

REVISTA
BATISTA
PIONEIRA

Bíblia ▪ *Teologia* ▪ *Prática*

Volume 14
Número 1
Junho 2025

ISSN 2316-686X

REVISTA
BATISTA
PIONEIRA

Bíblia · Teologia · Prática

Vol. 14 · n. 1 · Junho | 2025

Missão

Promover o debate e a socialização do conhecimento bíblico e teológico na sua interlocução com a práxis.

Faculdade Batista
Pioneira

R454 Revista Batista Pioneira : Bíblia, teologia, prática /
Faculdade Batista Pioneira ; editor responsável Claiton André Kunz. –
v. 14, n. 01, jun. 2025. – Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2025. –
147 p.

Semestral
ISSN 2316-686X

1. Bíblia. 2. Teologia. 3. Prática. 4. Ministério. 5. Igreja. I. Faculdade
Batista Pioneira. II. Kunz, Claiton André. III. Título. IV. Título: Bíblia,
teologia, prática.

CDU : 2(05)

Aline Morales do Santos Theobald
CRB 10/1879

Site: revista.batistapioneira.edu.br

Os pontos de vista expostos nos artigos são de inteira responsabilidade de seus autores, e não necessariamente refletem a opinião do editor ou da instituição.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações - 4.0 Internacional*

A revista está catalogada nos seguintes indexadores:



REVISTA BATISTA PIONEIRA

Bíblia · Teologia · Prática

DIRETOR GERAL E EDITOR RESPONSÁVEL

Dr. Claiton André Kunz

CONSELHO EDITORIAL

Dr. Alan Doyle Myatt (Gordon-Conwell Theological Seminary/USA)

Dr. Antônio Renato Gusso (Faculdades Batista do Paraná)

Dr. Dimitrios Christidis (Aristotelian University of Thessaloniki/Grécia)

Dr. Helge Stadelmann (Freie Theologischen Hochschule/Alemanha)

Dr. Jaziel Guerreiro Martins (Faculdades Batista do Paraná)

Me. Luiz Alberto Teixeira Sayão (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Nicolau Reinhard (USP – Universidade de São Paulo)

Dr. Sam Williams (Southeastern Baptist Theological Seminary/USA)

Dr. Vilson Scholz (ULBRA – Consultor SBB)

COMISSÃO CONSULTIVA

Dr. Gerson Joni Fischer (Faculdades Batista do Paraná)

Me. Lucas Merlo Nascimento (Faculdade Teológica Batista de SP)

Dr. Luciano Robson Peterlevitz (Fac. Teológica Batista de Campinas)

Dr^a Marivete Zanoni Kunz (Faculdade Batista Pioneira)

Dr^a. Mônica Pinz Alves (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Rogel Esteves de Oliveira (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Vanderlei Alberto Schach (Faculdade Batista Pioneira)

Dr. Werner Wiese (Faculdade Luterana de Teologia)

REVISÃO

Juliana Scheibner Dellafavera e Claiton André Kunz

DIAGRAMAÇÃO E CAPA

Delize Gabriela Grando Balaniuk

Faculdade Batista Pioneira

LEMA

Vocação levada a sério.

VISÃO

Ser referência no Brasil pela qualidade no ensino teológico, tendo a Bíblia como Palavra de Deus.

MISSÃO

Formar teólogos capazes de aplicar o conhecimento para melhorar a qualidade de vida espiritual, política, econômica e social.

VALORES

Bíblia como Palavra de Deus

Amor a Deus e ao próximo na prática

Cristo como único Senhor e Salvador

Teoria aliada à prática ministerial

Excelência no ensino acadêmico

Estímulo ao senso crítico

Atitude de cooperação

Integridade de vida

Visão missionária

*Rua Dr. Pestana, 1021 - Centro | Ijuí/RS | 98700-000
|55| 3332.2205 | faculdade@batistapioneira.edu.br
www.batistapioneira.edu.br*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....7

A PRÁTICA DO JURAMENTO E SEU SIGNIFICADO NOS TEXTOS E CONTEXTOS DO ANTIGO TESTAMENTO

The practice of the oath and its meaning in the texts and contexts of the Old Testament

Drª Marivete Zanoni Kunz..... 8

IGREJA BATISTA BETHEL: A DESENVOLVEDORA DO PENTECOSTALISMO TRADICIONAL

Bethel Baptist Church: The Developer of Traditional Pentecostalism

Dr. Josemar Valdir Modes..... 29

“A MINHA GRAÇA TE BASTA”: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE 2 CORÍNTIOS 12.7-10

“My grace is sufficient for you”: an exegetical analysis of 2 Corinthians 12.7-10

Dr. Antônio Renato Gusso e Yan Kliffor Marques Siqueira Viana..... 46

O “LOGOS SEMINAL” EM JUSTINO, FILÓSOFO E MÁRTIR: LOGOS FILOSÓFICO OU PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS BÍBLICOS?

The “Seminal Logos” in Justin, Philosopher and Martyr: Philosophical Logos or Biblical Hermeneutical Principles?

Dr. Efstathios Tsotsos..... 60

TRABALHAR PARA DEUS OU ADORAR PIEDOSAMENTE A DEUS? UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A COMPLEMENTARIEDADE DA ATITUDE DE MARTA E MARIA

“Working for God or Devoutly Worshiping God? A theological reflection on the complementarity of Martha and Mary’s attitudes”

Me. Edmar dos Santos Pedrosa..... 72

A POIMÊNICA ATUAL NA COMUNIDADE DE FÉ: POSSIBILIDADES E LACUNAS

The current pastoral care in the community of faith: possibilities and gaps

Dr. Jaziel Guerreiro Martins e Me. Kemuel Lourenço Figueira Andrade..... 81

ORIENTAÇÕES BÁSICAS PARA A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA DE PARÁBOLAS

Basic guidelines for the biblical interpretation of parables

Me. Paulo Henrique Pedrão..... 94

UMA ANÁLISE SOBRE O SIGNIFICADO DA PALAVRA SILENCIADA EXPRESSA NO “COMO” DO SACERDOTE ZACARIAS

An analysis of the meaning of the silenced word expressed in the “how” of the priest Zacharias

Dr^a Kátia Silva Cunha e Dr^a Gleyds Silva Domingues..... 103

AS BEM-AVENTURANÇAS EM MATEUS 5: ESTRUTURA, SENTIDO E ATUALIDADE ÉTICA

The Beatitudes in Matthew 5: Structure, Meaning, and Contemporary Ethical Relevance

Me. Sósteni Silva e Dr. Valério Guilherme Schaper..... 114

ALMAS EM MOVIMENTO: A ESCADA DE JACÓ NA EXEGESE ALEGÓRICA DE FÍLON

Souls in movement: Jacob’s ladder in Philo’s allegorical exegesis

Me. Jônatas David Hübner..... 126

APRESENTAÇÃO

Este é o primeiro número do volume 14 de nossa revista acadêmica. É uma grande satisfação poder oferecer aos nossos leitores mais um pouco de reflexão bíblica, teológica e prática sobre os afazeres eclesiais. Nesta edição, 10 artigos compõem o conteúdo da mesma, com os quais os respectivos autores procuram contribuir com as suas pesquisas.

São compartilhadas as seguintes temáticas: “*A prática do juramento e seu significado nos textos e contextos do Antigo Testamento*” (Dr^a Marivete Zanoni Kunz); “*Igreja Batista Bethel: a desenvolvedora do Pentecostalismo Tradicional*” (Dr. Josemar Valdir Modes); “*A minha graça te basta: uma análise exegética de 2 Coríntios 12.7-10*” (Dr. Antônio Renato Gusso e Yan Kliffor Marques Siqueira Viana); “*O ‘Logos Seminal’ em Justino, filósofo e mártir: logos filosófico ou princípios hermenêuticos bíblicos?*” (Dr. Efstathios Tsotsos); “*Trabalhar para Deus ou adorar piedosamente a Deus? Uma reflexão teológica sobre a complementariedade da atitude de Marta e Maria*” (Me. Edmar dos Santos Pedrosa); “*A poimênica atual na comunidade de fé: possibilidades e lacunas*” (Dr. Jaziel Guerreiro Martins e Me. Kemuel Lourenço Figueira Andrade); “*Orientações básicas para a interpretação bíblica de parábolas*” (Me. Paulo Henrique Pedrão); “*Uma análise sobre o significado da palavra silenciada expressa no ‘como’ do sacerdote Zacarias*” (Dr^a Kátia Silva Cunha e Dr^a Gleyds Silva Domingues); “*As bem-aventuranças em Mateus 5: estrutura, sentido e atualidade ética*” (Me. Sósteni Silva e Dr. Valério Guilherme Schaper); e “*Almas em movimento: a escada de Jacó na exegese alegórica de Filon*” (Me. Jônatas David Hübner).

Desejamos a todos uma ótima leitura, esperando que a revista possa contribuir para o debate teológico e prático.

DR. CLAITON ANDRÉ KUNZ
EDITOR RESPONSÁVEL

A PRÁTICA DO JURAMENTO E SEU SIGNIFICADO NOS TEXTOS E CONTEXTOS DO ANTIGO TESTAMENTO¹

The practice of the oath and its meaning in the texts and contexts of the Old Testament

Dr^a Marivete Zanoni Kunz²

RESUMO

A importância do artigo consiste na análise do assunto 'juramento' nos textos canônicos do Antigo Testamento e na evidência da sua proximidade com temas-chaves para a teologia do Antigo Testamento como promessa e aliança. A abordagem do assunto fez uso de leitura pós-moderna, ou seja, recursos de vários métodos como o exame de palavras no texto original hebraico, leituras intrabíblicas e paralelos literários. O objetivo é ressaltar o que envolveu o juramento considerando formas e situações diferenciadas, as quais legitimam sua existência em diferentes momentos históricos. As etapas desenvolvidas foram as seguintes: introdução, definição do termo juramento com aproximação de temas teológicos, a prática e os nomes usados nas relações e compromissos do juramento. A pesquisa evidencia a credibilidade desta prática na realidade bíblica do povo de Israel, pois tal costume já está em uso desde o período Patriarcal, aparecendo também no Monárquico e em outros da história de Israel. O artigo conclui que o juramento foi utilizado amplamente no contexto bíblico e também em outras culturas no Antigo Oriente. Seu uso teve como importância honrar a palavra oralizada, mas em determinados momentos foi utilizado como forma de legitimar práticas cruéis.

