 Adquirem poderes quando eu passo  
 Pela terra solar dos cariris  
 Há uma pedra estranha que me diz  
 Que o vento se esconde num sopé  
 Que o fogo é escravo de um pajé  
 E que a água há de ser cristalizada  
 Nas paredes da pedra encantada  
 Os segredos talhados por Sumé  
 Um cacique de pele colorida  
 Conquistou docilmente o firmamento  
 Num cavalo voou no esquecimento  
 Dos saberes eternos de um druida  
 Pela terra cavou sua jazida  
 Com as tábuas da Arca de Noé  
 Como lendas que vêm do Abaeté  
 E como espadas de luz enfeitiçada  
 Nas paredes da pedra encantada  
 Os segredos talhados por Sumé  
 Cavalgando trovões enfurecidos  
 Doma o raio lutando com Plutão  
 Nas estrelas-cometa de um sertão  
 Que foi um palco de mouros enlouquecidos  
 Um altar para deuses esquecidos  
 Construiu sem temer a Lúcifer  
 No oceano banhou-se na maré  
 E nas montanhas deflorou a madrugada  
 Nas paredes da pedra encantada  
 Os segredos talhados por Sumé  
 Sacrifique o cordeiro inocente  
 Entre os seios da mãe-d'água sertaneja  
 Numa peleja de violas se deseja  
 E que o sol se derrube lentamente  
 Que a noite se perca de repente  
 Num dolente piado de guiné  
 Nos cabelos da ninfa Salomé  
 Nos espelhos de tez enluarada  
 Nas paredes da pedra encantada  
 Os segredos talhados por Sumé.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As descobertas arqueológicas são importantes no contexto histórico de um povo. Como este artigo tentou mostrar através das Itacoatiaras, um tipo de gravura em pedras, com desenhos que ilustram a trajetória de um povo, pode-se encontrar respostas para diversas questões relacionadas à identidade pré-histórica.

Com base em descobertas arqueológicas bem como na mitologia popular, buscou-se defender uma relação entre a Pedra do Ingá e a narrativa do dilúvio bíblico. Tal relação, portanto, é admitida a partir de relatos científicos e históricos. O mito Sumé é identificado como o discípulo Tomé, que passou pelas Américas com ensinamentos diversos para os povos de cada região por onde passou.

Em relação à pedra do Ingá, este sítio arqueológico encontra-se em consonância com outros sítios, tendo em vista sua temática, técnica e ocupação espacial. O PROCA já registrou na Paraíba mais de uma centena de ocorrências rupestres semelhantes as do Ingá, dentre as quais é possível destacar as seguintes: Itacoatiaras do Estreito, Cachoeira do Caldeirão, Cachoeira do Pedro, Engenho Pintura, Itacoatiaras do Vale do Sabugi, Chorão, Macacos, Caracozinhos, Batente, etc.

Conclui-se que existe uma intrínseca relação entre a pedra do Ingá e a narrativa bíblica do dilúvio. Os vestígios arqueológicos das Itacoatiaras, as gravuras esculpidas na pedra, permitem pensar numa grande inundação, da qual algumas pessoas sobreviveram a partir de uma embarcação. Essas gravuras teriam sido feitas por São Tomé, ou Sumé, como a lenda o descreve, a fim de explicar a narrativa bíblica do dilúvio.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Capistrano de. **Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Livraria Briguiet, 1960.
- ALMEIDA, Elpídeo de. Copaoba- Borborema. **Revista Campinense de Cultura**, Campina Grande, a. III, n. 7, 1966.
- ALMEIDA, Horácio de. **História da Paraíba**, v. 1. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1978.
- ALMEIDA, Ruth Trindade de. **A Arte Rupestre nos Cariris Velhos**. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 1978.
- ALMEIDA, Ruth Trindade de. Um Sítio Arqueológico Histórico. **Revista do Curso de Mestrado em História, CLIO**. Recife-PE, n. 3, 1980.
- ANTUNES FILHO. **Gilgamesh**. Mairaporã-SP: Veredas, 1999.
- AZEVEDO, Carlos A. **Levantamento dos sítios arqueológicos de Santa Luzia**.

Senado Federal – DF. IFHAEP – PB. 2004.

BÍBLIA SAGRADA. Almeida Revista e Atualizada, Sociedade Bíblica do Brasil.

BÍBLIA SHEED, Bíblia de Estudo. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1997.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogo das Grandezas do Brasil**. 2. ed. Integral, segundo o apógrafo de Leiden, aumentada por José Antônio de Mello. Recife-PE: Imprensa Universitária, 1966.

BRITO, Gilvan de. **Viagem ao Desconhecido: Os Segredos da Pedra do Ingá**. Brasília-DF: 1998.

CARVALHO, Maria Gelza R. F. de. “Estado da Paraíba, classificação geomorfológica”, Ed. Universitária/ UFPB- FUNAPE. J. Pessoa, 1982.

CASAL, Pe. Aires de. “Coreografia Brasileira, ou relação histórica e geográfica do reino do Brasil”, Ed. Universitária de São Paulo- 1976.

CAVALCANTI, Thiago LeandroVieira. **Apropriações e resignificações do mito de São Tomé na América: a inclusão do índio na cosmologia cristã**. Dourados-PR: UFGD, 2008.

CLEROT, Leon Francisco. “30 anos na Paraíba, memórias coreográficas e outras memórias”, Ed. Pongetti, Rio de Janeiro- 1969.

CLIO – Série arqueológica. ns. 5, 8, 9, 10, 15. 1989. Universidade Federal de Pernambuco. Recife – PE.

DAVIS, John D. **Dicionário da Bíblia**. 22. ed. São Paulo: Ed. JUERP, 1985.

DICIONÁRIO DE MITOLOGIA GRECO-ROMANA. São Paulo: ed. Abril Cultural, 1973.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. 9. ed. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HERCKMANS, Elias. Descrição Geral da Capitania da Paraíba. **Jornal A União**. João Pessoa, 1982.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

JOFILLY, Irineu. **Notas sobre a Paraíba**. Brasília: Editora Thesaurus, 1976.

KIDNER, Derek. **Gênesis**. São Paulo: Mundo Cristão, 1979.

KRAMER, Samuel Noah. **Os Sumérios**. Amadora-Portugal: Ed. Livraria Bertrand,

1977.

LÉVÊQUE, Pierre. **As Primeiras Civilizações**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.

LIRA, José Fábio da Costa. As Antiguidades do Brasil. **IHGP**, v. 1, a. 1, João Pessoa: Ed.

MARTIN, Gabriela. **Pré- história do Nordeste do Brasil**. 2. ed. Recife-PE: Ed. Universitária/UFPE, 1997.

MENEZES, Washington Luís Alves de. **Pré-história na Paraíba**. Arquivo do PROCA, série textos e artigos, v. 1. 1999.

MONEY, Netta Kemp. **Geografia Histórica do Mundo Bíblico**. Belo Horizonte-MG: Ed. Vida, 1977.

MORAIS NETO, João Marinho de. Contribuição ao Cadastramento das Itacoatiaras do Vale do Sabugi, na fronteira seridoense da Paraíba. **Revista Arqueológica de São Paulo**, 1994.

OLIVEIRA, Adriana Machado Pimentel de. **Entre a pré-história e a história: em busca de uma cultura histórica sobre os primeiros habitantes do cariri paraibano**. João Pessoa: UFPB, 2009.

PACKER, J. I. **O Mundo do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida, 1982.

PINTO, Irineu Ferreira. **Datas e Notas para a História da Paraíba**. v. 1. Recife-PE: Ed. Universitária/ UFPB- J. Pessoa, 1977.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de São José dos Cordeiros - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2002.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de Serra Branca - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2003.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de Santo André - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2003.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de Riacho de Santo Antônio - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o

cadastro dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2002.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de Barra de Santana - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2003.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de Fagundes - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2001.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba – 2002.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de Pedra Lavrada - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2003.

RELATÓRIO – Programa de Conscientização Arqueológica – PROCA. Atividades de Levantamento Arqueológico no município de São Mamede - PB. (Relatório das atividades parciais nos municípios paraibanos Contribuição para o cadastramento dos sítios a pré-históricos na Paraíba) – 2003.

REVISTA SUPER INTERESSANTE. Coleção em CD-Rooms dos 15 anos da revista. Ed. Abril, São Paulo, 2003.

RICHARDSON, Don. **O fator Melquisedeque**: o testemunho de Deus nas culturas por todo o mundo. Trad. Neyd Siqueira. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008

TAMEN, Pedro. **Gilgamesh, Rei de Uruk**. São Paulo: Ed. Ars Poética, 1992.

# A AUTORIA DE HEBREUS: UMA BREVE INCURSÃO PELOS VINTE SÉCULOS DE DEBATE<sup>1</sup>

*Fernando R. Silva<sup>2</sup>*  
*Guilherme B. de Souza*  
*Edivandro de Paula Castro*  
*Euderson Marinho*  
*Pedro Silva de Araújo*  
*Carlos Teixeira Timm*  
*Wilkler de O. Fonseca*  
*Adenilton Tavares de Aguiar<sup>3</sup>*

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo oferecer uma breve apresentação do debate sobre a autoria de Hebreus. Tal debate foi instaurado muito cedo na igreja cristã, sofreu uma pausa entre os séculos V e XV, porém renasceu de maneira acalorada durante a Reforma, provocando uma efervescência de ideias que perdura na contemporaneidade. Desde os primeiros pais da igreja até os eruditos modernos, muitos nomes foram sugeridos: Paulo, Lucas, Clemente de Roma, Barnabé, Priscila, Apolo, Silvano, entre outros. A disputa parece distante ainda de uma solução; enquanto esta não chega, a polêmica continua desafiando o pensamento de eruditos e estudiosos do Novo Testamento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Autoria de Hebreus. Debate. História da interpretação. Autenticidade.

## ABSTRACT

This article aims to offer a brief presentation of the debate about the authorship of Hebrews. The debate was initiated early in the Christian church. It paused between V and XV centuries, but was reborn in a heated way during the Reform, causing a ferment of ideas that continues in contemporary times. Since the early church fathers to modern scholars, many names were suggested: Paul, Luke, Clement of Rome, Barnabas, Priscilla, Apollos, Silvanus, among others. The dispute still seems far from a solution. While a solution does not come, the controversy continues to challenge the thinking of scholars and students of the New Testament.

**KEYWORDS:** Hebrews authorship. Debate. Story of interpretation. Authenticity.

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto dos trabalhos de pesquisa do Grupo de Estudo Exegese e Hermenêutica do Novo Testamento, no período letivo 2011.1, sob a orientação do professor Adenilton T. de Aguiar.

<sup>2</sup> Discipulos do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (SALT) – Cachoeira/BA.

<sup>3</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica do Pernambuco; professor de Línguas Bíblicas no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Cachoeira/BA.

## INTRODUÇÃO

Tão grande era a dúvida sobre a autoria de Hebreus nos primeiros séculos da era cristã, que Orígenes (c. 185-254) chegou a dizer: “Mas quem escreveu a epístola, na verdade só Deus sabe.”<sup>4</sup> O fato é que o autor não nos informa seu nome nem o destinatário. O título “Aos Hebreus”, para usar as palavras de Girdwood e Verkruyse (1997, disponível em Logos Bible Software), “pode ter sido adicionado posteriormente e reflete as opiniões posteriores sobre seu conteúdo, mas ele acompanha a carta em todos os manuscritos gregos antigos e não há evidência de que a carta tenha ostentado qualquer outro título.”

O objetivo deste artigo, no entanto, não diz respeito a uma análise das evidências (internas ou externas) que possam apontar para um autor em detrimento de outro. Antes, o propósito é apresentar como a autoria foi interpretada ao longo dos séculos e como o debate percorreu a linha do tempo até alcançar os estudiosos contemporâneos, os quais continuam buscando respostas para a pergunta: “Quem escreveu Hebreus?”. As mais variadas opiniões sobre a autoria deste livro que, diferentemente da maioria das demais obras do Novo Testamento, traz um grego elegante e uma linguagem elaborada, demonstram apenas que o dilema está distante de encontrar uma solução.

Os autores deste artigo aceitam a ideia de que “diferentemente de uma carta, a qual pode emergir de uma profunda emoção e ser escrita num ritmo febril, um sermão resulta de um planejamento cuidadoso” (JOHNSSON, 1989, p. 27-28). Isto parece coadunar com a estrutura e propósito do livro de Hebreus, razão pela qual nos reportaremos a ele através do termo homilia<sup>5</sup> em detrimento do termo epístola. Outrossim, ressaltamos que, tendo em vista o fato de Hebreus compor um *corpus* paulino tradicionalmente reconhecido (ATTRIDGE & KOESTER, 1989), os comentários serão tecidos a partir de uma autoria paulina.

O artigo está dividido em quatro partes. Na primeira, introduzimos o início do debate com a opinião dos pais da igreja, nos quatro primeiros séculos da era cristã; na segunda, apresentamos um breve relato da condição do debate entre os séculos V e XV; na terceira, apontamos a Reforma como lugar de um recrudescimento da polêmica e, na última parte, a condição atual do debate.

<sup>4</sup> Fragmento de Eusébio, *Hist. eccl.* 6.25.14: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν

<sup>5</sup> A ideia de que Hebreus trata-se de uma homilia e não de uma epístola parece ser um consenso entre os eruditos contemporâneos (cf. SACKS, 1995; LANE, 2002; ATTRIDGE & KOESTER, 1989)

## OS PAIS DA IGREJA: OS QUATRO PRIMEIROS SÉCULOS

## O TESTEMUNHO DA IGREJA OCIDENTAL

Na Itália e na Europa ocidental a homilia não foi considerada como de autoria paulina, e, ao que parece, não foi vista como canônica, por algum tempo. As duas listas importantes do segundo século, o Cânon de Marcião (140 d.C) e o fragmento Muratório (190 d.C) não apresentam o texto de Hebreus, o que acabou se tornando, para alguns, uma possível evidência contra a canonicidade do livro.

De acordo com Hale (2001), a homilia não aparece no texto ocidental até a metade do quarto século, o que demonstra a resistência à sua aceitação, por parte do ocidente. Entretanto, Clemente de Roma<sup>6</sup> e Hermas<sup>7</sup>, autores contemporâneos no final do primeiro século, fizeram alusões ao texto de Hebreus e o citaram em suas obras. Isso mostra que embora houvesse uma resistência à homilia, ela era conhecida pela igreja do ocidente.

Diversos autores rejeitaram a autoria paulina na Igreja do Ocidente. Jones (2004) informa que Hipólito (200 d. C) negava a autoria de Paulo. Eusébio de Cesaréia (2002) menciona que o presbítero Gaio (séc. III), por sua vez, ao debater-se com os montanistas, rejeitou a ideia de que a homilia aos Hebreus pudesse ter sido escrita pelo apóstolo dos gentios. De Eusébio também chega-nos a informação de que Caius, um “homem muito eloquente”, menciona somente treze epístolas do Santo apóstolo, não incluindo Hebreus. Westcott (1920, p. 64) informa que “uma tradução em latim foi encontrada no Norte da África, mas não como sendo de Paulo”.

Tertuliano<sup>8</sup>, o primeiro dos pais latinos, por volta de 225 d. C, foi o primeiro a atribuir Hebreus a Barnabé. Acredita-se que Tertuliano tenha chegado a essa conclusão a partir do relato de Atos 4: 36 e 37: “José, a quem os apóstolos deram o sobrenome de Barnabé, que quer dizer filho de exortação, levita, natural de Chipre, como tivesse um campo, vendendo-o, trouxe o preço e o depositou aos pés dos apóstolos.” Como levita, “Barnabé conhecia bem o sacerdócio. Ele era natural de Chipre e estava bem familiarizado com o grego e, possivelmente, com a filosofia alexandrina” (KISTEMAKER, 2001, p. 6 e 7).