Palavras-chave: Juramento. Antigo Testamento. Amaldiçoar. Iavé.

¹ Este artigo é o resultado do trabalho de projeto de Pós-Doutorado realizado em 2021-2022 no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob a supervisão do Prof. Dr. Vicente Artuso.

² A autora é bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná (Curitiba, 2000); licenciada em Pedagogia pela UNIJUÍ (Ijuí, 2007); mestre em Teologia (Bíblia) pela EST (São Leopoldo, 2006); doutora em Teologia (Bíblia) pela EST (São Leopoldo, 2012); pós-doutora pela PUC PR (Curitiba, 2022). Professora da Faculdade Batista Pioneira em Ijuí e das Faculdades Batista do Paraná. E-mail: marivete@batistapioneira.edu.br

ABSTRACT

The importance of the article consists in the analysis of the oath subject in the canonical texts of the Old Testament and in the evidence of its proximity to key themes for Old Testament theology such as promise and covenant. The approach to the subject made use of postmodern reading, that is, resources of various methods such as examination of words in the Hebrew original text, intra-biblical readings and literary parallels. The objective is to emphasize what involved the oath considering different forms and situations, which legitimize its existence in different historical moments. The developed stages were the following: introduction, definition of the term oath with approximation of theological themes, the practice and names used in the relationships and commitments to the oath. The research evidences the credibility of this practice in the biblical reality of the people of Israel, as this custom has been in use since the Patriarchal period as in the Monarchic one, among others. The article concludes that the oath was widely used in the biblical context and also in other cultures in the Ancient East. Its use was important to give honor to the oral word, but at certain times it was used as a way to legitimize cruel practices.

Keywords: Oath. Old Testament. Curse. Yahweh.

INTRODUÇÃO

O juramento envolve a história bíblica do povo de Israel. A teologia do Antigo Testamento evidencia eventos nos quais a questão do juramento está arraigada à vida do povo, já no período patriarcal. Mas não é somente nos relatos patriarcais que este assunto aparece; nos livros históricos e nos livros proféticos também se observa que o juramento fazia parte da realidade e vivência do povo, ou seja, ele está envolvido na tradição do povo de Israel. Ao que parece, este tema foi a base na qual o povo firmava sua esperança relacionada a questões específicas do seu futuro.

Este artigo terá seu foco no tema juramento, que será abordado tanto na relação com a promessa da conquista da terra de Canaã, quanto em questões como: os termos hebraicos utilizados para falar do juramento; o juramento e sua relação com a aliança; fórmula do juramento; a prática do juramento e nomes de destaque para pronunciar um juramento. Observa-se que esta prática parece ser habitual para o povo de Israel, portanto questiona-se sobre os motivos do juramento no Antigo Testamento. Parte-se da hipótese que um dos maiores motivos envolvia temas teológicos; de forma mais enfática a promessa da conquista da terra de Canaã e a Aliança com os Patriarcas. Nesse sentido, destacar-se-á os compromissos e motivos do juramento no Antigo Testamento na sua prática, tanto do aspecto da relação entre seres humanos, como dos proferidos por Iavé para os seres humanos.

A análise dos textos bíblicos será feita a partir de uma hermenêutica Pós-moderna. Esta hermenêutica faz uso de recursos de vários métodos considerando desde pontos histórico-gramaticais, com a finalidade de compreender de forma mais precisa o juramento no momento evidenciado no texto bíblico, como leitura de alusões intrabíblicas; alusões a paralelos históricos e literários extrabíblicos. Destaca-se que esta hermenêutica permite caminhar de maneiras diversificadas utilizando alguns métodos de abordagem como o método dedutivo, que objetiva explicar o conteúdo partindo de premissas gerais para então observar casos particulares e também o método indutivo que parte da análise de premissas particularidades para uma visão mais geral ou mesmo a dialética.

Quanto aos métodos de procedimentos será utilizado o método histórico que foca sua investigação em acontecimentos ou instituições do passado visando a compreensão específica do assunto abordado, bem como o comparativo o qual permite investigar fenômenos ou fatos com vistas a ressaltar diferenças ou similaridades de alguns elementos presentes em tempo e espaços.

Não haverá classificações ou desconstruções de qualquer que seja a forma de interpretação sobre os textos apresentados, apenas haverá sinalização para possibilidades de compreensão do tema, conforme o registro bíblico na forma encontrada. As análises dos versículos respeitosamente aceitam o texto conforme os próprios termos nele apresentados, ou seja, não serão abordadas questões de crítica. Parte-se da observação a partir do cânon textualmente confirmado.

1. DEFINIÇÃO DE TERMOS HEBRAICOS PARA JURAMENTO E SUA PROXIMIDADE COM TEMAS TEOLÓGICOS NO ANTIGO TESTAMENTO

Neste ponto destacar-se-á definições da expressão *jurar* a partir de termos provenientes do hebraico, bem como os que dela se aproximam, com destaque para שְׁבוּעָה³ (sh^ebû'â⁴), שְׁבַע (sh^ebu'â) e אָלָה ('âlâ). Também serão destacadas as relações existentes entre juramento, promessa e aliança.

1.1 O USO E O SIGNIFICADO DE TERMOS HEBRAICOS PARA DESCRIVER O JURAMENTO

Em hebraico há alguns termos que são utilizados para descrever o juramento. Um deles é שְׁבוּעָה (sh^ebû'â) ou שְׁבַע (sh^ebu'â), os quais são provenientes da raiz hebraica שָׁבַע (shāba'), que pode ser traduzida por jurar ou conjurar. A expressão *sh^ebu'â* faz mais referência e é utilizada para sinalizar ritual de juramento.⁵

Jurar, quando avaliada a partir da raiz hebraica *shāba'*, aparece 184 vezes no Antigo Testamento⁶, sendo utilizada em graus diferentes, especialmente *nifal* e *hifil*.⁷ No primeiro caso, geralmente o sujeito sofre a ação simples do verbo e, no segundo, geralmente o sujeito causa a ação do verbo. Na forma *nifal*, exalta-se o conceito de “prender-se a um juramento” ou estar comprometido por meio de um juramento. Exemplo bíblico de “prender-se” a um juramento é encontrado em Gênesis 26.3. Neste episódio destaca-se que havia fome na terra, então Isaque foi até a região dos filisteus para conversar com o rei Abimeleque. Um anjo lhe apareceu afirmando que ele não deveria ir para o Egito, mas ficar na terra que ele lhe mostraria, pois ali seria abençoado. Como forma de cumprimento do juramento que havia sido feito a seu pai aquelas terras seriam entregues a ele e a sua descendência. São 32 vezes nos quais *shāba'* é utilizado no grau *hifil* evidenciando a ideia de fazer alguém jurar.⁸

Um destaque importante a ser feito sobre *shāba'* é a proximidade desta raiz com a raiz hebraica feminina do numeral sete, a saber *sheba'*. Esta é a forma feminina utilizada para fazer a contagem dos numerais cardinais, e o texto bíblico de Gênesis 21.21-31 aproxima estes dois termos. No relato deste episódio, Abimeleque está solicitando que Abraão jure que terá uma postura correta, enquanto Abraão solicita o juramento de Abimeleque como garantia de que o poço de água será seu. Este foi um episódio no qual o juramento foi selado tendo por testemunhas sete cordeiras, por isso o local é conhecido tanto por *Bersheba* como por *poço dos sete* ou *poço do juramento*. No “mundo antigo não era incomum selar um acordo com o número sete”.⁹ Esse é o motivo do *Hebrew-English Lexicon of the Testament* trazer a definição de *shāba'* com a paráfrase ‘setear a si mesmo, ou comprometer-se por meio de sete coisas’. Sendo assim, esse é um texto interessante no qual pode-se observar no hebraico a proximidade e a relação da expressão

³ As palavras em hebraico serão escritas juntamente com as transliterações na primeira citação. Após o primeiro uso será utilizado apenas a transliteração.

⁴ As transliterações deste artigo seguirão as indicações do seguinte material: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

⁵ DOUGLAS, 1995, p. 892.

⁶ A expressão Antigo Testamento, a partir daqui será abreviada para AT.

⁷ HAMILTON, 1998, p. 1516.

⁸ HAMILTON, 1998, p. 1516.

⁹ HAMILTON, 1998, p. 1517.

“jurar” com “sete”, ou seja, de *shāba’* com *sheba’*.

A LXX traduz o termo *shāba’* por *omnyō* e por *horkizō*. Sobre o texto de Gênesis 21 há a compreensão de ter acontecido a ratificação de um juramento diante do sacrifício de sete animais. Nos tempos antigos, a expressão *horkos*, era o correspondente de *shēbū’ā* e por vezes o correspondente de *’ālā*, com a ideia de maldizer ou o ato de maldizer. O destaque do uso seria *horkos* em livros narrativos e *omnyō* em Gênesis e Deuteronômio.¹⁰

Outro termo hebraico utilizado para juramento é *’ālā* (אָלָא). Este termo, em seu uso na forma mais básica, aparece para indicar uma promessa solene entre indivíduos, em textos bíblicos como Gênesis 24.41 e 26.28. O termo também aparece em declarações que envolvem testemunhos diante de tribunais (Lv 5.1; Pv 29.24); diante de Deus (Nm 5.21; 1Rs 8.31; 1Sm 14.24; Ez 16.59) e em pactos solenes entre Iavé e seu povo (Dt 29.11-12). De forma mais particular o termo é utilizado em sinal de advertência vinculado à infidelidade do povo com Iavé (Dt 29.14-21; Is 24.6; Jr 23.10; 29.18; 42.18; 44.12; Dn 9.11).¹¹

Thomson destaca *’ālā* como uma expressão ‘mais vigorosa, pois significa ‘um juramento de execração ou maldição invocado contra a pessoa que quebra um juramento’.¹² Os eventos nos quais fazia-se o uso de termos hebraicos para descrever o juramento envolviam assuntos sérios e, portanto, ele precisava ser cumprido. O não cumprimento poderia trazer punições para as pessoas, inclusive pelo próprio Iavé. O juramento também envolveu a vida do povo de Israel com Iavé em questões teológicas mais amplas, as quais serão descritas na sequência.

1.2 AS RELAÇÕES ENTRE JURAMENTO, PROMESSA E ALIANÇA

Kaiser, em seu livro *Teologia do Antigo Testamento*, afirma que embora o Novo Testamento¹³ destaca o ensino do AT como sendo a promessa, ‘o AT o conheceu sob uma constelação de palavras, tais como promessa, juramento, bênção, descanso e semente’.¹⁴ No aspecto do centro daquilo que diz respeito ao AT, o mesmo autor segue o debate evidenciando que ainda que o NT tenha a promessa como o centro do AT, a estas promessas Iavé acrescentou seu compromisso ou juramento. Portanto, ‘...os homens agora tinham a palavra divina e um juramento divino sobre essa palavra’ (Gn 22; 26.3; Dt 8.7; 1Cr 16.15-18; Sl 105.9; Jr 11.5).¹⁵

No AT é possível traçar uma aproximação do juramento de Iavé com a dádiva da terra. Este juramento de Iavé e a relação com a promessa da terra ocorreu inúmeras vezes em todo o AT, em textos como: Gn 22.16; 26.3; 50.24; Êx 13.5,11; 33.1; Nm 11.12; 14.16,23; 32.11; além de passagens nos livros de Deuteronômio, Josué, Juízes e Jeremias (32.22). É significativo que a promessa da terra tenha sido selada por um juramento divino, e que ela está difundida por todo o Pentateuco (Gn 50.25; Êx 13.5,11; 32.13; Nm 11.12; 14.23).¹⁶

O juramento também ganha destaque nos textos bíblicos quando descreve a promessa de bênção para Abraão e para a sua descendência, e a partir desta a todas as nações (Gn 22.16,18). O próprio José, confiando nestes juramentos feitos aos seus antepassados, fez os seus contemporâneos jurarem que levariam os seus ossos para a terra de Canaã (Gn 50.24-25).

Há outros eventos que ganham destaques quais pode-se observar a relação promessa/juramento, como por exemplo com Davi quando ele trouxe a arca para um santuário antes de edificar o templo. Neste momento ele estava dando um passo importante para estabelecer o reino que Deus havia lhe concedido

¹⁰ LINK, 2000, p. 1113.

¹¹ SCOTT, 1998, p. 74.

¹² DOUGLAS, 1995, p. 892-893.

¹³ A expressão Novo Testamento, a partir daqui será abreviada para NT.

¹⁴ KAISER, 1984, p. 14.

¹⁵ KAISER, 1984, p. 35.

¹⁶ CHILDS, 1993, p. 417.

(2Sm 6.17) e tanto a arca como o reino de Davi são ênfases do Salmo de número 132, o qual ‘celebra o “juramento” feito a Davi’.¹⁷ Sendo assim, este Salmo aproxima a chegada da arca em Jerusalém com o juramento feito a Davi sobre a sua dinastia. Há um cumprimento de promessa/juramento efetivado neste momento. O estabelecimento do reino de Davi, conforme juramento de Iavé agora de fato aconteceu. Na realidade a promessa e sua validade são reforçadas mediante o juramento.¹⁸ O juramento e promessa estão atrelados e juntos evidenciam a intensão de assegurar o cumprimento do que foi declarado.

O juramento também tem sua relação com o aspecto *aliança* na teologia e contexto do AT. Com a aliança feita aos patriarcas, também merece atenção o juramento de Deus descrito no Salmo 105.8-11.¹⁹ Nestes versos, há uma exortação para que o seu povo lembre-se da aliança feita aos patriarcas. Para muitos talvez este juramento tenha sido uma questão de fé e não de visualização; para tantos outros espalhados por Canaã, um sonho inalcançável, mas o fato é que ainda na época de Davi Iavé estava agindo de forma que o juramento/promessa estava se cumprindo.

É constante a citação de um juramento na celebração de um pacto ou de uma aliança, podendo vir acompanhado de diferentes testemunhas, bem como de palavra de bênção ou maldição. Um exemplo pode ser visualizado no livro de Gênesis (26.28ss). Link lembra que Iavé jurou pelo seu nome e este juramento envolveu a promessa da terra de Canaã aos patriarcas (Dt 1.8; 6.10,18,23). Esta promessa foi selada com uma fala de juramento, por meio da aliança com os pais, conforme pode-se ler nos textos de Deuteronômio 4.31; 7.8,12; 29.12.²⁰ O livro de Deuteronômio tem uma ênfase especial na obediência aos mandamentos da aliança estabelecida com os patriarcas, especialmente e a partir do juramento.²¹

Pode-se dizer que a compreensão do vocábulo *juramento* é melhor quando este é contrastado com o vocábulo *aliança*. ‘No AT um juramento é uma declaração verbal e solene ou uma promessa que se faz, ao passo que a aliança é ela própria o conteúdo de um acordo’.²²

A ideia de ‘entrar em aliança’, descrição encontrada em Deuteronômio 29.12, é o equivalente a ‘entrar no seu juramento/maldição’.²³ As promessas e a aliança envolveram os juramentos de Iavé, os quais receberam destaque nos relatos do AT, visto que a partir desse Seu juramento havia a garantia do cumprimento de sua palavra. Todos confiavam no seu pronunciamento: que Iavé não voltaria atrás (Is 45.23). A partir da compreensão dessa proximidade entre juramento, promessa e aliança, é possível verificar de forma mais específica como acontecia tal juramento proferido por Iavé ou pelas pessoas. Este é o assunto do próximo ponto.

2. A PRÁTICA DO JURAMENTO

Os momentos ou situações no dia a dia em que o juramento era proferido, bem como os padrões. E gestos, envolvidos neste ato serão alguns dos destaques nos subpontos que seguem.

2.1 BREVE HISTÓRICO DE DIFERENTES JURAMENTOS NA HISTÓRIA DO POVO HEBREU

O registro de textos como em Êxodo 22.11, descrevem que o roubo ou a destruição de algo por animais ferozes estava presente na realidade social antiga e, tais desastres, eram comprovados de duas formas: com a apresentação de algo resgatado do animal ou a partir de um juramento. Essas duas formas garantiam a inocência do suspeito diante de acusação de roubo.²⁴ Este relato mostra que o juramento

¹⁷ KAISER, 1984, p. 164.

¹⁸ LINK, 2000, p. 1114.

¹⁹ KAISER, 1984, p. 212.

²⁰ LINK, 2000, p. 1114.

²¹ CHILDS, 1993, p. 127.

²² HAMILTON, 1998, p. 1518.

²³ BRUCE, 2009, p. 384. Sobre o aspecto *maldição* mais adiante haverá um destaque específico.

²⁴ COLEN, 1981, p. 166.

embora já sendo praticado foi assimilado de forma mais específica pela lei, a fim de regulamentar a relações.

Na prática do contexto do AT o juramento acontecia em uma situação mais complexa ou sob a Lei em casos nos quais as pessoas inocentes poderiam ser prejudicadas, como quando as culpadas pudessem ficar livres de punição. Nestes casos a Lei requeria o juramento para que tudo pudesse ser esclarecido. São várias as situações bíblicas nas quais se observa essa necessidade, tais como: Êxodo 22.10-11 (neste caso, alguém teria deixado seu animal ao cuidado de outro e este veio a morrer ou aconteceu outro dano a ele. Aqui o juramento era feito entre ambos, a fim de que o responsável não precisasse fazer o ressarcimento ao proprietário); Levítico 6.3 (nesta situação, um indivíduo encontrou uma propriedade perdida e usou o juramento para não ser acusado de furto); Números 5.18-28 (neste episódio há suspeita de adultério)²⁵; 1 Reis 2.43 (neste episódio exigia-se o cumprimento de condições impostas pelo senhor soberano).

Outro texto que envolve questões legais e pode servir de exemplo é 1Reis 8.31-32. Neste caso, Salomão não proferiu algo sozinho, mas junto dele estavam todos os anciãos de Israel, os líderes das tribos e das famílias. Além disso, estavam diante de Jerusalém e a arca seria trazida a Sião, para o templo.²⁶

Além do aspecto voltado para a Lei, Youngblood, Bruce e Harrison destacam ocasiões em que o juramento poderia ser proferido, envolvendo questões legais ou não. O primeiro citado por eles seria em uma declaração solene para confirmar uma promessa. Neste caso, textos bíblicos mostram que este poderia vir acompanhado de uma palavra de maldição a fim de que fosse mantido.²⁷ Deuteronômio 27.15ss apresenta declarações de maldição no caso específico de quebra da aliança. Esta seção descreve juramento feitos em caso de violações e tem semelhança com cerimônias que acompanhavam tratados internacionais.²⁸

A segunda situação destacada seria com a intenção de selar um acordo entre partes para que nenhuma destas quebrasse a sua palavra. Um exemplo pode ser observado no episódio relatado no texto de Gênesis 26.28ss²⁹, quando Isaque foi para a terra de Gerar. Abimeleque e seus homens perceberam que Iavé o abençoava, por isso quiseram fazer com ele uma aliança que tinha por garantia uma palavra de juramento. Isaque fez um banquete e nesta celebração o juramento foi proferido pelas partes (Gn 26.31a). Em alguns casos de acordo entre partes o próprio Deus era o juiz dos casos.³⁰

Um terceiro momento no qual pode ser observado o uso do juramento é no pacto entre Iavé e o povo de Israel que ocorreu no Sinai. O texto de Deuteronômio 29.11ss serve de referência nesse caso. Bruce comenta que talvez o capítulo 29 de Deuteronômio 'seja uma intimação ao juramento da aliança, que é finalmente prestado em 30.11-20'.³¹

Além destes há outros casos, como em Josué 14.9, ocasião na qual há um diálogo de Josué com a família de Calebe. Calebe solicitou parte da terra e tinha por base de requerimento o juramento de Moisés (Nm 14.23-24). Aqui fica clara a seriedade com que o juramento era considerado aceito. Neste caso, mesmo que tal juramento tenha sido proferido por uma pessoa que na ocasião da conversa já estava morta, ela foi citada como forma de solicitar um espaço de terra.

Outro caso que envolve Josué está registrado em Josué 9.15. Neste relato observa-se que Josué, juntamente com a congregação, fez uma aliança com os gibeonitas, na qual prometeu poupar-lhes a vida. Esse é um episódio diferenciado, pois ainda diante de uma mentira proferida pelos gibeonitas Josué e o povo mantiveram seu juramento de protegê-los (v.10), visto que tinham jurado em nome de Iavé³². Josué e

²⁵ Sobre esse episódio sugere-se a leitura do texto de Pós-doutorado de ARTUSO, Vicente, disponível em: ARTUSO, Vicente. In.: Mulher e Teologia. *Perspectiva Teológica*. V.53 n.3 (2021). <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4527>

²⁶ YOUNGBLOOD, 2004, p. 828.