De fato, Barnabé ocupava um lugar de destaque na igreja. Foi mediador entre Paulo e os Judeus Cristãos (At 9: 26,27). Hale (2001, p. 345) comenta que “ele era um amigo íntimo de Paulo, e seu companheiro de viagem (At 11-15), e poderia ser responsável por parte do tempero paulino de Hebreus”.

<sup>6</sup> I Clemente 36: 1-5

<sup>7</sup> O Pastor de Hermas, Visão II. 3: 2

<sup>8</sup> Sobre a Modéstia, p. 20

Todavia, a teoria de Tertuliano, segundo a qual Barnabé seria o autor da homilia, precisou enfrentar algumas objeções: 1) somente Tertuliano cita Barnabé como o autor da homilia; 2) a teoria jamais foi aceita por qualquer escritor patristico ou em Chipre, pátria de Barnabé.

Ao que parece, a Igreja Ocidental não estava em condições de discutir a autoria de Hebreus, visto que ela não estava certa nem mesmo de sua canonicidade. Somente no quarto século, a homilia seria atribuída a Paulo e tida como canônica em toda a Igreja ocidental.

## O TESTEMUNHO DA IGREJA ORIENTAL

Desde muito cedo na Igreja Oriental, a homilia foi atribuída a Paulo, ou, na pior das hipóteses, acreditava-se que ele teve alguma parcela de contribuição para a sua composição.

Pantaeno (c.190 d.C) argumenta que o apóstolo não se identificou por modéstia. Segundo ele, o termo “apóstolo” seria algo presunçoso, uma vez que em Hebreus 3:1, ele usa o termo “apóstolo” em referência a Cristo (KOESTER, 2008).

Clemente de Alexandria (150-215 d.C) admitiu a hipótese de Pantaeno, porém acrescentou que Paulo tinha um propósito ao omitir seu nome; segundo ele, Paulo agiu prudentemente quando se omitiu, visto que os judeus suspeitavam dele.

Eusébio de Cesareia (2002) acreditava na ideia de uma autoria paulina; no entanto, defendia que Paulo teria escrito a homilia em hebraico e Lucas a teria traduzido ao grego.

Orígenes, por sua vez, não concorda com a visão segundo a qual Paulo seria o autor de Hebreus. Para ele, há uma grande distância entre Paulo e o livro de Hebreus, dadas as diferenças de estilo e discurso (ATTRIDGE E KOESTER, 1989). Orígenes (apud EUSÉBIO, 2002, p. 124) acrescenta que

todo aquele que entende como julgar a linguagem reconhece que o caráter da Epístola aos Hebreus não tem a rudeza do idioma do apóstolo, que reconhecia que era inculto no discurso. Mas, por outro lado, qualquer que atenta para a leitura apostólica concorda que os pensamentos da epístola são maravilhosos e de maneira nenhuma inferiores aos escritos do apóstolo. Se eu fosse expressar a minha opinião, deveria dizer que os pensamentos são os pensamentos de um apóstolo, mas a linguagem e a composição são de alguém que se lembrou de memória, e, como o foi, fez anotações do que foi dito por seu senhor. Se, portanto, qualquer igreja sustenta que esta carta é de Paulo, que ela seja aprovada por isso também, pois não foi sem razão que homens dos tempos idos a passaram como se fosse de Paulo, mas quem escreveu a epístola só Deus sabe certamente.

Clemente de Roma é um dos nomes que aparecem para ocupar o lugar de Paulo como o autor de Hebreus. Orígenes foi o primeiro a propor tal mudança. Não há dúvida de que Clemente de Roma conhecesse bem a homilia, mas a ideia de que

ele seja o autor tem sido bastante rejeitada. Hale (2001, p. 344-5) afirma que o que mais depõe contra a autoria de Clemente é “sua falta de criatividade teológica”. Este autor acredita que uma análise do texto de Clemente demonstrará apenas que ele é imitativo e assegura que as semelhanças entre Clemente e Hebreus não vão além das semelhanças entre Clemente e as cartas de Paulo.

Na Igreja Alexandrina, as referências a Paulo como o escritor da homilia aparecem apenas através de breves citações: por Dionísio, o bispo que sucedeu Orígenes; por Teognosto, “Cabeça” da Escola Catequética e provavelmente discípulo de Orígenes; por Pedro de Alexandria e pelo Sínodo de Antioquia (264 d. C.). Além disso, alusões à autoria paulina podem ser encontradas em São Pínto, bispo de Cnossos em Creta (EUSÉBIO, 2002, p. 88) e Teófilo de Antioquia. Não obstante, para Westcott (1920), a compreensão de uma autoria paulina a partir de tais alusões é alcançada não mais do que por inferências.

Por sua vez, Epifânio (315-403 d.C) afirma que só Marcião de Sínope (85-160 d.C) e os arianos não aceitavam a autoria paulina do livro de Hebreus. Ele reafirma constantemente o cânon paulino com 14 epístolas. Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d.C) segue a mesma linha de raciocínio de Epifânio. Ele chega a afirmar que se a epístola não fosse de Paulo como as outras, ela não seria proveitosa para os irmãos.

Assim, observa-se que se por um lado a autoria paulina de Hebreus foi questionada pela igreja do ocidente, a igreja do oriente permaneceu firme quanto à autenticidade da mesma. Tal convicção também se acha expressa em uma afirmação feita pelo bispo Apolinário de Laodiceia (cf. MOFAT, 1924, p. xix).

A autenticidade de Hebreus foi aceita também pelas igrejas siríaca, asiática e egípcia. O livro aparece ao lado de Romanos como parte das epístolas paulinas no cânon siríaco de 400 d.C. Ambrósio não somente diz que Paulo escreveu Hebreus, como fez citações a este livro, introduzindo-as com a fórmula “está escrito” (KOESTER, p.23, 2008), o que demonstra que ele reconhecia a sua canonicidade.

A seguinte afirmação de Jerônimo (c.340-420 d.C) está de acordo com o pensamento de Ambrósio: “Devemos admitir que a epístola escrita aos Hebreus é considerada como sendo de Paulo, não apenas pelas igrejas do Oriente, mas por todos os escritores da igreja que escreveram desde o princípio, em grego”<sup>9</sup> (KOESTER, p.26, 2008). Schaff (1997) acrescenta que Jerônimo, em seu tratado contra Joviniano, escrito em 393 d.C, cita Hebreus 6:4-6 e utiliza a expressão: “Paulo diz em Hebreus”. Além de Jerônimo, podem ser mencionados ainda Alexandre de Alexandria, Dídimos, Isidoro de Pelusium, Ciro de Alexandria, Ciro de Jerusalém<sup>10</sup>, Jacó de Nisibis, Efreim Siro, Gregório de Nissa, Gregório de Naziânzio, Epifânio e Crisóstomo, como autores que aceitavam a autoria paulina.

<sup>9</sup> Tradução Nossa

<sup>10</sup> Em Cat. 4:36 τὸς Παύλου δεκατέσσαράς Ἐπιστολάς (as catorze cartas de Paulo).

No terceiro Concílio de Cartago (397 d.C), foi divulgada uma lista canônica contendo treze cartas de Paulo. O mesmo texto dizia que do “mesmo autor” uma epístola se destinava aos Hebreus (KOESTER, p.26, 2008).

Percebe-se, portanto, que embora um autor ou outro, à semelhança de Cipriano (c. 258 d.C), o qual não faz menção a Hebreus nos seus principais manuscritos, demonstrem não aceitar a autenticidade e/ou a canonicidade da homilia aos hebreus, em geral, tanto a autenticidade quanto a canonicidade são atestadas pela igreja do oriente.

## TESTEMUNHO DOS MANUSCRITOS

Desde muito cedo, a homilia aos Hebreus foi posicionada entre as epístolas paulinas, em manuscritos importantes. Ela é colocada depois da carta aos Romanos no Papiro Chester Beatty II, conhecido como o P<sup>46</sup>, e também no Cânon Siríaco (400 d.C). Aparece depois de 2 Coríntios nos minúsculos 1930 e 1978 e no Códice 2248. Teofilasto, em seu comentário sobre a autoria paulina, posiciona a homilia também depois de 2 Coríntios. Ela aparece depois de Gálatas em B, e depois das cartas de Paulo às igrejas em  $\aleph$ , A, B, C, H, I, P, 0150 e 0151 e em 60 minúsculos. Ademais, é colocada depois de Filemom em D, E, K e L e em muitos outros minúsculos (ELLINGWORTH, 1993).

## OS SÉCULOS V-XV: PERÍODO DE SILÊNCIO

Durante os séculos V-XV, as questões acerca da identidade do autor de Hebreus permaneceram em silêncio. Ao que parece, não há registro de nenhum teólogo que tenha levantado novamente essa problemática. Tanto assim, que os teólogos modernos e contemporâneos, em geral, ao analisar a questão da autoria do livro, apresentam prováveis autores dos quatro primeiros séculos para, logo em seguida, apresentar a hipótese de Lutero, segundo a qual Apolo seria o autor (BROWN, 1862; BRUCE, 1991; ELLINGWORTH, 1993). Percebe-se, portanto, que existe um espaço de cerca de mil anos de silêncio. Pergunta-se, então, o que teria acontecido no quinto século que faria a controvérsia sobre a autoria de Hebreus silenciar? E por que ela ressurgiria novamente dez séculos depois?

Girdwood e Verkruyse (1997) explicam que o sexto sínodo de Cartago em 419 d.C. “estabeleceu uma tradição de apoio à autoria paulina que durou até a Reforma”. Embora destoem quanto ao número do Concílio, Jamieson, Fausset e Brown (2002, p. 607) apoiam a informação acima, declarando que “o quinto Concílio de Cartago (ano 419 d.C.) formalmente a reconhece [isto é, a epístola aos Hebreus] entre as catorze Epístolas de Paulo.” Percebe-se, então, que, com a força do Concílio de Cartago, a posição de Paulo como autor da homilia veio a predominar, embora houvesse muita dúvida no início. Conforme afirmam MacDonald e Farstad (1997), esta visão prevaleceu de Atanásio em diante, até que o Ocidente finalmente aderiu

a ela.

Tem-se, deste modo, o que virtualmente causou o silêncio quanto à autoria de Hebreus: o sínodo de Cartago, no ano 419 d. C., que declarou Paulo como o autor da homilia, conteve o debate por séculos. Attridge e Koester (1989, p. 2) acrescentam que “a suposição da autoria paulina permaneceu intacta até o período da Renascença e Reforma, quando ela se tornou amplamente questionada”.

Creemos que seja possível alcançar uma resposta à pergunta “por que a questão da autoria de Hebreus ressurgiria novamente dez séculos depois do Concílio de Cartago?”, fazendo inferências a partir das proposições da própria Reforma e de seu contexto teológico. Sabendo-se que (1) a Reforma Protestante foi um movimento que, entre outras coisas, apelava à autoridade das Escrituras em detrimento das tradições católicas romanas, (2) conseqüentemente, a Reforma buscou resgatar tal autoridade para colocá-la acima da autoridade dos concílios e decretos papais, (3) um ponto conflitante para a Reforma diz respeito à dicotomia entre livros canônicos e livros apócrifos. Assim, a questão da autoria de Hebreus surgiria novamente para ser analisada (CAIRNS, 2008; DANIEL-ROPS & GAMA, 1996). No entanto, a autoria de Hebreus durante o período da Reforma será tratada mais detidamente no tópico a seguir.

## A REFORMA

Conforme foi visto até o momento, embora a aceitação de Paulo como o autor de Hebreus não fosse muito difundida na Igreja Ocidental até o século V, a autenticidade da homilia era amplamente reconhecida na parte oriental do império romano, de modo que a tradição de que Paulo escreveu Hebreus, sobretudo após o sínodo de Cartago (419 d.C), permaneceu praticamente incontestada até a Reforma do século XVI.

Com a Reforma, vários questionamentos se levantaram em relação à autenticidade da homilia. Erasmo de Roterdã expressou as suas dúvidas a respeito de sua autoria e canonicidade. Lutero a distingue dos livros cuja autoria, a seu ver, seguramente pertencia a um apóstolo. Para Lutero, Hebreus também destoava das principais obras do Novo Testamento. Calvino, por sua vez, embora não aceitasse a autoria paulina, não questionava a canonicidade do livro (CHAMPLIN, 2002).

Uma vez questionada a autoria paulina, a pergunta inevitável é: “Se Paulo não escreveu o livro de Hebreus, quem então o escreveu?”. Alguns nomes têm sido propostos ao longo dos anos, mas durante esse período um nome em especial que ganhou força foi o de Apolo.

Martinho Lutero foi o primeiro a propor Apolo como o autor de Hebreus, teoria essa que atraiu alguns apoiadores, conforme se pode apreender na fala de Peterson (2009, p. 1983): “Como judeu alexandrino de ótima formação acadêmica, Apolo era eloquente e poderoso nas Escrituras e atuava na mesma esfera missionária de Paulo

(At 18. 24-28). Ele Poderia muito bem ter escrito uma obra como Hebreus.”

As objeções mais comuns à autoria de Apolo podem ser resumidas da seguinte forma: o fato de ele ter sido judeu alexandrino, eloquente e poderoso nas palavras não configura um argumento suficiente para lhe conferir a autoria:

o nome de Apolo está visivelmente ausente no passado, ou seja, nenhum pai da igreja em algum momento citou Apolo como possível escritor de Hebreus; [...] não há nenhuma evidência de que Apolo fosse escritor; não há nenhum registro de que Apolo tivesse qualquer conexão com Roma, o provável destino de Hebreus (ADAMS, 2009, p. 732).

Os que acreditam na autoria de Apolo defendem-se das objeções acima dizendo que as mesmas se baseiam no argumento do silêncio: 1) o fato de o nome de Apolo não ter sido citado por algum pai da igreja não impede que ele seja o autor; 2) o fato de não haver evidência de que ele fosse escritor, não significa que ele não seja o escritor de Hebreus – outros apóstolos não eram reconhecidos como escritores, mas escreveram obras canônicas (e.g., Marcos e Judas); 3) o fato de não haver registro de que ele tivesse conexão com Roma, não impede que ele não tivesse passado por lá em algum momento e fizesse amigos.

Em síntese, aqueles que acreditavam ser Apolo o autor de Hebreus, apoiavam sua crença na compreensão de que ele era o mais qualificado em termos de educação e de que seus dons, seus antecedentes e experiência requerida justificavam sua autoria. Este, provavelmente, era o pensamento de Lutero. Tanto assim, que teólogos pós-reforma, ao defenderem a autoria de Apolo, estribaram-se no pensamento do grande reformador, como se pode perceber nas citações abaixo:

Lutero estava seguro de que Apolo a tinha escrito. Apolo, de acordo com a menção do Novo Testamento, era um judeu nascido em Alexandria; homem eloquente e muito versado nas Escrituras (Atos 18:24 ss.; 1 Coríntios 1:12; 3:4). Aquele que escreveu a carta conhecia certamente as Escrituras, era muito eloquente, e pensava e argumentava da maneira que o faria um alexandrino culto. É seguro que aquele que escreveu Hebreus era no fundo e por seu pensamento da talha de Apolo (BARCLAY, 2011).