²⁷ YOUNGBLOOD, 2004, p. 830.

²⁸ WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2000, p. 202.

²⁹ YOUNGBLOOD, 2004, p. 830.

³⁰ STENZEL, 1978, p. 593-594.

³¹ BRUCE, 2009, p. 383.

³² Com relação ao uso do nome de Iavé convém considerar que se evitava a pronúncia deste. Portanto, preferia-se jurar pelo יהוה (shēm). A expressão shēm é utilizada como forma de substituir o tetragrama (YHWH). Nos escritos rabínicos não se pronunciava o tetragrama.

os seus homens saíram em defesa dos gibeonitas quando estes foram atacadas por cinco reis amorreus (Js 10.5).

O juramento relatado em Josué aconteceu de forma coletiva, algo que se repete no livro de Juízes (capítulos 19-20). No livro de Juízes tal juramento teve por intenção a resolução de problemas que poderiam surgir após ele já ter sido proferido, pois não era possível voltar-se atrás com a palavra dita. Novamente há destaque para a seriedade da palavra jurada. Para entender essa situação específica é preciso considerar o contexto do capítulo 19 do livro de Juízes, no qual observa-se que o povo de Gibeá violentou a esposa de um levita. Diante disso, houve uma convocação à guerra, mas a tribo de Benjamim não permitiu que as demais tribos fizessem vingança contra Gibeá (Jz 20.13,14) e saiu em defesa destes. Esse apoio aos de Gibeá foi o motivo do juramento, ou seja, devido a essa situação dos benjamitas ficarem do lado dos homens de Gibeá, as demais tribos de Israel juraram que não lhes dariam suas mulheres em casamento. Assim, aconteceu um juramento solene e coletivo entre as tribos.

Com o passar do tempo veio o arrependimento por parte do povo de Israel (Jz 21.2), pois a totalidade das 12 tribos não permaneceria. A situação ficou difícil e o povo deu um 'jeitinho' de arrumar mulheres para a tribo de Benjamim. A solução foi encontrar algum grupo que não tivesse feito o juramento em Mispa (Jz 21.1-5). Após uma investigação, foi descoberto que Jabes-Gileade não havia participado do juramento (Jz 21.8). Doze mil homens foram enviados a Jabes-Gileade e infelizmente o problema de arrumar mulheres para a tribo de Benjamim foi resolvido matando mais pessoas (Jz 21.12). Quatrocentas mulheres virgens foram conservadas com vida e entregues aos homens de Benjamim, mas estas não foram suficientes diante da quantidade de homens da tribo de Benjamim. O juramento permanecia (Jz 21.18) e diante disso a congregação dos israelitas (Jz 21.13) orientou que os homens de Benjamim observassem a solenidade que acontecia todos os anos em Siló, fizessem emboscadas e tomassem mulheres para si no momento das danças (Jz 21.21). Nesse contexto, para manter-se a honra e cumprir o juramento coletivo aconteceram muitas atrocidades (também coletivas) injustificáveis.

O triste episódio relatado no capítulo 19 do livro de Juízes 'representava o ponto mais baixo da moralidade e da ética em Israel, certamente a guerra que seguiu pode ser chamada a noite mais tenebrosa da alma coletiva do povo'.³³ Além disso, 'de acordo com padrões de responsabilidade pactual coletiva a guerra expôs não somente a arrogância de Benjamim, mas a fragilidade de toda liga'.³⁴

As atrocidades e desgraças cometidas por indivíduos como forma de cumprimento da palavra jurada também são visualizadas em outros textos bíblicos. O compromisso de cumprir juramentos de pares ou coletivos, perpassava gerações e as atrocidades cometidas em função deles surgem em textos bíblicos como 2Samuel 21. Neste capítulo, observa-se que na época em que Davi reinava houve fome de três anos na terra. Ao consultar o Senhor, Davi descobriu que ela aconteceu porque Saul matou os gibeonitas, ou seja, o povo por quem os antepassados de Davi (Josué) tinham jurado zelar. Quando o rei dos gibeonitas foi chamado e questionado sobre o que queria que fosse feito como forma de reparar o erro de Saul (2Sm 21.3), o pedido foi que lhes entregassem sete homens da família de Saul para serem mortos. Davi aceitou e lhes entregou dois dos filhos que Rispa teve com Saul (Armoni e Mefibosete) e cinco filhos que Merabe filha de Saul (2Sm 21.8,9). Entretanto, ele poupou ao filho de Jônatas, porque Jônatas era seu amigo e eles haviam feito um juramento de amizade (1Sm 20.42). Neste triste episódio, o relato evidencia que o não cumprimento do juramento pode ter sido o motivo dos problemas de fome e o resultado deste trato não ser levado a sério gerou muitas mortes. Com relação ao juramento de Davi com seu amigo Jônatas, este foi apenas entre eles, um juramento de amizade que não envolveu um número maior de pessoas, mas ainda assim Davi não se esqueceu de honrar ao amigo com quem havia feito um juramento (1Sm 18.3 e 20.42). A amizade de Davi e Jônatas foi selada com um juramento, e esse juramento de amizade além de ter sido feito em nome do próprio Iavé também teve Iavé como testemunha.

³³ BRUCE, 2009, p. 461.

³⁴ BRUCE, 2009, p. 461.

Outro exemplo pode ser observado na história de Davi e Simei. Simei foi o homem que estava opondo-se a Davi, por isso o amaldiçoou e lhe jogou pedras enquanto Davi saía de Jerusalém (2Sm 16.5ss). Quando Davi retomou o poder, Simei lhe pediu perdão e que fosse piedoso com ele, o que lhe foi concedido sob palavra de juramento (2Sm 19.20ss). Até o final de sua vida Davi honrou seu juramento e não matou Simei, mas quando estava prestes a partir orientou seu filho Salomão, para que não se esquecesse de Simei (1Rs 2.8). Salomão por certo tempo preservou a vida de Simei, mas o chamou e lhe deu uma ordem: que permanecesse em Jerusalém e dali nunca mais saísse, pois se o fizesse seria morto (1Rs 2.36-46). A ordem dada a Simei veio acompanhada de uma palavra de juramento (1Rs 2.42). Em determinada ocasião, Simei saiu em busca de seus servos que fugiram de Jerusalém e então Salomão levou a cabo seu juramento mandando matar Simei (1Rs 2.46). Neste sentido, cumprir uma palavra jurada seria o equivalente a honrá-la, mas parece que Salomão estava aguardando este momento, por causa do que Simei havia sido feito ao seu pai.

Especialmente nas histórias do rei Davi, as passagens que dizem respeito a um juramento confirmado pela evocação do nome de Iavé chamam a atenção (1Rs 1.17; 2:8,23,42). Há nelas uma extrema incongruência em buscar uma confirmação de maquinções humanas duvidosas. No caso de Simei, por exemplo, Davi jurou por Iavé que não iria matar o seu inimigo, mas antes de morrer orientou ao seu filho, Salomão, que realizasse o ato. É possível que Davi recorresse a uma forma de engano para executar sua tarefa. Ainda que a narrativa bíblica não traga implicações morais, disto fica a pergunta se nesse episódio o nome de Iavé teria sido desonrado ou o que houve foi o oposto.³⁵

O juramento acontecia também entre pessoas da mesma família. Um exemplo disto é o juramento que o rei Saul fez a seu filho Jônatas (1Sm 19.6). Jônatas era amigo próximo de Davi, por isso quando a ele foi solicitado, juntamente com os servos de Saul que matasse a Davi, Jônatas intercedeu pelo amigo. Num primeiro momento o rei Saul jurou por Iavé que Davi ficaria vivo, mas não levou este juramento a sério, pois sempre perseguiu Davi. Nesse sentido, diferente dos demais juramentos citados, aqui a palavra do rei não estava sendo honrada.

Palavras e ações em um juramento também serviam para mostrar apreço por alguém, a tal ponto de pedir castigo caso este juramento fosse desonrado. Esse foi o caso do rei Davi quando em um momento de dor devido ao assassinato de Abner por Joabe (2Sm 3.27) jurou ao seu povo que não comeria antes que o sol se pusesse e assim o fez. Davi jurou fazendo uso de uma fórmula por meio da qual pedia o castigo de Iavé sobre si, caso não cumprisse o juramento (2Sm 3.35).

Além de Saul e Davi, muitos outros reis fizeram juramentos, o que mostra que isto era algo recorrente no meio do povo de Israel. Gedalias (2Rs 25.24) fez um juramento aos seus homens e embora o texto de 2 Reis 2.4 não deixe claro o que jurou parece ser algo que envolvia os caldeus. O rei Zedequias jurou ao profeta Jeremias, em secreto, invocando o nome de Iavé (Jr 38.16). Zedequias jurou que não mataria Jeremias nem o entregaria àqueles que estavam tentando matá-lo, e solicitou que Jeremias lhe dirigisse uma palavra de Deus.

Os textos bíblicos relatam muitas desgraças que aconteceram como forma de cumprir uma palavra jurada porque esta palavra era considerada algo sério e seu cumprimento, efetivo. Os juramentos entre indivíduos ou coletivos envolviam coisas diferentes e os textos mostram a possibilidade de ambos serem feitos.

2.2 QUESTÕES ESPECÍFICAS NO JURAMENTO: O FALSO JURAMENTO E A INTENÇÃO DE AMALDIÇOAR

Entre os indivíduos existia o perigo do falso juramento, portanto já em textos do Pentateuco, tais como os de Levítico (19.12) e Êxodo (20.7) há destaque para a seriedade do falso juramento.³⁶ O texto

³⁵ CHILDS, 1989, p. 89.

³⁶ THOMPSON, 1991, p. 893.

de Levítico 6.3 coloca o falso juramento como um pecado associado especialmente ao roubo e à mentira (nesse caso a pessoa teria encontrado algo perdido, mas negado tal fato). Nos casos listados em Levítico 6, a inocência do suposto infrator só poderia ser determinada pelo recurso de um juramento, porque na maioria dos casos a evidência não era identificável.

Assim, o juramento era utilizado como afirmação da veracidade de uma fala, sendo que, mas em alguns casos era preciso jurar por não haver evidências para comprovar o dito proferido. A credibilidade de algo poderia ser estimulada pelo juramento (Êx 22.10,11)³⁷, pois a mentira durante um juramento era algo que poderia ter como resultado alguma execução mais séria ou até mesmo a morte, conforme descrição de textos como Números 5.16ss e Ezequiel 17.16-18. Os juramentos não poderiam ser utilizados de forma indevida ou injusta contra os indivíduos³⁸, no sentido de um perjúrio, como visto em Oséias 4.2, pois poderiam trazer sofrimento a um inocente.