Entretanto, não foi senão no tempo de Jerônimo e de Agostinho que a canonicidade ficou resolvida no ocidente. A tradição da autoria paulina não foi novamente posta seriamente em dúvida senão já no tempo da Reforma, quando Erasmo, Lutero e Calvino disputaram tal autoria. A ideia de Lutero, de que Apolo foi realmente o seu autor tem sido recomendada por muitos eruditos modernos, embora nenhum deles a considere mais que uma especulação (HALLEY, 1978, p. 578).

Lutero conjecturou que o autor seria Apolo, sem haver evidências de antiguidade, mas algum apoio indireto (cf. At 18:24; 1 Co 1:12; 3:4-6.22). Outros autores possíveis seriam Priscila e Áquila e Clemente de Roma, um dos pais da igreja primitiva (HALLEY, 1978, p. 679).

As diferentes opiniões dos teólogos da Reforma sobre a autoria da homilia, e.g., Lutero, Calvino, Erasmo de Roterdã, entre outros, demonstram que o assunto estava longe de ser resolvido nesse período, e que a disputa permaneceria na era

seguinte.

### AUTORES DO PÓS-REFORMA

A fala de alguns teólogos contemporâneos deixa claro que o dilema relacionado à autoria de Hebreus é um problema que nos alcança. Desde os pais da igreja até os nossos dias, parece que o esforço para identificar o autor da homilia não consegue transcender o limite das inferências, conforme se pode apreender a partir do comentário de Dattler:

Apesar de se manter estritamente anônimo, o autor está presente em cada página de sua missiva. Logo no primeiro versículo ele se revela como judeu ao se identificar como descendente dos “nossos pais”. A maneira de falar é tipicamente judaica e semítica. Igualmente, a menção respeitosa dos profetas faz sentido somente para um judeu. (DATTLER, 1980, p. 58-59)

Ao que parece, a única certeza que se tem em relação à autoria de Hebreus é que, uma vez que o texto não apresenta o nome do autor, todos os nomes sugeridos não passam de um mero produto da especulação e subjetividade. Grangeão confirma esta ideia, ao dizer que “a autoria de hebreus tem sido dúvida desde sua publicação. [...] ninguém, desde os tempos antigos, foi capaz de identificar o autor.” (GRANGEÃO, 2009, p. 578). Daí, as longas listas de nomes propostos. À guisa de exemplo, mencione-se a lista de Matthew Henry:

Quanto ao escriba divino ou o autor desta epístola, não estamos tão certos; ela não traz o nome de ninguém no seu início, como fazem as outras epístolas, e tem havido discordâncias entre os estudiosos com respeito ao autor a quem ela deve ser atribuída. Alguns a atribuíram a Clemente de Roma; outros, a Lucas; e muitos, a Barnabé, achando que o estilo e a forma de expressão estão de acordo com o temperamento zeloso, afetuoso e marcado pela autoridade que Barnabé parece possuir no relato que temos dele nos Atos dos Apóstolos; e um dos antigos pais da igreja cita uma expressão dessa epístola como palavras de Barnabé. Mas em geral ela é atribuída ao apóstolo Paulo (HENRY, 2008, p. 757).

Tendo em vista que as opiniões dos teólogos pós-reforma continuam divergentes e que vários nomes são sugeridos para preencher o lugar do autor da homilia, pretende-se, nesta parte do trabalho, apontar os nomes que mais se repetem, juntamente com os argumentos utilizados para defender ou rejeitar determinado autor.

### ARGUMENTOS A FAVOR DE UMA AUTORIA PAULINA

Percebe-se que a autoria paulina não é mais admitida hoje, conforme afirmam Attridge e Koester (1989, p. 2): “como é geralmente reconhecido hoje, quem quer que escreveu Hebreus, certamente não foi Paulo”. Embora essa ideia seja apoiada por diversos outros autores (ELINGWORTH, 1993), alguns se esforçam por conservar

o pensamento de que Paulo tenha sido o escritor da homilia.

Para Grangeão e Libório (2009, v. 02, p. 578), a mensagem de Hebreus não diverge dos escritos de Paulo. Nichol, por sua vez, reconhece a autenticidade da homilia com bastante veemência:

Concorda-se de maneira geral, que Hebreus foi escrita antes da queda de Jerusalém. Ora, o número de líderes na igreja era muito pequeno nos anos anteriores a 70 AD. Qual desses líderes poderia ter expressado um argumento tão profundo como o apresentado pelo livro de Hebreus? Sem termos de comparação, a pessoa mais provável é Paulo. Dizer que o autor foi um cristão desconhecido daquele período primitivo simplesmente propõe um novo problema. Como foi que um cristão que possuía a compreensão teológica e as faculdades lógicas necessárias para produzir uma obra como hebreus seria anônimo num tempo quando os líderes cristãos eram tão poucos e o registro dos militantes cristãos tão amplo? (NICHOL, 2002, p. 378)

Henry (2008, p. 757) é outro teólogo que defende a autoria paulina. Ele tenta justificar por que Paulo teria omitido seu nome na homilia ao dizer que “sendo o apóstolo aos gentios, que eram odiosos aos judeus, [Paulo] poderia ter imaginado adequado omitir o seu nome, para que o preconceito deles contra ele não os impedisse de ler e avaliar a epístola como o deveriam fazer”.

Wiersbe (1997, p. 674) estabelece uma relação entre algumas passagens bíblicas a fim de argumentar a favor de uma autoria paulina. Para ele, a amizade entre Timóteo e o apóstolo Paulo é uma evidência que confirma a autenticidade da homilia. Em Hebreus 13:23, percebe-se a afinidade entre o autor e Timóteo: “Notifico-vos que o irmão Timóteo foi posto em liberdade; com ele, caso venha logo, vos verei.” Em Coríntios 4:17, Paulo declara abertamente que Timóteo é seu filho amado: “Por esta causa, vos mandei Timóteo, que é meu filho amado e fiel no Senhor, o qual vos lembrará os meus caminhos em Cristo Jesus, como, por toda parte, ensino em cada igreja.” Outro exemplo utilizado por Wiersbe diz respeito a uma possível correspondência entre Gl 3:11: “E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé” e Hb 10:38: “todavia, o meu justo viverá pela fé; e se retroceder, nele não se compraz a minha alma.” (TENNEY & WHITE, p. 368).

Outro argumento foi utilizado por Walvoord e Zuck (1985), ao afirmarem que Paulo teria escrito aos Hebreus em hebraico, mas Lucas teria feito a tradução do hebraico para o grego. Pfeiffer e Harrison (1962), por sua vez, utilizam a informação encontrada em Hb 13:24: “Saudai todos os vossos guias, bem como todos os santos. *Os da Itália vos saúdam*” em conexão com At 28:16: “Uma vez em Roma, foi permitido a Paulo morar por sua conta, tendo em sua companhia o soldado que o guardava”, a fim de associar Paulo a Hebreus. Estes autores então argumentam que o escritor de Hebreus estava em Roma quando escreveu a homilia. Eles acrescentam que, sendo esse o lugar onde Paulo estava no final de sua vida, as passagens bíblicas acima mencionadas, portanto, ligam o autor de Hebreus a Paulo.

No entanto, a maioria dos teólogos contemporâneos busca refutar todos os argumentos acima apresentados, rejeitando a autoria de Paulo, conforme se verá a seguir.

#### ARGUMENTOS CONTRA UMA AUTORIA PAULINA

A indagação encontrada em Hb 2:3: “como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação?” é, para Hale (1989), uma indicação de que o autor de Hebreus recebeu a confirmação do evangelho por meio daqueles que ouviram as palavras da salvação diretamente da boca de Jesus. Ou seja, o autor teria recebido o evangelho de maneira indireta, não pelo próprio Cristo. Hale (1989, p. 340) acrescenta que

esta ligeira evidência interna apoia a relutância da igreja ocidental primitiva em aceitar a carta como paulina. É extremamente duvidoso que Paulo pudesse ter falado de si mesmo como tendo sido firmado no evangelho por aqueles que haviam ouvido o senhor (2:3). Os fatos da vida terrena de Jesus realmente chegaram a Paulo provenientes daqueles que foram testemunhas oculares; mas ele insistiu que seu próprio evangelho veio diretamente de Cristo (Gl 1:12).

Em Gl 1:12, Paulo declara abertamente que o evangelho lhe foi dado diretamente do Senhor: “porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo”. Portanto, conclui Hale (op. cit.), o autor de Hebreus e o apóstolo Paulo não podem preencher o mesmo espaço, se a questão “de quem o autor recebeu o evangelho” for um parâmetro aceitável. Para Hale (op. cit.), há outros pontos dissonantes que merecem destaque: 1) o anonimato não coaduna com o estilo paulino, uma vez que ele sempre se identificou pelo nome; 2) teologicamente, o assunto de Hebreus sobre o sumo sacerdócio de Jesus é sem precedentes na literatura paulina. Este pensamento pode ser mais bem vislumbrado na citação abaixo:

Teologicamente, há diferenças a serem encontradas entre esta epístola e as cartas reconhecidas de Paulo. Nada há em Paulo acerca do sumo sacerdócio de Jesus, e este é o tema central de hebreus. Os diferentes pontos de vista da lei também devem ser observados: este escritor olha para a lei em seus aspectos rituais, ao passo que Paulo a vê em seu uso ético, por mostrar o que o pecado é. [...] Paulo fala da obra redentora da morte de Cristo, ao passo que a ênfase em Hebreus é sobre a obra de santificação (purificação e aperfeiçoamento) no crente. (HALE, 1989, p. 342)

Para terminar esse tópico, considere-se ainda a declaração de Adams (2009, p. 730), segundo a qual

muitos estudiosos conservadores da bíblia, em nossos dias, acreditam que a autoria de Paulo é improvável, uma vez que o estilo polido da escrita do autor, sua oratória de origem alexandrina, o uso exclusivo da septuaginta, a maneira de apresentar as citações do Antigo Testamento, o método de argumentação e ensino, e a relutância em identificar-se na carta são características distintamente não paulinas.

Carson (1994) sintetiza as ideias acima, comentando que a falta de referências ao sacerdócio de Jesus nas cartas paulinas e a forma literária de Hebreus são objeções à autoria de Paulo.

Percebe-se que, portanto, à semelhança do que aconteceu na Reforma, quando a autoria paulina foi amplamente questionada, a questão sobre quem teria escrito o livro de Hebreus, uma vez descartada a hipótese paulina, insiste tenazmente na contemporaneidade.

## OUTROS AUTORES

Nesta parte do artigo, pretende-se fazer uma breve exposição dos principais nomes apontados para preencher o lugar do autor de Hebreus.

### **APOLO**

Após a Reforma, sobretudo a partir das deduções de Lutero, o nome de Apolo ganhou força na opinião de diversos eruditos, os quais o reconheceram como alguém que muito bem atende as condições para ser o autor da homilia. A eloquência de Apolo, conforme se pode apreender de Atos 18:24: “Nesse meio tempo, chegou a Éfeso um judeu, natural de Alexandria, chamado Apolo, homem eloquente e poderoso nas Escrituras”, geralmente é mencionada como argumento. Keener (1993) ressalta sua escolaridade e formação filosófica, e Robertson (1997) simplesmente se posiciona em favor da autoria de Apolo sem se preocupar em detalhar as razões por que segue tal pensamento. A única fundamentação apresentada é a suposição de Lutero: “para mim, eu devo, como Lutero, propor Apolo como o mais provável autor deste livro” (1997, disponível em Logos Bible Software). A esta altura, é pertinente o comentário de Girdwood e Verkruyse (1997, disponível em Logos Bible Software), quando afirmam que “concluir que ele [Apolo] foi [...] o autor de Hebreus é, na melhor das hipóteses, conjectura”.

### **BARNABÉ**

O primeiro a propor a ideia de que Barnabé é o autor de Hebreus foi Tertuliano. Alguns teólogos contemporâneos simpatizam com esta suposição. Grangeão e Libório (2009) sustentam que como Barnabé era levita e, conseqüentemente, conhecia bem o sistema dos rituais do santuário do Antigo Testamento, ele pode ser identificado como o autor da homilia. Adams (2009, p. 730), por sua vez, apresenta três argumentos. Ele diz que Barnabé

(1) foi nomeado muito cedo na história da igreja como o provável autor; (2) era nativo de Chipre, e os cipriotas eram conhecidos por sua excelência no grego; (3) é chamado em Atos 4:36 de “filho da consolação” ou “filho da exortação”(Hb 13:22).

Adams acrescenta que alguns veem a expressão atribuída a Barnabé: “filho da consolação” ou “filho da exortação” como um indício de que ele seja o autor de Hebreus, uma vez que o livro se autodenomina uma “palavra de exortação” (Hb 13:22). Entretanto, Stedman (1992, disponível em Logos Bible Software) rejeita a autoria de Barnabé, e defende sua posição afirmando que

nem Barnabé nem Silas aparecem no Novo Testamento como capazes de escrever um tratado como Hebreus. Barnabé vacilou teologicamente em Antioquia sob a pressão dos judaizantes (Gl 2:13) e é visto em Atos como um incentivador caloroso e amável, mas não como um orador ou mestre (At 14:12).

Destarte, parece razoável a proposta de Attridge e Koester (1989, p. 3), segundo a qual a improbabilidade de que Paulo seja o autor de Hebreus também se aplica a Barnabé: se é verdade que o primeiro não pode ser o autor, é igualmente verdadeiro o fato de que o segundo também não.

## PRISCILA

Outro nome que tem sido relacionado como um dos supostos autores da homilia em estudo é o de Priscila, que, juntamente com seu marido, Áquila, eram ligados a Paulo como seus cooperadores (Rm 16:3). Adams (2009, v. 02, p. 731) resume os argumentos em favor de uma coautoria entre Priscila e Áquila da seguinte forma:

1. Estavam qualificados como professores cultos;
2. Pertenciam ao círculo paulino;
3. Pertenciam a uma das igrejas que se reuniam nas casas, em Roma (provável destinatário da homilia);
4. “O enigma do anonimato”. O fato de não aparecer o nome do autor pode ser explicado pelo fato de que em um mundo dominado pelos homes, era salutar manter a autoria da homilia em anonimato, sobretudo se ela pertencesse a uma mulher.

Adams acrescenta que

Priscila e seu marido eram judeus helenísticos cultos. Uma mulher que foi capaz de instruir Apolo na fé (Atos 18:26) pode ser, sem dúvida, considerada uma ensinadora talentosa.

Attridge e Koester (1989) rejeitam esta ideia afirmando que o uso de um participio masculino singular, na autorreferência do autor em Hb 11:32, impede que Priscila seja vista como a escritora da homilia. Para Dods (apud ADAMS, 2009), algumas expressões da homilia apontam para uma autoria única indiscutível (Hb 11:32; 13:19,22,23, etc.). Assim, Dods descarta a ideia de que Priscila e Áquila pudessem ter escrito o livro em parceria. Ele acrescenta que

não é possível interpretar essas frases que estão no singular como referindo-se a mais um escritor; mas é possível interpretar os plurais da epístola como referindo-se a um escritor único ou ao escritor unindo-se aos seus leitores (apud ADAMS, 2009, p. 731).

Como se vê, a disputa pela autoria de Hebreus parece ser uma constante em relação a todos os nomes propostos. Não seria diferente em relação a Lucas, cujo nome foi sugerido como autor da homilia, inicialmente, por Clemente de Alexandria.

## LUCAS

Ellingworth (1993) comenta que a sugestão de que Lucas teria escrito a homilia tem sido vista por alguns como uma maneira de explicar o excelente estilo grego que se pode perceber no texto de Hebreus.

Adams (2009) lista alguns argumentos em favor da autoria de Lucas:

1. Ele recebeu o evangelho de testemunhas oculares, o que parece corresponder com a declaração encontrada em Hb 2:3;
2. O grego de seu evangelho demonstra que ele era capaz de escrever uma obra com a qualidade literária de Hebreus;
3. Apesar de gentio, tinha afinidades com o estilo hebraico;

Este mesmo autor indica algumas razões por que Lucas não poderia ser o autor de Hebreus:

1. Ele era gentio;
2. O estilo de Lucas de escrever, conforme se pode perceber no Evangelho e nos Atos, não é oratório, mas narrativo. A semelhança que existe entre o vocabulário de Lucas e Hebreus não é maior, por exemplo, que as similaridades que há entre 1 Pedro e as cartas de Paulo;
3. Parece não haver indícios de que Lucas tenha sido influenciado pela retórica alexandrina.

Enfim, conforme observou Ellingworth (1993, p. 14), embora haja uma correspondência lexical entre Lucas e a homilia, “a ausência em Lucas-Atos de temas como o descanso sabático e o sumo sacerdócio de Cristo, que são centrais em Hebreus, não podem ser explicados em razão da diferença de propósito ou de gênero apenas”, de modo que, mais uma vez, a proposta de um novo nome, não resolve o dilema da autoria de Hebreus.

## CONCLUSÃO

Ao longo dos séculos a disputa pela autoria de Hebreus tem oferecido um dilema que intriga a mente de eruditos do Novo Testamento. Uma lista, em alguns

momentos exaustiva, de nomes que poderiam ocupar o espaço do escritor desta homilia tem sido proposta por dezenas de teólogos desde os primeiros séculos da igreja cristã até os autores contemporâneos. A multiplicidade de ideias e de interpretações é uma demonstração de que se está pisando em um terreno cujos enigmas transcendem ainda à possibilidade de decifrá-los, e de que, portanto, uma conclusão definitiva não pode ser vista mais do que por vislumbre.

Apesar do mar tempestuoso de incertezas, este estudo aponta para algumas ideias as quais parecem ser arvoradas pela maioria dos estudiosos. Esses pensamentos podem ser resumidos da seguinte forma:

1. Embora a autenticidade da homilia tenha sido disputada por séculos, isto não se aplica à sua canonicidade e autoridade (GIRDWOOD & VERKRUYSE, 1997);
2. Quanto a quem é o escritor, “de Orígenes a eruditos contemporâneos, os estudiosos ainda estão desesperados por identificá-lo” (EVANS & OGILVIE, 1985);
3. A única questão quase universalmente livre de controvérsia diz respeito ao fato de que a homilia não veio da pena do apóstolo Paulo. Isto tem sido reconhecido pela grande maioria dos teólogos do Novo Testamento (LANGE et. Al, 2008);
4. O parecer de Orígenes, pronunciado há quase vinte séculos, resume bem a confusão de opiniões que marcou o debate por todo esse tempo e que caracteriza, ainda, a perturbação entre os teólogos contemporâneos: “Mas quem escreveu a epístola, na verdade só Deus sabe.”

À guisa de conclusão, apresente-se o pensamento de Lane (2002, disponível em Logos Bible Software), ao declarar que “tudo o que se pode dizer com certeza é que Hebreus foi composta por um teólogo criativo, que estava bem treinado na exposição das Escrituras Gregas.”

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, J. W. Hebreus. In: ARRINGTON, F. L. & STRONSTAD, R. **Comentário Bíblico Petencostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009, V. 02.
- ATTRIDGE, H. W; KOESTER, H. (1989). **The epistle to the Hebrews: A commentary on the Epistle to the Hebrews**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BARCLAY, William. **Hebreus**. Disponível em: <http://dc402.4shared.com/doc/hhZpN0me/preview.html>. Acesso em 10/05/2011.
- BROWN, John. **Hebrews**. Bath, Avon: The Bath Press Ltd, 1862.
- BRUCE, F. F. **The epistle to the Hebrews**. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1991.

CAIRNS, Earl E. **História do cristianismo**: uma história da igreja cristã. Trad. Israel Belo de Azevedo. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CARSON, D. A.: **New Bible Commentary** : 21st century Edition. 4th ed. Leicester, England; Downers Grove, Ill., USA : Inter-Varsity Press, 1994.

CESAREIA, Eusébio de. **História eclesiástica**. São Paulo: Novo Século, 2002.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado**: versículo por versículo. São Paulo: Hagnos, 2002, V. 05.

COMENTÁRIO bíblico Beacon: Hebreus a Apocalipse. R. E. Howard et al; Tradução de Valdemar Kroker e Haroldo Janzen, Rio de Janeiro: CPAD, 2006. Pag. 22 (transformar em autor/data e jogar para as referências)

DANIEL-ROPS; GAMA, Emerico da. **A Igreja da renascença e da reforma**: I. a reforma protestante. São Paulo: Quadrante, 1996.

DATTLER, Frederico. **A carta aos hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1980. Pag. 58-59

ELLINGWORTH, P. (1993). **The epistle to the Hebrews**: A commentary on the Greek text. Grand Rapids, Mich.; Carlisle [England: W.B. Eerdmans; Paternoster Press], 1993.

GIRDWOOD, James; VERKRUYSE, Peter: **Hebrews**. Joplin, Mo.: College Press, 1997.

GRANGEÃO, Anderson; LIBORIO, Miriam (Org). **Comentário do Novo Testamento**: aplicação pessoal. Tradução de Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2009. 2 v.

HALE, Broadus David. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**. São Paulo, SP: Hagnos, 1989.

HALLEY, H. H. **Manual bíblico**: um comentário abreviado da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 1978.

HENRY, Matthew. **Comentário bíblico**: Novo Testamento : Atos a Apocalipse. Tradução de Luis Aron, Valdemar Kroker, Haroldo Janzen. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

JOHNSON, William. Hebrews: an overview. In: HOLBROOK, Frank. **Issues in the book of Hebrews**. Maryland, USA: Review and Herald Publishing Association, 1989.

JAMIESON, Roberto; FAUSSET, A. R.; BROWN, David: **Comentario Exegético Y Explicativo De La Biblia** - Tomo 2: El Nuevo Testamento. El Paso, TX : Casa

Bautista de Publicaciones, 2002.

JONES, Spence (Ed.). **The pulpit commentary: Hebrews**. Vol. 5. Bellingham, WA: Logos Research Systems Inc, 2004.

KEENER, Craig S. **The IVP Bible Background Commentary : New Testament**. Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1993, S. Fm 25

KISTEMAKER, S. J.; HENDRIKSEN, W. **New Testament commentary: Exposition of Hebrews**. Vol. 15. Grand Rapids: Baker Book House, 2001.

KOESTER, C. R. **Hebrews: A new translation with introduction and commentary**. New Haven, London: Yale University Press, 2008.

LANE, William L.: **Word Biblical Commentary: Hebrews 1-8**. Dallas : Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 47A), xlix

MACDONALD, William; FARSTAD, Arthur: **Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments**. Nashville: Thomas Nelson, 1997.

MOFFAT, James. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews**. T & T Clark limited, 59 George Street Edinburgh.

NICHOL, Francis D. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Hagerstown: Review and Herald, 2002, v. 07.

PETERSON, David. Hebrews. In: CARSON, D. A. et al. **Comentário Bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PFEIFFER, Charles F. ; Harrison, Everett Falconer. **The Wycliffe Bible Commentary: New Testament**. Chicago : Moody Press, 1962.

ROBERTSON, A.T. **Word pictures in the New Testament**. Oak Harbor : Logos Research Systems, 1997, S. Jo 21:25

SACKS, S. (1995). **Hebrews through a Hebrew's eyes: hope in the midst of a hopeless world (1)**. Baltimore, Md.: Lederer Messianic Publishers.

SCHAFF, Philip. **The nicene and post-nicene fathers: second series, vol. VI**. Oak Harbor: Logos research system, 1997.

STEDMAN, R. C. (1992). **Hebrews**. The IVP New Testament commentary series (Hb 1:1). Downers Grove, Ill., U.S.A.: InterVarsity Press.

TENNEY, Merrill C; WHITE, William. **Novo testamento: sua origem e analise**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, Pag. 368

WALVOORD, John F. ; Zuck, Roy B.; Dallas Theological Seminary. **The Bible**

**Knowledge Commentary:** an exposition of the Scriptures. Wheaton, IL : Victor Books, 1983-c1985, S. 2:777-778

WESTCOTT, B. F (Org.). **The epistle to the Hebrews the Greek text with notes and essays.** 3 ed. London: Macmillan, 1920.

WIERSBE, Warren W. **Wiersbe's Expository Outlines on the New Testament.** Wheaton, Ill. : Victor Books, 1997, c1992, S. 674

## OTEMA CENTRAL DA TEOLOGIA PAULINA: A TENSÃO ENTRE OS PÓLOS SEMELHANTES

*Patrick Ferreira<sup>1</sup>*

### RESUMO:

Por muitos anos, considerou-se a justificação pela fé como o tema central da teologia paulina tanto em Romanos como nas demais cartas. Essa posição tem sido contestada, entretanto, em discussões recentes. Este terceiro artigo, de uma série de três, apresenta a tensão que o apóstolo estabelece entre o negativo e o negativo e entre o positivo e o positivo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Romanos. Justificação pela fé. Participação em Cristo. Dialética.

### ABSTRACT:

For many years righteousness by faith was considered Paul's central theme as well as the *raison d'être* of Romans and his other epistles. This view has received increasing opposition, however, in recent debates. This third article -- in a series of three -- presents Paul's tension between the negative and the negative as well as his tension between the positive and the positive.

**KEYWORDS:** Romans. Righteousness by faith. Participation in Christ. Dialectics.

## INTRODUÇÃO

A teologia de Paulo não é caracterizada apenas por tensões entre temas positivos e negativos, nas quais a ênfase final encontra-se na resolução da tensão ou na aceitação de um dos pólos. A dialética paulina deve ser entendida de forma mais ampla. Seus argumentos dialéticos, geralmente são um dar e receber, com a intenção de contrariar outro argumento em uma progressão de paralelos. Mas o argumento dialético não aborda o problema e a solução por si só, mas o problema e as diferentes maneiras pelas quais uma solução pode ser alcançada.

Dessa forma, em Romanos encontra-se a surpreendente atuação de tensões com pólos, ambos negativos, com o desígnio de enfatizar a sua rejeição. Os argumentos dialéticos de Paulo não são, somente, exposições de duas posições preparadas antecipadamente, com uma análise de cada uma, tal como exige um diálogo formal, mas é também um desdobramento analítico de argumentos. A dialética argumentativa de Paulo não é estática e meramente expositiva, mas dinâmica e sempre controversa (AVERY-PECK; GREEN; NEUSNER, 2000, v. 5, p. 2101). Sua teologia é um diálogo que visa fundamentar a fé dos novos crentes (GOPPELT, 1988, v. 2, p. 338-339). Não se trata de um interminável argumento, em prol da argumentação. Pelo contrário, suas expressões enfáticas são expressões de completa

---

<sup>1</sup> Patrick Ferreira é bacharel em teologia pelo SALT-IAENE e graduado em pedagogia pelas Faculdades Adventistas da Bahia. Atualmente trabalha como coordenador de capelania escolar na Associação Paulista Leste da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Agradecimentos ao Dr. Milton L. Torres, do Centro Universitário Adventista de São Paulo, por ter lido o manuscrito e ter feito valiosas sugestões para sua melhora.

aceitação de um pólo em detrimento de outro. Para isso, o apóstolo utiliza paralelos completamente negativos, para enfatizar a rejeição de ambos os lados.

## A TENSÃO DO NEGATIVO COM O NEGATIVO

### IDOLATRIA X DEPRAVAÇÃO (1:18-32)

Paulo apresenta como tema geral desta seção a “revelação da ira de Deus” (1:18) e a condenação da humanidade. Contudo, Paulo é mais específico ao dizer que a ira de Deus se revela “contra toda *impiedade* e *injustiça* dos homens que suprimem a verdade pela justiça”. As expressões *impiedade* e *injustiça* podem servir de sinônimos ao descrever a razão pela qual Deus revela a sua ira. Entretanto, as expressões utilizadas pelo apóstolo possuem uma descrição bastante específica ao identificar os pecados que os homens cometeram.

O termo *asebéia*, que foi traduzido como “impiedade”, é utilizado por Paulo para descrever, conforme Nichol, Cottrell e Neufeld (1996, v. 6, p. 474), a falta de reverência a Deus e irreligião. Além disso, pode-se referir a um ataque exclusivo à Divindade ou à falta de temor a Deus. Ao detalhar essa atitude ímpia, Romanos delinea alguns aspectos da idolatria, e os detalhes do ataque contra a pessoa de Deus. Os homens agem desconsiderando os atributos invisíveis de Deus revelados por Ele desde a fundação do mundo, não o glorificam como autoridade divina, nem tampouco lhe dão graças.

Em paralelo, Paulo emprega o termo *adikia*, que é traduzido comumente como injustiça. Descreve assim, de acordo com Nichol, Cottrell e Neufeld (1996, v. 6, p. 474), uma “falta de conduta reta”, uma atitude pervertida “contra os homens” (STOTT, 2000, p. 78). Ao descrever essa injustiça, Paulo lista diversas atitudes pervertidas: iniquidade, prostituição, avareza, maldade, inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade, etc. (1:29-32). Todas essas perversões atacam diretamente o nível do relacionamento humano. Nessa dialética, Paulo introduz uma descrição do ataque à Divindade, sob o aspecto das ofensas direcionadas à humanidade, já que Deus toma para si os sofrimentos da raça humana.

Ao fazer esse paralelo, Paulo não tem interesse em que o leitor escolha algum dos pólos em tensão, mas que ambos sejam rejeitados, por essa razão utiliza sua estrutura dialética para enfatizar a completa perdição dos homens e a razão da ira de Deus.

### PECADO X LEI (RM 6 E 7)

De uma forma muito geral, os capítulos 6 e 7 de Romanos abordam os resultados alcançados pela vida de Cristo como o segundo Adão, tema do qual Paulo já havia se ocupado na seção anterior (5:15-6:23). Mas, de maneira particular, os

capítulos apresentam, respectivamente, os efeitos que ocorrem na relação do homem com o pecado (capítulo 6) e com a lei (capítulo 7), temas que ele aborda no decorrer de toda a epístola, bem como em outras. Para isso, Paulo utiliza a metáfora da morte para ambos os aspectos.

Paulo começa sua explicação sobre o relacionamento do crente para com o pecado, expondo algumas implicações da nossa união com Cristo (6:1-14). Ele já tinha falado sobre isso em Rm 5:12-21 quando tratou da justificação, mas agora ele mostra os efeitos diretos sobre o pecado e do novo relacionamento com a lei vis-à-vis a união com Cristo.

As consequências da vida de Cristo sobre o pecado envolvem:

1. Libertação do domínio do pecado;
2. A morte para o pecado como efeito direto da participação na morte e ressurreição de Cristo;

Não é por acaso que o capítulo 7 apresenta esquema semelhante:

1. Libertação do domínio da lei
2. A morte para a lei como efeito direto da participação na morte e ressurreição de Cristo;

Paulo ensina que o fim da lei era avivar a consciência e, assim, fazer visível o pecado. Dessa forma, diz que a lei engrandece o pecado ou a transgressão. É claro que a lei havia sido dada com o propósito de diminuir o pecado, contudo Paulo está falando do efeito aparente da lei na vida do homem. Foi pela lei que o homem conheceu o pecado (Rm 3:20). Portanto, quanto mais transgressor, mais cômico se torna o homem do seu pecado. Segundo a ideia de Paulo, a lei servia de espelho em que o homem podia ver-se tal qual realmente era (7:23-24).