Jurar falsamente 'é o equivalente a tomar em vão o nome de Javé'.³⁹ É porque o nome de Javé é santo e sagrado que os autores de textos pronunciaram juízos contra os que juravam falsamente (destaque encontrado em Zc 5.3-4). Quanto ao uso do nome de Javé em juramento de forma inadequada é preciso lembrar que este 'é sagrado e não deve ser usado de maneira blasfema ou num juramento que a pessoa não tem intenção de cumprir'⁴⁰, destaque encontrado no decálogo (Êx 20.7). No caso do decálogo (Êx 20.7), parece que esse mandamento estaria protegendo o nome de Javé do uso ilegítimo que poderia ser feito em juramento. A invocação do nome de Javé para autenticar 'um pedido maldoso ou fraudulento era convidar a intervenção furiosa do próprio Deus'.⁴¹ Levítico 19.12 é outro texto que envolve o falso juramento e diz respeito ao nome de Javé. A seriedade deste aparece no decálogo (Dt 5.11): o juramento em si não era proibido, mas o nome de Javé era desonrado se o juramento estivesse sendo usado para apoiar qualquer coisa que falsa. O mandamento sustenta que Javé puniria o infrator que fizesse uso de falso juramento.⁴²

Sobre o juramento em nome de Javé é preciso considerar o fato de que no Antigo Testamento não havia juramento declarado de 'uma testemunha diante de um tribunal de justiça, ao invés disto, tem o assim chamado juramento de purificação no qual o acusado, não havendo testemunhas apropriadas, assevera a sua inocência diante de Javé, confirmando-o com maldições contra si mesmo no caso de ser ele culpado do perjúrio (Nm 5.11-28)'.⁴³ O próprio Davi fez um juramento e pronunciou uma maldição sobre si (Assim, me faça Deus... 2Sm 3.35), caso não cumprisse.

O juramento de purificação é o que acontece quando há mudança da condição do campo privado para o campo jurídico. Exemplos bíblicos deste caso podem ser Gênesis 14.22-24; Êxodo 22.7-10; Levítico 5.21-24; Números 5.12-31; Josué 22.9-24; Jó 31.1-34. Assim 'o juramento se torna algo especificamente religioso. No âmbito religioso, invocar Deus ou os deuses, durante o culto, e fazer um juramento são procedimentos que coexistem (Js 23.7; Is 48.1)'.⁴⁴

O texto de Levítico 5.1-4 diz respeito a questões do falso juramento considerando o testemunhar em público. Neste trecho, o versículo 4 destaca um juramento impulsivo. "Textos hititas também conectam quebra de juramento com impureza".⁴⁵ Infelizmente o juramento foi utilizado de forma indevida e distorcida em momentos da história, por isso, havia casos complicados para descobrir um perjúrio, nesse sentido, considerava-se que a pessoa culpada deste receberia o julgamento diretamente de Javé (1Rs 8.31-32).

Alguns juramentos entre seres humanos tinham como uma das finalidades amaldiçoar, por isso

³⁷ COLEN, 1981, p. 166.

³⁸ YOUNGBLOOD, 2004, p. 828.

³⁹ LINK, 2000, p. 114.

⁴⁰ WIERSBE, 2007, Vol 1, p. 369.

⁴¹ BRUCE, 2009, p. 234.

⁴² CHILDS, 1989, p. 88.

⁴³ LINK, 2000, p. 1114.

⁴⁴ STENZEL, 1978, p. 593.

⁴⁵ WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2000, p. 123.

também é necessário considerar a palavra oral em meio ao povo de Israel, a qual tinha muito valor. A maldição pode ter proximidade com algumas imprecações, as quais tinham a finalidade de pedir que um mal caísse sobre alguém, a exemplo do episódio registrado em Números capítulos 22 ao 24.

Tais imprecações também são chamadas de juramentos negativos, como no caso da suspeita de adultério registrada em Números 5.11-31. Essa era uma maneira de pôr à prova o juramento quando queria se evidenciar a inocência. Em Gênesis 24.41 a expressão hebraica, já citada acima, *'aláh*, é utilizada com o significado de juramento/maldição, podendo em Gênesis 26.28 receber a tradução de juramento/obrigação. O juramento que envolvia maldição é descrito como um 'tratado' e neste as partes 'se colocavam sob o poder e julgamento de Iavé, que era invocado e reconhecido como testemunha da validade da promessa'.⁴⁶

Os exemplos bíblicos no qual alguém pronuncia palavras de maldição já são descritos desde os textos do livro de Gênesis. Noé proferiu uma maldição sobre Canaã (Gn 9.25) Isaque, sobre quem amaldiçoasse Jacó (Gn 27.29), Balaão foi contratado para amaldiçoar os israelitas (Nm 22-24); Golias invocou seus deuses e amaldiçoou Davi (1Sm 17.43). Youngblood, Bruce e Harrison afirmam que nos tempos bíblicos a crença era que a maldição 'tinha o poder de fazer com que o mal desejado realmente acontecesse'.⁴⁷

Essa relação juramento/maldição também pode ser observada em Deuteronômio 29.12 como o equivalente a 'entrar em aliança'.⁴⁸ 'O juramento de Javé, porém, também pode assumir a forma de uma maldição, mediante a qual Ele castiga a desobediência de Seu povo'.⁴⁹ Para Stenzel, não é possível negar essa relação entre o juramento e a maldição, a tal ponto que ele fala deste assunto como tendo uma 'conexão'.⁵⁰ Conforme descrição do texto de 1Samuel 14.45, a maldição não era irrevogável, 'mas devia seu poder à resposta soberana de Deus (1Rs 8.31ss)'.⁵¹

Por vezes, o juramento servia como maldição a fim de dar ênfase a ordens, como no episódio em que Saul (1Sm 14.24) amaldiçoou qualquer um que comesse pão antes do anoitecer. Essa situação específica envolvia um momento de guerra. Juramentos que envolvem comida aparecem em outros textos bíblicos, como Gênesis 25.33, no qual Esaú fez um juramento a Jacó vendendo o seu direito de primogenitura. O acordo de Isaque com Abimeleque também foi validado pela partilha de uma refeição junto com palavras de juramento.⁵² Davi (2Sm 3.35) jurou não comer pão ou qualquer outro alimento antes do pôr do sol porque estava jejuando em homenagem à morte de Abner.

Além disso, em alguns momentos de juramento as pessoas faziam uso da maldição sobre si mesmas.⁵³ A ideia de invocar uma maldição contra si mesmo faz alguns estudiosos entenderem que na invocação do nome de Iavé está envolvido um juramento que 'libertava a ação de Deus', no qual o hebreu entregava a Deus o dever de agir contra o indivíduo perjuro ou falso'.⁵⁴

Além da dificuldade voltada ao falso juramento ou problemas que envolviam o juramento proferido com a intenção de amaldiçoar, os escritos bíblicos descrevem gestos e fórmulas utilizadas nestes proferimentos. Tais destaques serão descritos na sequência.

2.3 FÓRMULAS E GESTOS SIMBÓLICOS DO JURAMENTO EM ISRAEL E NAS NAÇÕES VIZINHAS

A palavra oralizada, por si só, já é importante e valorizada na Bíblia, mas em determinados momentos, como no caso de proferir juramentos, era necessário algo mais. Assim, pode-se observar que junto à palavra

⁴⁶ LINK, 2000, p. 1113.

⁴⁷ YOUNGBLOOD, 2004, p. 896.

⁴⁸ BRUCE, 2009, p. 384.

⁴⁹ LINK, 2000, p. 1114.

⁵⁰ STENZEL, 1978, p. 593.

⁵¹ WILLIAMS, 2000, p. 203.

⁵² WALTON, MATTHEWS, CHAVALAS, 2000, p. 59.

⁵³ YOUNGBLOOD, 2004, p. 828.

⁵⁴ THOMPSON, 1991, p. 893.

oralizada o juramento poderia estar acompanhado de alguns gestos e padrões na fala. Neste sentido, há ações ou gestos que envolviam o juramento, bem como objetos.

Embora no meio do povo de Israel parece que não havia uma forma padrão para proferir o juramento, algumas coisas eram mais habituais, e, portanto, receberam destaque. É possível, por exemplo, observar formas ou gestos físicos que poderiam acompanhar a ação oral. No relato já citado de 1 Reis 8.31-32 observa-se que Salomão estava num juramento, junto com vários líderes em um local especial, e antes de proferir o juramento levantou suas duas mãos ao céu. Isso não necessariamente é um padrão sempre utilizado, mas neste caso parece ser uma situação considerada como uma ação legal. Bruce destaca que essa é ‘uma atitude demonstrada muitas vezes na arte do Antigo Oriente, em que o suplicante está em pé diante do rei ou deus assentado.’⁵⁵

O gesto simbólico de levantar as mãos ou um posicionamento específico das mãos era habitual no contexto do povo de Israel. Em Gênesis 14.22-23, quando Abraão fez uma promessa ao rei Melquisede, levantou suas mãos e jurou que não tiraria nada dele. Abraão mostrou que realmente não queria ficar como devedor de nada, especialmente a alguém de uma cidade como Sodoma, que tinha uma reputação não muito boa. Neste episódio, o rei de Sodoma reconheceu que Abraão poderia fazer o saque e apenas solicitou que deixasse as pessoas. Abraão recusou-se a fazer qualquer saque e garantiu que manteria sua palavra fazendo um juramento com as mãos levantadas. Ele explicou que este juramento era em nome de Iavé e que não teria lucros com esta ação militar. É possível que este acordo tenha ocasionado a formulação de um documento para formalizar os termos.⁵⁶ O que aconteceu no episódio de Abraão com Melquisedeque foi algo diferente. Este é tido como ‘um juramento promissório feito somente por Deus. Weinfeld⁵⁷ diz que o paralelo mais próximo a essa forma é a concessão real de terras feita por reis a servos leais. Essas concessões de terra eram tipicamente feitas para um homem e seus descendentes em perpetuidade.’⁵⁸

Em textos como Isaías 2.8 e Ezequiel 20.5 o próprio Iavé aparece jurando e, simbolicamente, tanto levantando sua mão como também por sua mão direita e por seu braço poderoso. No texto de Êxodo 6.6ss Iavé falou do livramento do povo da escravidão no Egito, a fim de entrar na terra prometida aos antepassados, lembrando Sua palavra de juramento. Ele afirma que o seu braço estaria estendido, o que significava que o seu braço iria sobrepujar o do Faraó. Os egípcios eram acostumados a ouvir falar do braço estendido realizando grandes feitos. Agora, pelo gesto de levantar a mão, Iavé mostrou que era superior.⁵⁹

O registro em Deuteronômio 32.40 relata o levantar das mãos aos céus como uma forma de indicar que Iavé era testemunha. Daniel 12.7 evidencia que aquele que jurava levantava sua mão direita. O profeta Daniel, em uma de suas visões (Dn 12.7), afirmou ter visto um homem vestido de linho que levantou as mãos ao céu e jurou por Iavé. Quanto a este episódio, Bruce afirma que a ‘solenidade envolve a resposta. Os juramentos eram pronunciados com uma mão levantada... ..o anjo levantou as duas. Um juramento pronunciado por aquele que vive para sempre teria força especial, pois estaria sempre validando-o, ao contrário de um rei mortal ou de uma estátua impotente.’⁶⁰ O levantar das mãos ao fazer o juramento era algo comum e provavelmente tinha por significado a invocação de Iavé como testemunha.

Outro gesto utilizado no juramento era o posicionamento das mãos em alguma parte do corpo. Textos bíblicos destacam o toque dos órgãos sexuais, porque estes simbolizavam ‘a vida e o poder de uma pessoa.’⁶¹ O texto em Gênesis 24.2 relata um juramento em que isto aconteceu: ocasião na qual o servo de Abraão, possivelmente Eliézer (Gn 15.2), foi para a terra do patriarca para encontrar uma esposa para

⁵⁵ BRUCE, 2009, p. 552.

⁵⁶ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 47.

⁵⁷ JAOS 90 [1970], p. 184-203; TDOT 2, p. 270-272.

⁵⁸ WENHAM, 1987, p. 396.

⁵⁹ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 81-82.

⁶⁰ BRUCE, 2009, p. 1207.

⁶¹ YOUNGBLOOD, 2004, p. 828.

Isaque, filho de Abraão. O juramento de obediência feito pelo servo de Abraão, foi sincero e ele manteve sua palavra.⁶² Tal juramento envolveu três questões, a saber: não seria escolhida uma esposa para Isaque dentre as cananeias; seria dos parentes de Abraão e Isaque não seria levado de volta para a terra de Abraão.

O servo de Abraão, concordando com estas condições estabelecidas, por seu senhor fez um juramento considerado solene, no qual tocou a coxa⁶³ de seu senhor. Essa era ‘a mais severa forma de juramento’.⁶⁴ O gesto adicionado ao juramento geralmente simbolizava um vínculo de obediência. No caso do servo de Abraão, ele estava mostrando que seria obediente na busca de uma esposa para Isaque.⁶⁵

O servo colocou a mão debaixo da coxa (יָרֵךְ - yārēk⁶⁶) de Abraão (Gn 24.2) e assim pronunciou o juramento em nome de Iavé. Seguindo a história, em Gn 47.29-31, o filho de Isaque, Jacó, teve uma atitude semelhante: quando estava prestes a morrer pediu que seu filho José levasse seus ossos para serem enterrados junto aos de seus pais e este juramento também foi proferido com a mão debaixo da coxa. Para alguns autores a mão sob a coxa é um símbolo solene de juramento, de forma mais especial no período patriarcal (Gn 24.9). Quando Jacó teve uma luta com o anjo em Peniel, essa foi a parte atingida.⁶⁷ O ‘caráter intimamente reservado da coxa e sua associação com a idéia de procriação deram tom particularmente solene ao juramento’.⁶⁸

Além disso, quem proferia o juramento poderia enfatizá-lo entregando com suas próprias mãos um presente àquele a quem era feita a promessa (a exemplo do registro em Gênesis 21.21-32) e, ainda, sacrifícios de animais poderiam fazer parte da solenidade de juramento. Assim, o texto de Gênesis 21.21-32 mostra que o juramento também poderia envolver algum objeto ou animal. O objeto envolvido servia como um testemunho do juramento (e aqui há muita proximidade com aliança) feito entre partes. Pode-se pensar que “ao andar no meio das carcaças dos animais, na realidade, Abraão e Abimeleque estavam dizendo: ‘Que Deus faça o mesmo e até mais conosco, se não mantivermos nossa aliança um com o outro’”.⁶⁹ Neste episódio, com este juramento envolvendo animais, eles juraram manter a aliança e o problema findou-se.

Além de gestos, os textos bíblicos também apresentam determinadas falas, ou as chamadas ‘fórmulas’, as quais eram utilizadas nos momentos em que os juramentos eram proferidos. Nestes casos “uma forma muito antiga de juramento é a praxe de convocar Javé como testemunha entre dois sócios: “Deus é testemunha entre mim e ti” (Gn 31.50; cf. 1Sm 20.12)”.⁷⁰ O próprio Iavé fez uso dessa fórmula, e no caso de juramentos divinos a fórmula normalmente utilizada era ‘como eu vivo, diz o SENHOR’ (Nm 14.21).⁷¹

Ao fazer o juramento também havia o costume de invocar sobre si uma maldição caso este fosse quebrado, e em tais invocações também verifica-se o uso de fórmulas. Neste caso tal juramento teria um peso diferenciado.⁷² Um exemplo pode ser observado no relato de 1Samuel 20.13, no qual aparece a fórmula: ‘Assim me faça o Senhor, e ainda mais, se...’. Mas a fórmula mais habitual era ‘Tão certo como vive o Senhor...’, a qual pode ser observada em textos como Juízes 8.19 e 1Samuel 20.3. Esta segunda forma de proferir o juramento era utilizada em situações como quando envolvia a vida do rei, conforme descrito em 1Samuel 17.55, bem como quando relacionada a pessoa à qual se dirige a fala, como em 1Samuel 1.26.⁷³

Ao escrever sobre o tema central do AT, Kaiser faz menção a algumas fórmulas que aparecem no texto

⁶² WIERSBE, 2007, p. 139.

⁶³ Coxa é um eufemismo para órgãos genitais.

⁶⁴ BRUCE, 2009, p. 199.

⁶⁵ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 55.

⁶⁶ O termo hebraico *yārēk* em vários textos como (Gn 46.26) significa descendência.

⁶⁷ HARTLEY, 1998, p. 668.

⁶⁸ KIDNER, 2001, p. 136.

⁶⁹ WIERSBE, 2007, Vol 1, p. 127. Observa-se aqui o uso de uma fórmula.

⁷⁰ LINK, 2000, p. 1113.

⁷¹ WENHAM, 1987, p. 396.

⁷² LINK, 2000, p. 1113.

⁷³ LINK, 2000, p. 1113.

bíblico e são utilizadas pelo próprio Iavé. Ele compreende que o centro do AT vai além de palavras isoladas; portanto destaca fórmulas de epitomização que descrevem a ação central de Iavé. Estas são sucintas, e dentre as citadas destaca-se a ideia de que ‘o conteúdo era uma “bênção” divina, uma “palavra dada”, uma “declaração”, um “compromisso” ou “juramento” de que o próprio Deus, livremente, faria ou seria algo em prol de todos os homens, nações e natureza de modo geral.’⁷⁴ Sobre estas fórmulas, Thomson afirma que no ato de ser feito um juramento podem ser encontrados vários meios e fórmulas.⁷⁵

Outros textos, como Deuteronômio 28.29; Josué 22.22-39 e Neemias 5.12-13 também apresentam fórmulas, gestos e ritos, a partir dos quais os indivíduos desejavam o mal não somente a si, mas para outros também. Especialmente quando havia a celebração de um tratado, o próprio Deus era o árbitro entre o juramento dos pares.⁷⁶

Sobre as fórmulas de juramento, existe a possibilidade delas terem ou a elas serem atribuída ‘diferente força obrigatória.’ Por isso, se jurava pelo céu, pelo templo, pela terra ou por uma parte do corpo. Como os juramentos envolviam alguma celebração, acordo ou pacto, era normal que Iavé fosse citado como testemunha das partes (Gn 31.53) juntamente com outros objetos (Gn 31.44,50). Embora no AT o juramento fosse proferido em nome de Iavé e Ele fosse testemunha, no texto de Cantares observa-se um juramento que tem por testemunhas os cervos e as corças do campo, mas neste caso trata-se de ‘um juramento na sua presença deles e não “por” eles.’⁷⁷ Portanto, havia testemunhas que estavam presentes no ato do juramento. O próprio Moisés citou os céus e a terra como testemunhas para falar da relação do povo de Israel com Iavé (Dt 4.26). Por vezes, uma pessoa, uma coluna ou um altar serviam como testemunha de um juramento (Gn 31.45-52; Js 22.26-28; 24.22,24-27). A importância do juramento está muito relacionada com o objeto sobre o qual o juramento acontecia. Por isso, as pessoas juravam pelo céu, pela terra, por cidades como Jerusalém, por partes do corpo humano, pelo templo, e, muitas vezes, pelo nome de Iavé.

Sobre o juramento em nações vizinhas do povo de Israel, pode-se observar a semelhança do registro de Levítico 19.11-19 com aquilo que acreditavam na sociedade do Oriente Próximo. Levítico 19.11-19 apresenta um conjunto de decretos apodícticos semelhantes aos do Decálogo (Êx 20.1-17). Eles fornecem um conceito ainda mais completo do contrato social entre Deus e Israel, e também dos direitos e obrigações dos israelitas entre si. Não há outros exemplos de um contrato social como este que tenha sido feito entre outros povos e suas divindades. No entanto, acreditava-se que os antigos deuses do Oriente Próximo tinham preocupação com a justiça na sociedade, e as pessoas se consideravam responsáveis perante eles. Acreditava-se que estes julgavam a conduta das pessoas e eram chamados a testemunhar o comportamento do ser humano. Por isso, os contratos sociais que tratavam do comportamento humano com os vizinhos de Israel eram feitos entre as partes humanas com os deuses os quais eram invocados por juramento para serem protetores.⁷⁸

Outra forma de compreender o juramento nas nações vizinhas a Israel pode ser vista a partir da similaridade do texto de Número 5.16-17, que trata das ações de um sacerdote, com um texto de Mari (noroeste da Mesopotâmia). Este relato de Mari fala de um julgamento por provação no qual os deuses eram convidados a beber água que continha sujeira retirada do portão de entrada da cidade. Isto vinculava os deuses ao juramento de proteger a cidade.⁷⁹ Sobre o juramento proferido por uma mulher, no código de Hammurabi⁸⁰, a citação de número 131 informa que a mulher suspeita ou acusada de adultério pelo próprio marido, em caso de não ter ocorrido flagrante, poderia ser absolvida mediante juramento feito ao seu deus

⁷⁴ KAISER, 1984, p. 37.