O pecado, uma vez multiplicado, conseguiu a crucificação de Cristo, mas a morte de Cristo foi ao mesmo tempo a morte do pecado. Desse modo, a lei conseguiu o seu fim por meio da restrição ao pecado. Cristo é o cumprimento da lei, e Paulo fala do meio pelo qual a lei finalmente conseguiu restringir o pecado, primeiro aumentando-o, depois restringindo-o pela morte de Cristo, que também foi a causa da morte do pecado (LANGSTON, 1955, p. 292-293).

De forma progressiva, as consequências da união com Cristo, podem ser percebidas no quadro seguinte:

<b>RESULTADOS DA UNIÃO COM CRISTO EM ROMANOS 6 E 7</b>		
	Relacionamento com o pecado	Relacionamento com a lei
<b>Antiga Condição</b>	Escravos do pecado (6:1-11)	Obrigados para com a lei (7:1-6)
<b>Condição Presente</b>	Não mais escravos do pecado (6:12-14)	Já não mais obrigados com a lei (7:7-12)
<b>Perigo</b>	Tornar-se escravos do pecado por participar da natureza humana (6:15-18)	Tornar-se incapaz de superar a vida carnal por causa do aprisionamento da lei (7:13-24)
<b>Responsabilidade</b>	Apresentar a Deus os nossos membros como Seus instrumentos (6:19-23)	Confiar e obedecer a Deus, o único que pode nos ajudar a superar a carne (7:25)

De certa forma, Paulo, nessa tensão, não deixa a cargo do leitor decidir qual dos pólos pode ser escolhido. Ele, ao apresentar a relação da lei com o pecado explica que ambos chegam ao fim com a morte de Cristo. O pecado por sua natureza já era mau, mas a lei se torna ruim quando é posta como meio de salvação, ideia que Paulo, ao longo de sua carta, tenta combater.

### A TENSÃO DO POSITIVO COM O POSITIVO

A maneira de se olhar a teologia paulina como classicamente era formulada em Romanos, permitia ver apenas o sentido estritamente rigoroso das variações de temas e contrastes. Contudo, a estrutura da teologia de Romanos comporta alguns paradoxos que são amplamente evidenciados no texto da epístola. É possível, porém, solucionar algumas dessas tensões mapeando-se o aparecimento dos paradoxos de uma forma deliberada e apresentando-os hierarquicamente. Por outro lado, o texto de Romanos está repleto de tensões que Paulo não tinha a intenção que fossem solucionadas, principalmente com recurso ao método lógico dialético, que é estruturado como uma tese, seguida de uma antítese (que ocupa a função de opositora) e de uma síntese de resolução da tensão. A dialética de Paulo não segue essa estrutura tradicional. De fato, seu esquema escriturístico torna-se, por vezes, atípico, e a tensão dos pólos positivos é propositalmente organizada para chamar a

maior atenção possível e envolver todos os possíveis interlocutores.

Percebe-se que, na análise da estrutura dialética, desenvolvida para fundamentar os argumentos de Paulo em Romanos, existe um afinamento dos temas em tensão. As tensões entre os pólos positivos e negativos são facilmente encontradas na epístola, já as tensões entre os pólos negativos são escassas. No entanto, ainda existe a tensão entre os pólos positivos, que é única na estrutura da teologia paulina na epístola de Romanos e que, por sua importância, às vezes excede os limites da epístola.

A tensão entre duas teses positivas tornou-se a tensão de ocorrência mais frequente em Romanos. A justificação pela fé e a participação em Cristo se apresentam como os dois temas cuja tensão marca mais profundamente a epístola, de tal forma que são tomadas individualmente como os temas principais da teologia de Paulo.

Muitos especialistas tentam organizar a estrutura da teologia de Paulo em Romanos apegando-se a um desses temas em detrimento do outro, dando importância a um aspecto e negligenciando outro. Paulo não permite, porém, que esse tipo de análise seja desenvolvido impunemente, pois, para ele, cada tema e argumento é parte integrante de uma complexa teia teológica.

Paulo, como teólogo dialético, não elege, em sua estrutura argumentativa, um marcador lógico explícito. Ao contrário disso, para promover a tensão, utiliza-se de temas que se interpõem, temas que estão entrelaçados simultânea e intimamente, embora possuam ênfases próprias. O teólogo dialético vai ao aglomerado de ideias e procura dois conceitos distintos que impliquem tanto num aspecto quanto no outro, um introduzido no outro, um determinando o outro, sem que haja contradição excludente. Ainda assim, as oscilações eliminatórias de um para outro tema não devem ser vistas como irracionalidade, mas como o método pelo qual a tensão é exercida, pois a dialética é a oscilação intermitente entre dois pólos, não contrários, mas contraditórios (CIRNE-LIMA, 1997, p. 141-151) ou, pelo menos, independentes.

## PARTICIPAÇÃO EM CRISTO X JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ

A justificação pela fé, assim como a participação em Cristo, são conceitos dominantes na epístola de Paulo aos Romanos. A justificação é um conceito do Antigo Testamento, e é aplicável nessa carta, porque lida com assuntos de importância particular para os judeus. Por essa razão, a epístola faz uso extenso de citações do Antigo Testamento. Contudo, como Paulo está se dirigindo a uma congregação gentia, ou pelo menos uma congregação na qual os assuntos judaicos não são tão significativos, ele prefere falar dos crentes como aqueles que estão “em Cristo”, em vez de como aqueles que foram “justificados pela fé”. Ainda assim, estabelece, quando pode, uma dupla abordagem, com a intenção de que seu evangelho atinja a todos os espectadores, tanto judeus como gentios conversos. Em sua teologia da justificação, Paulo vai além da concepção veterotestamentária. Não fossem esses

acréscimos ao entendimento desse tema, ele teria dificuldade de fazer algumas afirmações particulares.

Deus precisava declarar Sua vontade ao povo de Israel e a melhor maneira que encontrou para fazer isso, foi através da promulgação de uma lei. Sua vontade, então, foi traduzida em forma de lei e, para incentivar o povo à obediência, esquematizou todo o plano da salvação em estrutura e linguagem judicial, pois, como num processo judicial, o centro é a lei vigente, Deus quis que Sua vontade fosse o centro de todo o processo da salvação. Ao fazer isso, acrescentou um elemento claramente didático a Seu plano.

Contudo, os conhecedores dessa forma de apresentação, desvirtuaram o processo, superenfaticando a obediência à lei e inferiorizando os demais aspectos indispensáveis, principalmente a fé. Para evitar que os prosélitos caíssem no mesmo erro, o apóstolo expõe o tema da salvação de uma maneira diferente. Ele o apresenta de uma forma mais espiritual e mais compatível com o misticismo greco-romano. Com isso, Paulo torna o plano da salvação mais fácil de ser compreendido por seus destinatários.

Paulo, nessa análise versátil, aborda, de forma muito minuciosa, a mensagem da justificação divina nos trechos polêmicos da carta. O tema que ele começa a apresentar em suas primeiras palavras (Rm 1:16), após a apresentação da carta, ele elabora de forma fundamental em Rm 3:21-30: “Mas agora, sem lei, se manifestou a justiça de Deus... mediante a fé em Jesus Cristo...”. Entre os dois trechos, Paulo aborda o tema da degradação da natureza humana de maneira bastante enfática, com a intenção de fundamentar a importância e a necessidade da revelação da justiça divina.

O apóstolo pretende demonstrar que todos os homens estão em necessidade de justificação (1:18-3:20) (KRUSE, 1997, p. 204). Os gentios (1:18-32) necessitam de justificação, uma vez que rejeitaram a Deus (1:18-23), perverteram Sua revelação (1:24-25), entregando-se a vis paixões (1:26-27), e fizeram descaso do conhecimento de Deus (1:28-32). Os judeus (2:17-3:8) necessitam da justificação, porque foram violadores da lei de Deus (2:17-29) e exibiram sua falta de fé nas promessas divinas (3:1-8).

Nessa abordagem, a humanidade tem um duplo problema em consequência do pecado e da queda. Ambos são denominados como “problema” por cada uma das abordagens, tanto a judicial quanto a participacionista. Por um lado, existe uma corrupção básica da natureza humana: o caráter moral do homem foi maculado pelo pecado e sua consequência básica é a morte, sendo que ambos os poderes dominam a natureza humana. Esse problema será solucionado pela tensão participacionista mais posteriormente nos capítulos 6 e 7, nos quais Paulo expõe o pecado e a morte como poderes que buscam governar a natureza humana. O outro problema está relacionado com a culpa e a possibilidade de punição por não cumprir os desígnios de Deus e as exigências de sua lei. A justificação trata mais exclusivamente desse

segundo problema. Ela é o ato de Deus declarar e tornar os pecadores justos. Esse ato envolve o perdão e a declaração de que foi cumprido tudo o que a lei exigia. “A justificação é uma restauração do indivíduo ao estado de justiça” (ERICKSON, 1997, p. 408). Paulo ensina completa e claramente que essa justificação vem depois da fé e como a resposta de Deus a ela. Ele diz que Deus é “o justificador daquele que tem fé em Jesus” (3:26), e que “o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei” (Rm 3:28).

Após o pecado e a culpa universal terem sido adequadamente demonstrados e a incapacidade universal de alguém ser justo diante de Deus ter sido afirmada, Paulo prepara o caminho para declarar que Deus agora revela uma justiça que vem por meio da fé em Jesus Cristo. Nesse contexto, a *justiça* indica o status que Deus oferecerá às pessoas e que não pode ser adquirido cumprindo-se a lei (MARSHALL, 2007, p. 269). Paulo organiza sua apresentação considerando a forma como tal processo se desenvolve e que pode ser resumida por três etapas significativas: a justificação ocorre pela *graça* de Deus; como um ato de *redenção*; por meio do sacrifício *expiatório* de Cristo.

Para ilustrar essa mensagem, Paulo recorre ao exemplo de Abraão (4:1-25), que foi justificado pela fé, e ao exemplo de Davi, a quem a justiça de Deus foi imputada por meio da fé. Paulo utiliza desses exemplos limitados para demonstrar os resultados daqueles que seguem os passos dos patriarcas ao exercerem sua fé. Trata-se de atitude indispensável para a justificação, pois ela é aceitação e o compromisso como ato salvífico de Deus. Por essa razão, Paulo utiliza várias passagens para descrever sua importância: 1:16; 3:21, 25, 28; 4:3, 5; 10:9.

Com Romanos 5, Paulo considera a situação provocada pelo ato de justificação de Deus, discorrendo sobre os efeitos da justificação. Os homens agora possuem paz com Deus. Como resultado do sacrifício de Jesus na cruz (5:1-11), pode-se desfrutar da reconciliação com Deus (5:11). Essencialmente, a justificação resulta numa nova relação com Deus, não há mais inimizade com ele, e esse novo relacionamento culminará no compartilhamento da glória de Deus, a qual os pecadores fracassaram em alcançar (MARSHALL, 2007, p. 272).

A função da seção de Rm 5:12-21, no contexto da justificação pela fé, é enfatizar a disponibilidade universal da justiça alcançada pela vida e morte de Cristo. O apóstolo faz, por isso, uma comparação entre a vida de Adão e a vida de Cristo. A partir desse ponto da epístola, Paulo não hesita em falar da nova criação e da ressurreição (Rm 6:3-11), efeito direto da justificação. O homem justificado vive do Espírito, que habita nele (8:9), que o conduz (8:14), depois de tê-lo feito filho de Deus, portanto, herdeiro de Deus e co-herdeiro de Cristo (8:7).

Uma estrutura de Romanos baseada numa abordagem judicial teria o seguinte esboço:

CONTEÚDO	REFERÊNCIA
A justiça de Deus cancela a pena do pecado	1:18-5:21
A justiça de Deus cancela o domínio do pecado	6:1-7:25
A justiça de Deus imputada pela habitação do Espírito Santo vence o domínio do pecado	8:1-39
A justiça de Deus é atuante hoje e no futuro para com o povo escolhido	9:1-11:36
A justiça de Deus é vivenciada por judeus e gentios igualmente	12:1-15:13

Em resumo, o que o apóstolo pretendeu tratar sobre a justificação inclui: a necessidade que os pecadores têm da justiça de Deus (1:18-3:20); a graça como provedora da justiça (5:1-21); a nova vida de justiça mediante o Espírito (6:1; 8:39). Depois de tratar do propósito de Deus na história (9:1-11:36), Paulo apresenta a justiça como demonstrada na vida diária (12:1-15:13). E termina sua epístola com o desafio das missões cristãs pelas quais a mensagem da justiça deve ser pregada ao mundo (15:14-16:27).

Em outra análise, se nota o participacionismo como dominante em Paulo, não exclusivamente em Romanos, mas principalmente nas demais epístolas de Paulo, com exceção de Tito. A distribuição homogênea desse tema em todo corpus paulino, parece indicar que ela possui um lugar especial na teologia paulina, ao contrário da justificação pela fé que está concentrada principalmente em Romanos e Gálatas (HOWELL, 1994, p. 50).

De acordo com Ridderbos (1979, p. 70) e Erickson (1997, 405), nas investigações mais recentes, se tem dado toda sorte de interpretações ao caráter da participação em Cristo. Durante muito tempo se supôs que o “estar em Cristo” e “com Cristo” assinalava a comunhão com Cristo pneumaticamente, generalizando assim as expressões relacionadas ao morrer e ressuscitar com Cristo, indicando experiências pessoais mais íntimas (BERKHOF, 1990, p. 451). Suponha-se também que a base das expressões podia possuir a ideia de uma absorção, uma unidade com a divindade, certa união física com o ser divino; ou, finalmente, influências helênicas na teologia paulina (DEISSMANN, 1926, 142-157; KENNEDY, 1913, 184-185).

Contudo, o “estar em Cristo”, com ele “ser crucificado, morto, ressuscitado e elevado ao céu” equivale a uma realidade permanente que determina toda a vida do cristão e a qual apela a ele em todo momento e em toda circunstância. “É uma expressão usada para resumir diversas relações distintas entre os crentes e Cristo, por meio das quais os cristãos recebem todos os benefícios da salvação” (GRUDEM, 1999, p. 704).

Alguns também têm interpretado esse “morrer e ressuscitar” dos crentes, como fazendo referência ao ritual do batismo (Rm 6:4). Em relação a isso, se têm feito muitos esforços para considerar essa abordagem de Paulo, como uma analogia com os rituais de iniciação das religiões de mistério. É proposto, por exemplo, que o *taurobolium* tenha sido a fonte empregada pelo apóstolo para escrever o ensinamento que consta em Romanos 6.1-4, onde ele relaciona o batismo cristão à identificação do crente com a morte de Cristo e sua ressurreição (NASH, 1992, p. 154).

Uma das características da união com Cristo está no fato de se relacionar com a natureza judicial. Para que Deus considere os homens como justificados, ele precisa ver o crente como estando “em Cristo”, participando dos mesmos sofrimentos, e assim do mesmo status. Essa união também possui uma relação estreita com o Espírito, pois é através da habitação dele que Deus pode conceder nova vida (Rm 8:8-10; 12:2).

Juntamente com as referências já citadas, as principais alusões ao tema da participação em Cristo que formam o modelo participacionista na epístola de Romanos encontram-se baseadas na comunhão espiritual que se realiza com Cristo através do poder do Espírito Santo (Rm 3:24-25), pois, dessa maneira, Paulo enfatiza a forma como todas as bênçãos celestes chegam aos homens por intermédio de Cristo, inclusive a redenção, que é o resgate pago para a libertação da escravidão do pecado, isto é, livramento ou emancipação. A expiação, que é a obra de mediação alcançada por Cristo, é transmitida aos homens por meio dessa união espiritual. É através dessa união que Cristo transmite os valores alcançados por meio de seu sacrifício à humanidade redimida. Sem essa transmissão, Deus não poderia reconhecer os homens com o status de justos. Ora, o pecado é um problema tanto para a justificação pela fé como para a participação em Cristo. A única forma de superá-lo é através do sacrifício de Cristo e de toda a sua obra redentiva. No processo judicial, Cristo alcança a vitória, pagando a pena do pecado e, automaticamente, o homem se torna livre da condenação. Já na abordagem participacionista, Cristo consegue a vitória sobre o pecado, também através do seu sacrifício. Contudo, ao invés de apenas apresentar o pagamento da pena, ele transmite a justiça alcançada aos homens, pois no contexto participacionista, os homens compartilharam do sacrifício oferecido por Cristo.

No capítulo 4, Paulo apresenta o instrumento utilizado por Deus para a apropriação de sua graça, instrumento esse percebido em ambas as abordagens, tanto a judicial quanto a participacionista. A apresentação da fé para os judeus, que prezavam o modelo judicial, é feita utilizando o contraste entre a fé e as obras,

pois, de maneira alguma, o homem pode alcançar a justiça de Cristo por meio das próprias obras. Na visão participacionista, as obras se tornam um problema, porque, ao buscar alcançar a justiça por meio das próprias obras, o homem automaticamente não participa das obras alcançadas por Cristo. Dessa forma, a fé é o único meio pelo qual se participa da obra de redenção alcançada por Cristo. E Abraão e Davi são exemplos tanto em um modelo quanto em outro.

No capítulo seguinte (Rm 5), o apóstolo apresenta os benefícios alcançados por meio da justificação: “Sendo, pois, justificados pela fé...” (5:1). No capítulo 6, Paulo utiliza a seção para apresentar a união com Cristo e, no capítulo 6, ele, da mesma forma como fez na abordagem judicial, apresenta os benefícios de se estar “em Cristo”. Dentre todos os que poderiam ser listados, o texto apresenta o principal, que é a vitória sobre o domínio do pecado e da morte. Participando no sofrimento de Cristo, não há necessidade de estarmos sob o governo do pecado, nem de sua consequência final, que é a morte. Além disso, somos também libertos da lei (Rm 7:6), pois os crentes participam da morte de Cristo (6:8) e, como consequência da união com Cristo, recebem a vida eterna (6:23), não estão mais sob nenhuma condenação (8:1) e nada os pode “separar do amor de Deus” (8:39).

Uma estrutura de Romanos baseada numa abordagem participacionista teria o seguinte esboço:

CONTEÚDO	REFERÊNCIA
A participação na obra de redenção efetuada por Cristo concede vitória sobre o pecado	1:18-5:21
A união com Cristo concede vitória sobre a lei e a morte	6:1-7:25
A participação nos sofrimentos de Cristo concede nova vida através da habitação do Espírito Santo	8:1-39

## CONCLUSÃO

No campo da teologia do Novo Testamento, talvez o subtópico mais veementemente debatido seja, atualmente, a teologia paulina (THIELMAN, 2007, p. 261). Parte dessa controvérsia é o fato de Paulo oferecer informações a respeito de suas convicções teológicas, mais do que qualquer outro escritor bíblico. Dentre os demais autores do Novo Testamento, ele foi o segundo, depois de Lucas, a escrever uma porção tão grande de conteúdo teológico, principalmente por meio de cartas e durante de um longo período, permitindo assim que se percebessem quais eram suas ideias teológicas decorrentes de cada situação que o estaria motivando a registrar em

cada uma de suas epístolas.

É possível observar a teologia de Paulo e descrevê-la em mais de uma dimensão, seja ela baseada no tema da universalidade da graça, da necessidade da fé ou da reconciliação, da morte e ressurreição de Cristo, das questões básicas de eleição e da lei, da unidade de Deus, do evangelho e também, categoricamente, vista pela visão judicial do tema da justificação pela fé ou do participacionismo com o tema da participação em Cristo. Isso é admissível porque Paulo era um teólogo dialético. Seu método de apresentar suas convicções teológicas é um método complexo, ambíguo e repleto de tensões, que permite mais de uma compreensão. Isso não faz dele um teólogo incoerente. Pelo contrário, isso demonstra sua capacidade de entrelaçar temas controvertidos de tal forma que sua abordagem seja rica e provocativa. Nota-se que embora algumas das reflexões teológicas de Paulo já estivessem sintetizadas em porções de seu *corpus paulinus*, tais como o tema do pecado, lei, fé, etc., Romanos é uma tentativa de sistematizar seu ideário, principalmente porque ele estrutura, nessa epístola, os principais temas do NT, envoltos pelas duas formas básicas de apresentar seu evangelho. Ao mesmo tempo, ele apresenta declarações teológicas que não eram “racionalizações planejadas” (THIELMAN, 2007, p. 261), mas explanações a respeito das convicções fundamentadas em suas experiências recentes.

Definitivamente, a justificação pela fé e a participação em Cristo são temas de estima considerável nos escritos paulinos, mas devem ser considerados como método de exposição do tema da salvação promovida por Deus por meio de Cristo. Romanos está repleto de antíteses negativas e positivas, e também contempla a tensão entre pólos negativos, pois sua estrutura está baseada na tensão positiva da justificação pela fé com a participação em Cristo.

O *Mitte* da teologia de Paulo deve ser considerado flexível e coerente, porque enlaça a natureza maleável da teologia de todo o Antigo e do Novo Testamento, e também por estar repleta de conselhos pastorais que tinham como objetivo auxiliar as igrejas recém formadas a corrigir problemas que as estavam atingindo. Considerando isso, o apóstolo, utiliza o método dialético para abordar o evangelho de Cristo por meio de tensões didáticas. Quando analisados por essa abordagem nota-se que cada argumento, tema ou esboço de Paulo faz parte de uma teia teológica coerente.

## REFERÊNCIAS

- AVERY-PECK, Alan J.; GREEN, William Scott; NEUSNER, Jacob. **The encyclopedia of judaism**. New York: Continuum, 2000. v. 5.
- BERKHOF, Louis. **Teologia sistemática**. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1990.
- CIRNE-LIMA, Carlos. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

DEISSMANN, Adolf. **Paul: a study in social and religious history.** New York: Hodder and Stoughton, 1926.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento: pluralidade e unidade do testamento apostólico a respeito de Cristo.** Petrópolis: Vozes, 1988. v. 2.

GRUDEM, Wayne A. **Teologia sistemática.** São Paulo: Vida Nova, 1999.

HOWELL Jr., Don N. **The center of pauline theology.** Bibliotheca Sacra. Dallas, v. 151, n. 601, p. 50-71, jan.–mar., 1994.

KENNEDY, Harry Angus Alexander. **St. Paul and the mystery-religions.** New York: Hodder and Stoughton, 1913.

KRUSE, G. Colin. **Paul, the Law, and justification.** Massachusetts: Hendrickson, 1997.

LANGSTON, A. B. **Teologia bíblica do Novo Testamento.** Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1955.

MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento: diversos testemunhos, um só evangelho.** São Paulo: Vida Nova, 2007.

NASH, Ronald. **The gospel and the Greeks.** Dallas, TX: Probe Books, 1992.

NICHOL, Francis D.; COTTRELL, Raymond F.; NEUFELD, Don F. (Eds.) **Comentario bíblico adventista del septimo dia.** Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1992.

RIDDERBOS, Herman. **El pensamiento del apóstol Pablo.** Buenos Aires: Certeza e Escaton, 1979. v. 1.

STOTT, John R. W. **Romanos.** São Paulo: ABU, 2000.

THIELMAN, Frank. **Teologia do Novo Testamento: uma abordagem canônica e sintética.** São Paulo: Shedd, 2007.

## TENTARAM A DEUS NO SEU CORAÇÃO: A CONTROVÉRSIA ANTITRINITARIANA

*Raul Erik Costa<sup>1</sup>*

TORRES, Milton L. **Tentaram a Deus no seu coração: a controvérsia antitrinitariana**. Belo Horizonte: GEAN, 2011. 144 p.

Em seu livro “Tentaram a Deus no seu coração: a controvérsia antitrinitariana”, Torres, que é pós-doutor em literatura antiga pela UFMG e Phd em arqueologia clássica, trata da controvérsia antitrinitariana, do ponto de vista teológico e principalmente histórico.

O autor tem o objetivo de mostrar, primeiro, que os argumentos usados pelos antitrinitarianos são todos refutáveis e que, ao contrário do que dizem, o movimento surgiu tardiamente dentro da igreja primitiva, resumindo-se principalmente a uma visão tendenciosa dos escritos bíblicos. Em segundo lugar, tem o objetivo de alertar a igreja quanto ao perigo que se encontra na ressurreição dessa “heresia”. O método utilizado pelo autor é o da investigação histórica acompanhada de exegese das principais passagens bíblicas em disputa. O autor também recorre à análise crítico-textual dos manuscritos antigos.

Torres inicia o livro esclarecendo textos menos transparentes sobre a divindade de Cristo, a natureza do Espírito Santo e Sua relação com Deus, o Pai (capítulos um, dois e três). No quarto capítulo, o autor se detém nos textos que parecem apoiar um posicionamento antitrinitariano e cuja análise requer o exame do contexto nas línguas em que foram originalmente escritos. No quinto capítulo, Torres discorre sobre a crítica textual e mostra como os manuscritos mais antigos e confiáveis revelam a coerência da posição trinitariana, conforme esta se baseia nos textos bíblicos. No capítulo seis, Torres descreve o modo pelo qual a igreja primitiva lidou com os ataques à Trindade, referindo-se particularmente aos ataques de Ário. Trata, ainda, da solução proposta pelo concílio de Niceia. No sétimo capítulo, Torres analisa como e por que surgiram os primeiros ataques à Trindade. No capítulo seguinte, o autor aborda a origem e desenvolvimento da controvérsia. Finalmente, no capítulo nove, analisa a questão da adoção de um vocabulário platônico para a doutrina da Trindade pela igreja cristã primitiva.

Em suas considerações finais, Torres apresenta a principal causa para a entrada da heresia no seio da igreja cristã primitiva e de sua disseminação ao longo da história, advertindo a que não se caia. O autor mostra, como solução para a controvérsia, a necessidade de capacitação de líderes religiosos na compreensão dessa doutrina, a

---

<sup>1</sup> Raul Erik Costa é bacharelado em história pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo – UNASP.

centralização dos ensinamentos cristãos na Bíblia e o rompimento imediato com o desejo de imitação de antigas práticas judaicas, apropriadas para os antigos judeus, mas hoje incompatíveis com a visão doutrinária da igreja adventista.

A principal omissão da obra é que Torres não trata, com detalhes, da crise interna no adventismo. Em sua história, a igreja adventista também se deparou, no período de sua formação, com uma controvérsia antitrinitariana. Uma análise de como os pioneiros lidaram com essa ameaça teria enriquecido o livro. Ainda assim, o livro se reveste de importância, pois o autor é bem sucedido ao apresentar o tema de forma analítica e criteriosamente hermenêutica, concentrando-se na própria natureza do antitrinitarianismo como filosofia e posicionamento teológico.

## REIGN OF GOD: AN INTRODUCTION TO CHRISTIAN THEOLOGY FROM A SEVENTH-DAY ADVENTIST PERSPECTIVE

*Natan Fernandes Silva<sup>1</sup>*

RICE, Richard. **Reign of God**: an introduction to christian theology from a seventh-day adventist perspective. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1985.

Richard Rice, teólogo e autor adventista do sétimo dia, nasceu em 1944. Recebeu seu M. Div, da Andrews University, em 1969, e M.A. e Ph.D. em teologia cristã, na University of Chicago, nos anos 1972 e 1974, respectivamente. Ele ensinou na Sierra University, até 1988, quando foi para Loma Linda University, como Professor de filosofia da religião.

### ANÁLISE FORMAL:

Este livro está composto por dois prefácios (1985, 1997), uma lista de abreviações bíblicas, dezesseis capítulos e finaliza com um índice de assuntos. No início de cada capítulo há certa quantidade de textos bíblicos referentes ao assunto. Há divisões e subdivisões. Ao final, insere ajudas para estudo, composto de perguntas para revisão, outras para estudo posterior e sugestões para estudos bíblicos, além de indicar leituras adicionais, encerrando o capítulo com notas de referências.

No primeiro prefácio, Rice fala de seus quatro maiores objetivos com o livro: (1) conseguir alcançar certo nível; (2) ser um exercício em teologia; (3) ser uma obra legível e compreensível; e (4) apresentar vários elementos da fé bíblica de modo organizado e integrado. Ele explica também que não é propósito do livro escrever um trabalho sobre as doutrinas distintivas dos adventistas, mas aquelas “grandes verdades” que estes compartilham com outros cristãos. Já ao final, refere-se a alguns nomes, que analisaram o manuscrito e lhe fizeram sugestões.

No capítulo 1 (p. 1-21), “A tarefa da teologia cristã”, o autor discorre acerca: (1) da importância da teologia; (2) da fé e da razão; (3) da natureza e propósito da teologia; (4) do reino de Deus: na Bíblia, na história da igreja; como e quando Deus reina.

Em “Divina revelação” (cap. 2, p. 23-50), Rice fala sobre: (1) a necessidade da revelação; (2) os meios de revelação; (3) a natureza bíblica da revelação; (4) a natureza da inspiração profética; (5) a questão da inerrância bíblica; (6) os conteúdos

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia Sistemática pela Universidad Adventista del Plata, professor de Teologia Sistemática e História Eclesiástica no Seminário Latino-Americano de Teologia, em Cachoeira, BA.

da Bíblia; (7) o cânon bíblico: sua autoridade e as versões da Bíblia; (8) a interpretação bíblica; e finaliza com (9) a revelação e o reino de Deus.

No terceiro capítulo “O caráter de Deus: a base de Seu reino” (p. 51-76), o teólogo discorre acerca de: (1) Deus, o Pai de Jesus Cristo; (2) o amor como o caráter de Deus; (3) a Trindade, o amor como o Ser íntimo de Deus; (4) o reino de Deus como a soberania do amor; (5) o Criador de céu e terra; (6) Deus é único; (7) Deus é santo; (8) os nomes de Deus; seguindo com uma conclusão.

“A Natureza do Reino de Deus” (p. 77-114) é como se intitula o quarto capítulo, onde Richard Rice trata dos seguintes temas: (1) Deus e o mundo; (2) a identidade de Deus; (3) a atitude de Deus para com o mundo; (4) a atividade de Deus no mundo: providência, profecia e milagres; e (5) a experiência de Deus do mundo. Há, porém, um “apêndice” neste capítulo com o título: “Algumas questões importantes sobre Deus.

O capítulo 5, “A grandeza humana: agentes do reino de Deus” (p. 115-142), debate sobre: (1) o problema do ser humano; (2) o homem como criatura; (3) a corporeidade humana; (4) a sociabilidade humana; (5) a sexualidade humana; (6) o desenvolvimento humano; (7) a humanidade como imagem de Deus; (8) a singularidade humana; e (9) a liberdade humana. Aqui aparece um sumário: A situação humana e a humanidade e o reino de Deus.