⁷⁵ THOMPSON, 1991, p. 893.

⁷⁶ STENZEL, 1978, p. 593.

⁷⁷ STENZEL, 1978, p. 594.

⁷⁸ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 133.

⁷⁹ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 145.

⁸⁰ BOUZON, 1987, p. 62.

diante da cidade. Isto mostra que o juramento tinha muito valor no código de Hamurabi, diferente do texto de Números no qual a mulher precisaria além de jurar se submeter ao ordálio⁸¹. Neste sentido, o juramento no relato bíblico, neste episódio apresenta menos valor ou credibilidade.

O código de Hammurabi também aborda o tema juramento em mais dois momentos. Na parte oito, número 120, sobre *Contratos de Depósitos* o código prevê no caso de alguém guardar cereais na casa de outra pessoa, por motivos de segurança e ocorrer os seguintes problemas: a) danos durante a estocagem; b) o proprietário da casa utilizar parte destes cereais; c) se for negado que os cereais estão armazenados em determinado ambiente, o proprietário dos grãos poderá solicitar os cereais ante aos deuses (sob juramento), e o proprietário da casa deverá pagar pelos grãos que tomou para si. Na parte doze, número 207, sobre *Delitos e Penas* (lesões corporais, talião, indenização e composição) o código de Hammurabi prevê que se o homem morrer por um determinado ferimento, aquele que o feriu deve proferir o mesmo juramento, e se o falecido tiver sido um homem livre, o outro deverá pagar 1/2 mina de ouro em dinheiro.⁸²

O texto de Deuteronômio 28 tem similaridades com antigas maldições e bênçãos de tratados do Oriente Próximo. Maldições e bênçãos são elementos padrão dos antigos tratados do terceiro, segundo e primeiro milênios a.C., embora tenham suas variações em termos de especificidade e proporção. Se os documentos do tratado eram confirmados por juramento em nome de divindades, as maldições e bênçãos eram trazidas pelas divindades e não pelas partes no tratado. Isso mostra similaridade com julgamentos que envolviam Iavé, mas neste caso Ele não era somente o executor, mas parte do pacto. Muitas das maldições descritas neste texto também são encontradas de forma semelhante na redação de tratados Assírios do século VII a.C.⁸³

Por vezes, é possível verificar a semelhança de questões de juramento na prática do povo de Israel e outras nações como visto acima; entretanto, em alguns casos como em Josué 6.26 (na maldição em caso de reconstrução de uma cidade) isso não ocorre. Inscricões assírias geralmente mostram a intenção de destruição de um objeto, mas não são acompanhadas de um juramento como no relato bíblico. Porém há um documento hitita sobre a conquista de Hattusha no início do segundo milênio no qual há o pronunciamento de uma maldição sobre quem reconstruísse a cidade.⁸⁴

Alguns grupos, como os essênios, viam no juramento um perjúrio, pois tinham a palavra como algo tanto mais forte como mais eficaz do que o juramento, mas Stenzel mostra que conforme ‘textos de Qumrân e o Escrito de Damasco, parece, entretanto, que a prática era diferente...’, pois ao entrar no grupo um juramento acontecia, e demais juramentos só poderiam ser realizados pelos juizes.⁸⁵ O juramento era proferido por demais nações, mas os relatos bíblicos se diferenciam nos seus registros, mostrando situações e épocas diferenciadas em que este era utilizado.

No geral os juramentos envolviam uma pessoa que era soberana. Muitas vezes o nome de Iavé estava envolvido e Ele jurava por si mesmo. Esse é o destaque do ponto que segue.

3. NOMES USADOS NAS RELAÇÕES DE JURAMENTO E NO SEU COMPROMISSO

No contexto bíblico do AT quando alguém fazia um juramento estava comprometendo sua palavra, de uma forma oficial. A partir desta palavra de juramento, o indivíduo estava afirmando que iria fazer o que combinou, bem como ‘...deixaria de fazer algo errado (Gn 21.23)’.⁸⁶ As relações de juramento aconteciam

⁸¹ Fohrer informa que os “Atos ou pessoas suspeitos eram testados por um ordálio” (FOHRER, 1982, p. 257).

⁸² BOUZON, 1987, p. 58.

⁸³ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 203.

⁸⁴ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 218.

⁸⁵ STENZEL, 1978, p. 594.

⁸⁶ HAMILTON, 1998, p. 1517.

entre indivíduos, mas o próprio Iavé fazia uso do juramento, como se observa a seguir.

3.1 O JURAMENTO EM NOME DE IAVÉ OU DE SOBERANOS

Como já foi citado no meio do povo de Israel parece que não havia uma forma padrão para proferir o juramento, mas algumas coisas são mais habituais e recebem destaque como jurar em nome de Iavé⁸⁷ ou de alguém considerado soberano. Isso pode ser observado tanto em textos do Pentateuco (Gn 21.23), como nos livros Históricos (1Rs 2.8) e nos Proféticos (Is 48.1).

O uso do nome de Iavé em juramentos era algo sério para o povo hebreu e trazia maior formalidade a este. Além disso, o juramento era feito por alguém que era reconhecido como ‘maior e mais precioso do que aquele que fazia o juramento (e.g., 1Rs 2.8, “eu pelo SENHOR lhe jurei”).⁸⁸ Um exemplo do uso de nome soberano pode ser lido no relato de 2Reis capítulo dois. Neste relato, Eliseu em uma determinada situação, estava junto com seu mestre Elias e lhe dirigiu palavras que envolvem a fórmula de juramento já citada: ‘Tão certo como vive o Senhor’ (2Rs 2.2,4,6), mas junto a estas palavras ele acrescentou expressões que faziam referência *a alma de Elias*. Este é um caso em que foi utilizada a fórmula juntamente com o nome de alguém respeitado e considerado superior (Elias) em relação a quem falava (Eliseu), para indicar a veracidade de uma ação a ser realizada. Neste caso, Eliseu mostrou que permaneceria junto de Elias até sua partida.

O juramento feito em nome de um deus conferia pesada responsabilidade àquele que jurava no sentido deste cumprir suas obrigações, pois se não cumprisse sua palavra estaria sujeito ao castigo tanto divino como humano.⁸⁹ O uso do nome de Iavé servia para confirmar a veracidade de uma palavra humana. O apelo divino, por vezes, era utilizado quando todos os outros meios de estabelecer a verdade tinham falhado; assim, a pessoa descansava evocando o nome de Iavé e apelando para o apoio divino.

Os juramentos em nome de Iavé eram considerados poderosos e eficazes e tal pronunciamento demonstrava que a divindade era verdadeiramente considerada poderosa. O povo de Israel herdou as cidades e demais coisas dos cananeus; entretanto, os israelitas não herdaram os deuses destas nações e, por isso, não deveriam jurar em nome destes. Uma das maneiras de demonstrar sua rejeição a esses deuses era recusar-se a atribuir poder a eles por meio de juramentos.⁹⁰

Jurar pelo Senhor e ao mesmo tempo por outra divindade, reconhecendo está como sendo igual ao Deus verdadeiro, constituía-se uma grande ofensa, além de ser proibido (Js 23.7). O texto de Jeremias 5.7 mostra que dentre os pecados de Jerusalém estava o fato de alguns jurarem por aqueles que não eram deuses. Isto não era aceito, considerando que o próprio Iavé solicitou que o seu nome deveria ser o nome utilizado pelo seu povo em situações de juramento (Dt 6.13; Is 19.18).⁹¹ Isto é tão sério que há um mandamento sobre o uso do nome de Iavé (Êx 20.7), o qual destinava a garantir que o uso do nome de Iavé em juramentos, votos e tratados fosse levado a sério.⁹²

Em Gênesis 31.53 lê-se que Jacó jurou pelo Temor de seu pai, Isaque, o que seria o equivalente a jurar por Iavé. O Temor de Isaque era o Deus de Abraão, o qual ficou assim conhecido por Isaque, devido à experiência de sacrifício, ou seja, o Deus soberano de Abraão havia solicitado a Abraão que este sacrificasse seu filho. Diante desta experiência, Temor de Isaque é uma forma de referir-se a Iavé.

Dentre os textos que descrevem relatos de juramento em nome de Iavé, o já citado episódio, de Josué com os gibeonitas chama a atenção, pois mesmo diante da descoberta da mentira dos gibeonitas, Josué e

⁸⁷ Sobre o nome de Iavé, Fohrer discorrendo sobre Culto e Ética destaca que o culto no início do javismo mosaico não tinha uso de imagens, assim como não havia nenhum nome próprio para Iavé (FOHRER, 1982, p. 93).

⁸⁸ HAMILTON, 1998, p. 1517.

⁸⁹ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 55.

⁹⁰ WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 178.

⁹¹ HAMILTON, 1998, p. 1517.

⁹² WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 95.

todo o seu povo não buscaram a vingança pelo fato do seu juramento ter sido feito em nome de Iavé (Js 9.18). A congregação reclamou aos líderes, mas a palavra jurada foi mantida (9.19): poupariam a vida dos gibeonitas para que não fosse manifesta a ira do Senhor sobre eles. O fato de os israelitas terem sido enganados propositadamente e ainda assim não retrocederem em seu juramento mostra o quão sagrado era considerado o juramento em nome de Iavé.

Como já foi citado, Davi e Jônatas juraram e selaram sua amizade em nome de Iavé (1Sm 20.42) e Ele foi a testemunha. O rei Saul proferiu um juramento em nome de Iavé quando fez uma consulta à feiticeira da cidade de En-dor. Ele vivia um momento de crise e diante do silêncio de Iavé e dos profetas (1Sm 28.6) foi à procura da feiticeira de En-dor para tomar decisão de guerra. O próprio Saul havia proibido a consulta à necromancia, por isso houve a recusa da feiticeira em atendê-lo. Diante de tal recusa, o rei proferiu o juramento em nome de Iavé (1Sm 28.10) e garantiu que nada lhe aconteceria.