Sob o título de “A tragédia humana: o reino de Deus interrompido”, Rice escreve o 6º capítulo de seu livro (p. 143-162), onde trata sobre: (1) o significado de pecado; (2) o resultado de pecado: condenação, corrupção, alienação, “depravação total”, escravidão e pecado original; (3) a grande controvérsia, um desafio cósmico ao reino de Deus; (4) a natureza da morte (5) o significado da morte; e (6) o futuro além. Um sumário da visão cristã da humanidade e o reino de Deus conclui o capítulo.

O capítulo 7 (Quem Era Jesus: Instrumento do Reino de Deus, p. 163-186) aborda o : (1) cristianismo e Jesus; (2) Jesus e Deus; (3) a ressurreição de Jesus; (4) o desenvolvimento da Cristologia; (5) a doutrina bíblica de Cristo; (6) e (7) a divindade e a humanidade de Jesus.

Em “O Que Jesus Fez: O Reino de Deus Restabelecido” (cap. 8, p. 187-204), Rice apresenta: (1) a vida e a obra de Jesus; (2) Sua morte; (3) o que Jesus realizou; (4) porque Jesus morreu; (5) rumo a uma visão adequada da expiação; e (6) a cruz de Cristo e o reino de Deus.

Intitulado “A Igreja: O Reino de Deus Como Comunidade Cristã”, o capítulo 9 (pp. 205-234) trata de: (1) a salvação e a Igreja; (2) facetas da doutrina da Igreja; (3) o evangelho e a Igreja; (4) a Igreja como o povo de Deus; (5) a Igreja como o Corpo de Cristo; (6) os dons espirituais; (7) Ellen G. White e o dom de profecia; (8) Ellen G. White e a autoridade bíblica; (9) Ellen G. White e a inspiração profética; e (10) a comunidade do Espírito.

No cap. 10, “A Missão da Igreja: Extensão do Reino de Deus” (p. 235-264) o autor discorre sobre: (1) o escopo e o conteúdo da missão cristã; (2) a salvação dos

não-cristãos; (3) a forma da missão cristã; (4) a Igreja visível e o reino de Deus; (5) a justificativa para a organização da Igreja; (6) as formas de organização da Igreja; (7) o ministério do evangelho; e (8) as questões da verdadeira Igreja.

Sob o título de “O Reino de Deus nos Corações Humanos” (cap. 11, p. 265-287), Richard Rice discorre acerca de: (1) o novo nascimento; (2) a justificação: salvação pela fé; (3) legalismo: salvação pelas obras; (4) a salvação e a lei de Deus; (5) cidadania no reino de Deus; (6) santificação; (7) salvação e liberdade humana; e (8) perfeição cristã.

“O Reino de Deus nas Vidas Humanas” é o capítulo 12 (289-318). Nele, o autor expõe: (1) a identidade e o comportamento cristão; (2) a vida no Espírito; (3) o significado de amor; (4) amor e lei; (5) amor para com Deus; (6) amor para com os outros; (7) responsabilidades para com a família; (8), (9) e (10) responsabilidades com a Igreja, com a sociedade e com a política; e (11) ética e maior vida cristã.

O capítulo 13, “Acolhendo o Reino de Deus: As Raízes da Escatologia Adventista” (p. 319-339) menciona: (1) a atualidade da escatologia cristã; (2) a visão bíblica de tempo; (3) Jesus e o fim da História; (4) profecia e história; (5) adventismo e o movimento do advento; (6) Cristo no santuário celestial; e (7) o regozijo do adventismo.

Rice escreve “O Reino de Deus Cumprido: O Destino Humano” (cap. 14, p. 341-366) e fala de: (1) a perspectiva da escatologia adventista; (2) um delinear adventista de eventos finais; (3) o destino final dos ímpios; (4) o significado da vida eterna; (5) a vida eterna como restauração; (6) a revelação do futuro no presente; e (7) o significado do futuro para o presente.

Como “Adoração Cristã: Celebrando o Reino de Deus” (cap. 15, p. 367-390) o autor manifesta: (1) o significado de adoração; (2) a dimensão da experiência da adoração; (3) a oração; (4) o batismo; (5) e (6) a ceia do Senhor e seu significado; (7) a função dos símbolos religiosos; e (8) os símbolos e o reino de Deus.

O capítulo 16 é o último. Intitula-se: “O Sábado: Símbolo do Reino de Deus” (pp. 391-419) e, depois de uma Introdução, trata de assuntos como: (1) o sábado na Bíblia; (2) do sábado para o domingo; (3) o significado do sábado; (4) o sábado e o reino de Deus; e (5) a experiência do sábado.

## CRÍTICA:

Sua abordagem da teologia sistemática difere de outros autores como L. Berkhof, A. H. Strong, C. Hodge e W. Gruden, somente para citar alguns exemplos. Também é bem diferente da abordagem existencialista de P. Tillich. Há como que uma espécie de aspecto relacional em sua teologia, iniciando com o relacionamento dos membros da Trindade (p. 58), Deus e o mundo (p. 78-80; 86-98) e os seres humanos (p. 97).

Rice afirma que selecionou “o reino de Deus” como tema-guia para o livro, e

indica alguns fatores que o levaram a isso: (1) o significado do tema na Bíblia, pois a ideia é dominante no ministério de Cristo; e (2) na história da Igreja, o tema também figura proeminentemente; ele discorre, também, acerca de como e quando Deus reina (p. 13-15). De fato, todos os temas abordados, nos 16 capítulos do livro, tratam de alguma forma do reino de Deus.

Diferente de outras teologias sistemáticas, o autor não inicia tratando de Deus; principia explicando a tarefa da teologia e, no capítulo 2, trata da revelação, para, somente no capítulo 3 discorrer sobre Deus e a base de Seu reino.

O capítulo 8, que trata da vida e da obra de Jesus Cristo é muito breve, e falta uma abordagem do tema com mais discussão e profundidade. Algumas subdivisões são escritas sem o uso de textos bíblicos comprobatórios e parte do assunto trata somente de algumas teorias da expiação. É pouquíssima coisa para dizer sobre um assunto tão profundo e tão significativo.

O tom de sua teologia é expositivo e ilustrativo, e o princípio hermenêutico seguido não se parece em nada com a forma costumeira dos teólogos sistemáticos geralmente tratem o assunto “Deus”. Embora defenda a fé e a razão (p. 3-7), apresenta Deus sem as bases racionais e lógicas da filosofia grega. Neste sentido, segue o princípio macro-hermenêutico.

Nota-se uma aparente discrepância entre uma declaração na p. xiii, onde o autor assegura que não inclui “doutrinas distintivas dos adventistas do sétimo dia”, porque quer que a obra alcance os não adventistas, porém, na p. 13, ele afirma que o tema “reino de Deus” reflete algo distintivo dos adventistas. Mais ainda, ele também inclui o dom de profecia, na pessoa de Ellen G. White, quando trata da Igreja (cap. 9), do santuário celestial (cap. 13), da perspectiva escatológica adventista (cap. 14) e fala do sábado no capítulo 16.

Este livro serviu-me pessoalmente para duas coisas: (1) conhecer outra forma de se fazer teologia sistemática, que não seja a “clássica”; (2) que a teologia sistemática, fora do processo costumeiro, pode ser mais bíblica.

## A ESPIRAL HERMENÊUTICA

*Clacir Virmes Junior<sup>1</sup>*

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009. 767 p.

Grant R. Osborne é doutor em Novo Testamento pela Universidade de Aberdeen, Escócia. É também mestre em Novo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School, onde é professor nesta área. Suas áreas de estudo são os Evangelhos, hermenêutica e o livro do Apocalipse. É membro da Society of Biblical Literature e do Institute of Biblical Research. É autor de comentários sobre o Apocalipse, Romanos, João e Mateus. É editor da série de comentários bíblicos do Novo Testamento – *IVP New Testament Commentary series, Life Application Bible Commentary e The Face of New Testament Studies*.

Depois da seção introdutória do livro, composta por um sumário, lista de abreviaturas e siglas, prefácio e agradecimentos, tem-se a introdução da obra de Osborne. Aqui, o autor discorre sobre os pressupostos de seu livro e a perspectiva da qual ele enxerga o empreendimento hermenêutico. Em resumo, a hermenêutica é o processo em que se busca descobrir o significado do texto original em seu contexto original e o que este texto significa hoje. “Hermenêutica é o termo geral, ao passo que exegese e ‘contextualização’ [...] são dois aspectos de uma tarefa mais ampla” (p. 25). O empreendimento hermenêutico têm três aspectos básicos: 1) é uma ciência, pois faz classificações lógicas e ordenadas de certos princípios interpretativos; 2) é uma arte, pois exige competências que exigem a aplicação criativa dos princípios ao estudo das passagens; e 3) é um ato espiritual, pois exige a dependência do Espírito Santo. Para o Dr. Grant Osborne, a tarefa hermenêutica possui três níveis: 1) a busca por aquilo que o texto significava (exegese), 2) aquilo que o texto significa para mim (devocional) e 3) o ensino do que o texto significa (homilética). Sem este processo, segundo o autor, não há sucesso no processo de estudo das Escrituras. Osborne usa a metáfora da espiral cônica para explicar graficamente o processo que ele acredita ser o mais acertado para o empreendimento hermenêutico. A ideia é que há um constante aproximar do horizonte do autor para o horizonte do intérprete, e vice-versa, até que se chegue o mais próximo possível do significado pretendido pelo autor e ao pleno significado do que isso representa hoje. A perspectiva do autor é de que o texto sagrado possui apenas um significado original, pretendido, “um núcleo que é invariável” (p. 28), mas que as implicações e significações são multiformes, aplicáveis às diversas

---

<sup>1</sup> Pastor Distrital na Missão Nordeste da Igreja Adventista do Sétimo Dia e Mestrando em Teologia pelo SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/Instituto Adventista de Ensino. Email: <clacirjunior@gmail.com>.

circunstâncias enfrentadas pelo leitor na atualidade. Em seguida, ainda na introdução, o autor discorre rapidamente a respeito dos princípios subjacentes à sua abordagem: a inspiração e autoridade das Escrituras, a simplicidade e clareza das Escrituras, a unidade e diversidade das Escrituras e o princípio da *analogia scriptura*, analogia das Escrituras. Depois, ele discorre sobre a importância do estudo da Bíblia para o indivíduo e para a igreja, através da homilética.

Depois da introdução, o livro está dividido em três partes: hermenêutica geral, análise de gênero e hermenêutica aplicada. No primeiro capítulo da primeira parte, “Contexto”, o autor declara: “Se não conseguirmos entender o todo antes de tentar dissecar as partes, a interpretação estará ameaçada desde o início” (p. 43). Para ele, há duas grandes categorias de contexto: o histórico e o lógico. O contexto histórico, neste momento da tarefa hermenêutica, é um rápido apanhado de fontes secundárias com o intuito de situar o leitor dentro da esfera do texto e o distanciar, neste momento, de sua própria esfera atual. Assim, dados de autoria, data, público-alvo, propósito e temas de um determinado livro devem ser pesquisados para o colocar no contexto em que o texto foi escrito. Estes dados preliminares estão, é claro, sujeitos a ajustes conforme a pesquisa progride. O contexto lógico é o contexto imediato onde uma passagem se insere. É dentro dele que o significado pretendido pelo autor deve estar. Passagens paralelas, mesmo dentro do próprio livro, dão ideia do uso da palavra e seu campo semântico, mas apenas o contexto imediato tem o poder de restringir as possibilidades para uma interpretação fidedigna. Para essa parte da tarefa, o autor propõe dois passos: 1) o estudo do todo, em que se mapeia todo um livro bíblico com o intuito de ter em mente o quadro geral em que determinada passagem está circunscrita e 2) o estudo das partes, onde se diseca cada uma das seções de um livro encontradas no passo anterior. A última parte deste capítulo é um breve estudo sobre padrões retóricos ou de composição, onde são dadas características que ajudam a mapear um livro bíblico e/ou uma perícopé.

O segundo capítulo da primeira parte, “Gramática”, trata especialmente de como extrair significado do funcionamento das línguas nas quais os materiais bíblicos foram escritos. Antes, porém, de discutir questões gramaticais, Osborne se detém para uma breve discussão da crítica textual, passo preliminar para a análise gramatical do texto. Ele reconhece que “fixar o texto correto é sempre uma tarefa quase impossível” (p. 71) e então delinea os princípios básicos para a escolha entre as variantes diferentes de um texto. Esses critérios são divididos em internos e externos. Os primeiros lidando com os documentos (testemunhos) em si – a data dos manuscritos, onde foram escritos, como foi o seu desenvolvimento genealógico e qual a sua qualidade relativa; os segundos lidam com o próprio texto que aparece nos manuscritos e os princípios que norteiam a escolha de uma variante textual em detrimento de outra. Em seguida, o autor trata especificamente de como proceder a análise gramatical do texto, começando com o desenvolvimento histórico das línguas originais e em que estágio desse desenvolvimento os documentos bíblicos foram escritos, as características peculiares de cada língua em que a Bíblia foi escrita

(especialmente, o hebraico e o grego) e como seus sistemas verbal e nominal, uso de preposições e partículas, e articulação das orações diferem em cada língua e influenciam a análise gramatical.

O capítulo “Semântica”, o terceiro dentro da primeira seção, trata especificamente sobre o significado. A primeira parte do capítulo é dedicada a explicar as principais falácias exegéticas que tem a ver com o significado, ou seja, maneiras errôneas de descobrir o que determinada palavra, frase ou expressão significava em seu contexto primordial, o que fatalmente leva a conclusões equivocadas na aplicação dos textos ao contexto hodierno. Reconhecendo a impossibilidade de ser exaustivo, o Dr. Grant Osborne lista nove falácias: 1) a falácia lexical (considerar que o estudo lexical por si só pode estabelecer um argumento teológico), 2) a falácia da raiz (extrair o significado da raiz da palavra e não do seu uso no contexto), 3) o uso indevido da etimologia, 4) o uso inadequado de significados posteriores, 5) a falácia do significado único, 6) o uso indevido de paralelos, 7) a falácia disjuntiva (quando chega-se a conclusão de dois significados possíveis, mutuamente excludentes – aparentemente – e se opta por um em detrimento do outro ao invés de reconhecer que, talvez, os dois funcionem juntos), 8) a falácia vocabular (não levar em conta os sinônimos que, em contextos diferentes, tem o mesmo valor semântico) e 9) a inobservância do contexto, talvez o pior erro e o que resume os anteriores. Em seguida, o autor descreve o que ele chama de “núcleo” do livro: o uso correto de uma sólida teoria semântica para o entendimento do significado dos enunciados bíblicos. Ele encerra, então, o capítulo, com uma metodologia para estudos lexicais que levam em conta toda a discussão do mesmo.

“Sintaxe” é o título do quarto capítulo da primeira parte. A sintaxe lida com as transformações semânticas que o texto sofre por causa da interação entre as palavras, não somente por causa da ordem em que são dispostas, mas mesmo mudanças semânticas que se expressam em figuras de linguagem. Depois de discutir as teorias de estudos sintáticos e a contribuição dos estudos em linguagem performativa e emotiva, o autor faz uma extensa abordagem das diferentes figuras de linguagem que ele classifica em: 1) figuras de comparação, 2) figuras de acréscimo ou de plenitude de expressão, 3) figuras de linguagem incompletas, 4) figuras envolvendo contraste ou atenuação, 5) figuras de associação ou relação e 6) figuras que sublinham a dimensão pessoal. Em seguida, há dois estudos de caso, envolvendo um texto do Antigo e um do Novo Testamento, aplicando as técnicas discutidas até então. Esse capítulo se encerra com três “digressões”: uma sobre a gramática transformacional, outra sobre a crítica retórica e por fim uma sobre o debate da linguagem inclusiva, que tratam de questões paralelas a todos os tópicos abordados no próprio capítulo e nos capítulos anteriores.

O capítulo 5 da primeira parte, “Pano de Fundo Histórico e Cultural”, se debruça sobre os aspectos extratextuais na análise exegética, ou seja, aqueles fatores externos que influenciam o texto. Muito interessante é sua discussão sobre o papel da arqueologia na reconstrução do pano de fundo histórico, que, apesar de breve,

penetra o cerne da questão e mostrando o equilíbrio que se espera do estudioso ao se utilizar dela em sua pesquisa. Em seguida, o autor lista as principais áreas de pesquisa que influenciam a reconstrução do ambiente histórico-cultural bíblico: geografia, política, economia, força militar e guerra, práticas culturais (costumes familiares, costumes materiais – roupas, casas –, costumes cotidianos – como higiene e hábitos alimentares –, esportes e recreação, música e arte e antropologia cultural) e costumes religiosos. Para Osborne, “[o] pano de fundo cultural não somente aprofunda a nossa compreensão do texto original, mas também oferece uma ponte para o atual significado do texto” (p. 209). A próxima subdivisão do capítulo explica como usar as principais fontes específicas de pano de fundo, tais como as alusões ao Antigo Testamento, alusões aos escritos intertestamentais, os paralelos de Qumran, dos escritos rabínicos (Talmude, Mishna) e dos escritos helenísticos (autores pagãos). A última parte do capítulo se dedica a uma análise crítica da sociologia quando utilizada como ferramenta para a interpretação da Bíblia, mostrando seus pontos fortes, suas debilidades e as maneiras pelas quais muitos extrapolaram seu papel no entendimento do texto sagrado.

Na segunda parte do livro, o autor se dedica a explicar como os princípios explanados nos primeiros cinco capítulos são agora aplicados aos diferentes gêneros encontrados no cânon bíblico. Na concepção do autor, o gênero é um fator interpretativo importantíssimo, pois uma frase dita no contexto de um texto narrativo pode ter um significado completamente diferente se o texto for apocalíptico ou poético. O primeiro gênero discutido pelo autor é a lei (capítulo 6, “Lei do Antigo Testamento”). Ele inicia fazendo uma breve análise do uso do termo *tôrâ* (sic) na bíblia hebraica, mostrando as diferentes conotações que ela recebe. Depois, discute as principais seções contendo compilações legais, principalmente no Pentateuco. Na página 240, no segundo parágrafo, há um resumo muito equilibrado das conclusões de Block sobre os significados das leis para os cristãos que vivem sob a nova aliança. Em seguida, o autor discute a terminologia usada nos códigos legais bíblicos para pureza e impureza, para então falar sobre as leis referentes ao sistema sacrificial. Por fim, há uma conclusão do próprio autor sobre a importância do estudo das leis para os crentes a partir do Novo Testamento.

O segundo capítulo da segunda parte, o capítulo 7 – “Narrativa” –, se detém no estudo das porções narrativas da Bíblia. Nas duas primeiras partes do capítulo, Osborne se dedica a explicar como funciona a metodologia da crítica da narrativa e em seguida mostra seus pontos fracos e excessos cometidos ao longo dos anos nas pesquisas realizadas nesta área. Por fim, o autor propõe uma metodologia para o estudo de textos narrativos, tentando equilibrar e colocar em perspectiva toda sua discussão anterior e mostrando como a análise de textos narrativos pode contribuir grandemente para a homilética.

O capítulo 8, “Poesia” – terceiro capítulo da segunda parte do livro –, dedica-se ao estudo da poesia que se encontra espalhada por todo o cânon bíblico. O autor inicia seu estudo no livro poético por excelência, o livro dos Salmos. Em seguida,

mostra como funcionava a poesia dentro do pensamento hebraico, como era a sua métrica, o uso abundante de paralelismos e o uso de imagens poéticas. Em seguida, elenca algumas categorias poéticas encontradas na Bíblia e as nuances encontradas em cada uma delas, discutindo brevemente a existência e o estudo da poesia no Novo Testamento. As últimas duas partes se dedicam a uma sucinta análise da teologia dos salmos e uma proposta metodológica para o estudo da poesia bíblica.

“Sabedoria”, o título do nono capítulo, o quarto da segunda parte do livro, trata das porções sapienciais da Bíblia. Osborne dedica toda a primeira parte do capítulo mostrando as características dos ensinamentos sapienciais e em seguida discute as formas como esses ensinamentos se apresentam no cânon bíblico: provérbio, ditado, enigma, admoestação, alegoria, hinos e orações, diálogo, confissão, onomástica e bem-aventurança. Por fim, após mostrar que o gênero sabedoria também está presente no Novo Testamento, mais uma vez o autor propõe uma metodologia básica para o estudo desse gênero. No final do capítulo, há uma excursão sobre a história do ensino da sabedoria dentro do contexto da história bíblica.

O décimo capítulo, que corresponde ao quinto capítulo da segunda parte do livro, intitula-se “Profecia”. O autor inicia o capítulo discutindo o gênero em termos gerais e o papel do ofício profético na história bíblica. Em seguida, mostra as características da mensagem profética: sua interação entre o presente e o futuro, as maneiras como as mensagens proféticas eram dadas e as maneiras como elas eram proclamadas. Por fim, Osborne traça um guia para a interpretação das profecias.

No capítulo “Apocalíptica”, décimo primeiro do livro, sexto da segunda parte, Osborne começa discutindo as características formais gerais desse gênero literário, tais como a natureza revelatória das visões, a mediação angélica, os ciclos discursivos, o discurso ético, o simbolismo, o relato histórico e a pseudonímia. Em seguida, ele destaca outros aspectos, mais subjetivos, que aparecem nos escritos apocalípticos. As últimas duas partes discutem o estudo dos símbolos apocalípticos e uma metodologia para o estudo deste gênero. Por fim, há uma digressão sobre as origens do gênero apocalíptico.

O capítulo 12, “Parábola”, sétimo capítulo da segunda parte do livro, discute grandemente o estudo do gênero mais utilizado por Jesus e no qual a maioria dos seus ensinamentos foi veiculada. Osborne inicia discutindo o significado, o uso e o objetivo das parábolas, e em seguida elenca suas principais características: concretude, concisão, pontos mais e menos importantes, repetição, conclusão final, ligação com o ouvinte, reversão da expectativa, escatologia centrada no reino, ética do reino e o retrato de Deus e da salvação que elas mostram. A última parte há uma extensa proposta metodológica para o estudo das parábolas e um excuro sobre a história da interpretação do gênero parabólico.

O oitavo capítulo da segunda parte, “Epístola” – décimo terceiro do livro –, inicia com uma discussão das práticas epistolográficas no mundo bíblico. Em seguida, o autor discorre sobre as características das cartas do Novo Testamento,

especialmente a forma como elas foram escritas e a questão da autoria. Mais uma vez, o capítulo se encerra com uma proposta de metodologia para o estudo do gênero epistolográfico.

O capítulo final da segunda parte do livro tratando sobre gêneros literários é o capítulo 14, “O Antigo Testamento no Novo Testamento”, um dos mais extensos dessa seção. Osborne começa tratando da relação entre o cânon bíblico e a produção da Septuaginta e sobre como era feita exegese no período intertestamentário e rabínico, refletido nos targuns, no Midrash e em Qumran. Em seguida, o autor descreve as maneiras pelas quais o Antigo Testamento é usado no Novo: pela tipologia, pela alegoria e pela reorientação do texto para novos significados. Sua proposta para a interpretação desse gênero é o estudo do significado original do texto que é citado, o estudo da interpretação judaica do texto e o significado que o texto adquire no contexto do Novo Testamento. Para Grant Osborne, “a chave” para todo o empreendimento “é a tipologia” (p. 423). Na última parte do capítulo, o autor se dedica a mostrar as tendências de cada autor neotestamentário com relação ao uso do Antigo Testamento em seus escritos.

A terceira parte do livro trata da hermenêutica aplicada, o final do processo de interpretação bíblica. Para Osborne, nenhuma exegese está completa a menos que ela chegue a essa fase. Se as Escrituras não são aplicadas e contextualizadas, se sua mensagem não é transmitida em nossos dias, tudo o que se fizer antes não passará de mero exercício acadêmico. No capítulo 15, “Teologia Bíblica”, primeiro da última parte do livro, o autor faz uma explanação de como deve ser construída uma teologia bíblica com base em tudo o que foi discutido anteriormente e como ela se relaciona com outras disciplinas ou áreas de pesquisa, tais como a exegese, a teologia histórica, a teologia sistemática e a teologia homilética. Para o autor, a teologia bíblica e as outras áreas não devem estar em choque, mas devem se complementar, uma fornecendo dados e controlando a outra, para evitar excessos. A segunda parte do capítulo mostra as principais áreas em que são ainda necessários estudos e soluções para a construção de uma sólida teologia bíblica e, por fim, o autor apresenta várias metodologias usadas para o desenvolvimento da teologia bíblica e mostra que, ao invés de apegarem-se a um único modelo em detrimento dos outros, os estudiosos deveriam ver em cada metodologia seus aspectos mais positivos e evitar seus aspectos negativos.

O capítulo 16, “Teologia Sistemática”, segundo da terceira parte do livro, discute o desenvolvimento de uma teologia sistemática que leve em conta os sólidos princípios exegéticos discutidos ao longo do texto. Para Osborne, “todas as disciplinas e técnicas discutidas [...] devem ser usadas na construção de uma teologia sistemática”. O capítulo inicia com um esboço de como uma boa teologia sistemática é construída. Em seguida, o autor discute as forças envolvidas na construção da teologia sistemática: as Escrituras, a tradição, a comunidade, a experiência e a filosofia. Depois, ele apresenta as áreas de problematização desse processo, questões que influenciam e, às vezes, atrapalham o processo. Aqui, o autor discute temas

como a revelação e a inspiração, a construção de modelos teológicos, a validade de afirmações teológicas e a contextualização teológica, entre outros. A última parte do capítulo apresenta um modelo para a construção de uma teologia sistemática consistente com a hermenêutica bíblica.

No penúltimo capítulo, o terceiro da última parte do livro, intitulada “Homilética 1: Contextualização”, o autor, nas primeiras linhas, declara: “A Escritura não deve apenas ser aprendida; ela deve ser crida e depois proclamada” (p. 530). Nesse capítulo, Osborne se dedica às principais questões que se levantam dentro da perspectiva da contextualização, ou seja, como tornar as Escrituras relevantes e garantir que sua mensagem seja clara e distinta como o foi no momento em que foram dadas pela primeira vez. Ele começa, então, discutindo alguns exemplos bíblicos de contextualização para, em seguida, mostrar como estas questões ainda são importantes hoje. Depois, o autor discorre sobre o problema da relação entre os ensinamentos bíblicos e a cultura, especificamente como descobrir aquilo que é cultural e as normas supraculturais da Bíblia. Em seguida, ele mostra um modelo hermenêutico e princípios para fazer essa distinção nos dados bíblicos. Na última parte do capítulo, há uma discussão de como desenvolver a contextualização e aplicá-la ao se proclamar a mensagem do evangelho.

O último capítulo, “Homilética 2: Sermão”, é mais específico que o anterior e trata do desenvolvimento de sermões que levem em conta tudo o que fora discutido nas páginas anteriores. Osborne insiste em que a mensagem bíblica deve primeiro fazer sentido e ser vivida pelo estudioso/pregador, para só então ser transmitida para a congregação. Depois, ele mostra como transformar o estudo exegético em uma mensagem homilética. Em seguida, o autor fala sobre os princípios para a aplicação do sermão e um conjunto de técnicas de como isso pode ser feito. Por fim, há uma recapitulação e um resumo de todo o livro, relacionando todo o seu conteúdo com o produto final do empreendimento exegético: o sermão. No final do capítulo, há duas digressões: uma sobre o preparo de sermões e outra sobre estilos de sermão.

A última parte do livro se compõe de dois apêndices. Os dois são extremamente densos e filosóficos. O autor lida com questões de hermenêutica filosófica e seu impacto, especialmente nos últimos dois séculos, sobre a hermenêutica bíblica. No primeiro apêndice, “O Problema do Significado: As Questões”, o autor traça um panorama da questão da interpretação e seus dois principais componentes – o leitor e o texto – e como eles foram tratados por diversas linhas filosóficas. Ele se encerra com uma explanação das tentativas de reconciliação da tensão entre a intenção do texto e a interpretação do leitor. No segundo apêndice, “O Problema do Significado: Chegando a Uma Solução”, Osborne propõe sua filosofia por detrás de toda a metodologia que ele discutiu ao longo do livro: o texto possui um único significado intencional, dado pelo autor, não obstante o fato de que sua aplicação moderna pode ser múltipla, dependendo da circunstância; ou seja, o que muda não é o texto e seu significado original, mas como ele é entendido e aplicado às situações atuais, sua relevância hoje.

Por fim, há uma extensa bibliografia, toda ela citada direta ou indiretamente no texto do livro, um índice temático e um índice escriturístico.

Mesmo que implícito, o autor pressupõe que seu público alvo sejam aqueles que já têm alguma experiência com o processo hermenêutico. Apesar de, em alguns momentos, ele escrever como se dirigindo aos iniciantes. Fica claro que o conteúdo requer algum conhecimento prévio de exegese, bem como do livro de problemas envolvidos na prática da mesma. Especialmente algumas de suas digressões e os dois apêndices finais levam em conta um certo arcabouço de conhecimento filosófico e da história da interpretação. Para estudantes de pós-graduação em qualquer nível, ele é rico, informativo e referencial.

O autor faz extenso uso de fontes bibliográficas, todas elas referenciadas na bibliografia no fim do livro. Ele se utiliza não só de livros, mas de muitos artigos acadêmicos. Seu levantamento bibliográfico, talvez, seja uma das maiores contribuições do livro. Nele, o pesquisador pode encontrar material básico, intermediário e avançado para todos os pontos discutidos pelo autor.

O ponto forte do livro é o tratamento sistemático aos vários detalhes do processo exegetico e seu vasto arcabouço bibliográfico. Muitos mitos que por anos se infiltraram na hermenêutica bíblica são desmitificados e várias soluções são propostas. Um dos pontos fracos do livro é seu tratamento exíguo dos princípios hermenêuticos gerais, como o princípio *sola scriptura, tota scriptura* e outros mais. Talvez isso se deva ao enfoque prático e metodológico do livro. Estes princípios são citados ou aludidos, mas não profundamente discutidos. Outro ponto fraco é a densidade com que determinados temas são discutidos, o que se torna um ponto forte (a depender da pessoa que estiver se utilizando do material). Ele não é adequado aos estudantes da graduação ou aqueles que estão se iniciando no empreendimento hermenêutico. Para os estudiosos de nível intermediário e avançado, essa densidade é bem vinda e contribui para o aprofundamento das questões discutidas no livro.

Uma resenha como essa não pode fazer justiça à qualidade do texto de Osborne. Apesar de árido em alguns momentos, ele está permeado do significado espiritual do processo hermenêutico. A abordagem de várias questões que poderiam tornar-se polêmicas é feita de maneira equilibrada, sem arroubos desnecessários. É um livro para ser lido de capa a capa num primeiro momento e um manual útil para aquelas dúvidas e questões com as quais o exegeta se depara no dia a dia de sua prática.