Davi jurou em nome de Iavé para Bate-Seba que Salomão reinaria após ele (1Rs 9.30) e assim aconteceu. Salomão também jurou em nome de Iavé (2Rs 2.23,25) que mataria seu irmão por este querer tomar o seu trono, e assim o fez. Portanto, a invocação do nome de Iavé durante o juramento serve para garantir a realização da ação proferida. Em algumas ocasiões em que o juramento levava o nome de Iavé, como em 2 Crônicas 15.14,15, havia alegria e satisfação.

Independentemente das situações em que o nome de Iavé é proferido no juramento, Ele é citado para trazer afirmação quanto ao seu cumprimento e é a principal das testemunhas da palavra proferida. Quem jura em nome de Iavé, junta-se a Ele. Mas não eram somente pessoas que faziam juramentos, poi o próprio Iavé também fazia. Além disso, havia uma obrigação por parte daquele que fazia o juramento em cumprilo. Abaixo segue uma descrição neste aspecto.

3.2 A DESOBRIGAÇÃO DO CUMPRIMENTO DO JURAMENTO

Sobre a obrigação do cumprimento de uma palavra jurada, destaca-se que isto era ‘coisa séria, especialmente numa sociedade nômade, que não dispunha de registros de julgamentos e dependia exclusivamente de testemunhas verbais.’⁹³ Embora o juramento fosse inalterável, observa-se que havia pequenas possibilidades de uma pessoa ficar desobrigada de seu juramento. Textos como o de Gênesis 24.8 mostram uma destas possibilidades. No caso do episódio ali relatado Abraão, por meio de um juramento, fez um acerto para que seu servo fosse buscar uma esposa ao seu filho Isaque, dentre seus parentes. Abraão estabeleceu uma condição que desobrigaria o servo do juramento: se a mulher se recusasse a vir junto com ele. Houve o reconhecimento de uma impossibilidade de cumprimento do juramento, o que resultaria na desobrigação do que foi estabelecido.

O Pentateuco evidencia que, no caso de uma das partes descumprir o trato, a outra ficava desobrigada do cumprimento da palavra jurada. Mas na relação de Iavé com o povo textos como os de Deuteronômio 4.31 e 7.8,12; revelam que Iavé cumpria seus juramentos independentemente do que seu povo fizesse, pois estes são baseados no compromisso com os antepassados e no seu amor e misericórdia. O texto de Isaías 54.9-10 revela que os juramentos de Iavé têm por base Seu amor e Sua misericórdia e, portanto, ele (o profeta) concentrou-se no juramento de Deus, que nunca mais iria destruir a terra por meio de um dilúvio, baseado no seu duradouro amor por Israel.⁹⁴

O texto bíblico de Números capítulo 30 é outro caso que mostra a desobrigação de cumprir um juramento. Nele há o relato da possibilidade de um pai ou o marido de uma mulher terem o direito de declarar o juramento dela como inválido, desde que a palavra de invalidade fosse anunciada no dia em que ficou sabendo de tal juramento; depois disto a desobrigação não teria mais validade. Outro episódio no qual pode ser observada a desobrigação de cumprimento de um juramento está descrito no livro de Josué 2.7-20. Neste relato após Raabe ter solicitado que os espias jurassem salvá-la por ela ter sido bondosa no

⁹³ HAMILTON, 1998, p. 1518.

⁹⁴ WENHAM, 1987, p. 263.

momento em que vieram olhar a terra de Canaã, os homens afirmam que estariam livres do juramento caso ela descumprisse sua parte: pendurar uma corda de linha vermelha na janela quando eles invadissem Jericó ou se alguém da família saísse da casa ou se contasse a alguém da sua terra o que eles estavam fazendo.

Em alguns momentos o povo não estava liberado de cumprir o seu juramento, mas alguns profetas relatam que houve falsidade nas palavras proferidas. Alguns profetas não criam no cumprimento do juramento feito pelo povo à Iavé o que ficou registrado, como quando Oseias falou ao reino norte diante da apostasia da nação. Ele afirmou que houve uso de palavras vãs e juramento falso (Os 4.10). Neste caso ele está se referindo à aliança e à falta de esforço dos líderes em cumprir suas palavras no dia da coroação ‘renovadas anualmente, então eram juramentos [...] falsos.’⁹⁵ Sendo assim, o cumprimento ou a desobrigação de um juramento deve ser observado tanto da perspectiva de Iavé para com a nação quanto da perspectiva contrária.

3.3 OS JURAMENTOS DE IAVÉ E O SEU COMPROMISSO DE CUMPRI-LOS

Não somente as pessoas usavam o nome de Iavé em seus juramentos, pois o próprio Deus também o fez, mostrando com isto sua soberania e que iria cumprir sua palavra. Mas Ele não jurou somente por seu grandioso nome, como pode ser observado em textos como Gênesis 22.16 e Jeremias 44.26. Ele também jurou por sua santidade, como visto em Salmos de número 89.13,35,36ss; e por sua própria vida, conforme Ezequiel 33.11, por exemplo.

O juramento em Gênesis 22.16 é o primeiro juramento divino registrado nas histórias patriarcais, o qual é seguidamente lembrado em outras passagens (Gn 24.7; 26.3; 50.24 e Êx 13.5; frequentemente em Deuteronômio). A expressão precedente “por mim mesmo”, dá ao juramento uma solenidade e peso especial (Jr 22.5; 49.13; Amós 4.2; 6.8; Hb 6.13-18).⁹⁶

As palavras de juramento de Iavé em seu nome envolveram promessas ao povo de Israel ao longo da história. Muitos eventos da história do povo de Israel são lembrados nos escritos bíblicos com a palavra de juramento de Iavé. Um deles e de maior destaque, trata-se da terra prometida. Desde o Pentateuco há indicações de Iavé fazendo juramento com relação a esta terra. José (Gn 24.8), antes de morrer, afirmou que Iavé jurou (Gn 5.24 e 17.8) entregar a terra de Canaã para descendência de Abraão. Essa promessa de Iavé também foi lembrada por Moisés (Êx 13.5,11) em celebração e no momento da consagração dos filhos primogênitos. Em alguns momentos de essencial importância, como no episódio no qual Moisés estava recebendo as tábuas da Lei pela segunda vez (Dt 10.11), um dos destaques foi o juramento feito aos pais por Iavé.

O juramento feito a Abraão é frequentemente citado, pois garante o sucesso e a proteção de seus descendentes e sua esperança de eventualmente se estabelecerem em Canaã (Gn 26.3; 50.24; Êx 33.1; Dt 1.8).⁹⁷ O relato de Deuteronômio 11.9,21 e 26.3, mostra que após a conquista da terra, no momento da festa das primícias, o povo deveria lembrar o juramento feito por Iavé, ou seja, na celebração das primícias, o sacerdote deveria declarar que a conquista da terra foi um cumprimento do juramento que Iavé havia feito aos pais em períodos passados. Este juramento estava acompanhado de uma promessa de vida prolongada na terra prometida, além de bênçãos se o povo seguisse seus mandamentos (Dt 28.11) em Canaã. Se assim eles procedessem, eles se multiplicariam e seriam exaltado entre as nações.

O compromisso de Iavé em cumprir seu juramento estava condicionado ao compromisso da descendência de Abraão em guardar a aliança por eles firmada (Gn 17.9ss). Textos do Pentateuco (Êx 13.5,11; Dt 29.12ss; Dt 29.11-15; 30.20) deixam claro que este juramento de bênçãos feito por Iavé com Abraão, Isaque e Jacó atingiria gerações futuras, inclusive estrangeiros (Dt 29.11-15) mediante o cumprimento dos mandamentos entregues ao povo. Deuteronômio 29.1 até 30.20 é visto como uma

⁹⁵ BRUCE, 2009, p. 1221.

⁹⁶ WENHAM, 1987, p. 156.

⁹⁷ WENHAM, 1987, p. 161.

‘intimação ao juramento da aliança que é finalmente prestado em 30.11-20’.⁹⁸ No texto de Deuteronômio 29.10-16 observa-se que fazer parte da aliança significava entrar no compromisso de juramento que Iavé assumiu no passado com Abraão, Isaque e Jacó (no caso estrangeiros poderiam também, além das gerações futuras). A aliança foi feita tanto com o povo de Israel como com outros povos que estavam junto com este, então o juramento era de ambos. Tanto em Deuteronômio como em outros textos pode-se observar o juramento de Iavé em seu próprio nome com o uso da fórmula “Tão certo como Eu vivo...” (Nm 14.21; cf. Gn 22.16; Am 6.8).

Na entrada do povo de Israel em Canaã pode-se ver que o juramento de Iavé foi efetivado. Mesmo diante das falhas do povo em manter-se fiel a Iavé, pois serviram ou fizeram alianças com outros deuses (Jz 2.1), Iavé cumpriu o seu juramento. Neste sentido, ‘Javé, garante com um juramento a veracidade da Sua Palavra, de tal modo que o Seu juramento é o equivalente a uma corroboração da Sua promessa. Prometeu que daria a terra de Canaã aos patriarcas (Dt 1.8; 6.10,18,23), e selou com o juramento – a aliança feita com os pais de Israel (Dt 4.31; 7.8,12; 29.12s)’.⁹⁹

Com relação ao povo receber a terra houve uma dificuldade, conforme o relato em Números 32.7-12. As tribos de Rúben e Gade solicitaram para Moisés alojarem-se na região de Gileade, visto esta terra era próprio para a criação de gado, e como criavam gado seria interessante para eles. Isso gerou um problema, pois conforme o registro bíblico essa solicitação desencorajou os demais a entrarem na terra prometida e por isso Moisés lembrou o juramento de Iavé em Números 14.21-24 de que todos os homens que saíram do Egito com mais de 20 anos não entrariam na terra prometida junto com Calebe e Josué.

O relato do texto de Deuteronômio 1.34 também evidencia este mesmo juramento no qual Iavé afirmou que o povo não entraria na terra prometida, com exceção dos filhos que não sabiam distinguir entre o bem e o mal, além de Calebe e Josué. A descrição de Deuteronômio 1.34 enfatiza que o motivo do juramento de Iavé foi devido à incredulidade do povo diante do relato de Calebe e Josué quando foram espiar a terra de Canaã. Esta incredulidade do povo atingiu a própria vida de Moisés, de forma que o juramento de Deus impediu até mesmo o líder de entrar em Canaã (Dt 4.21). Não há texto que mostre Moisés reclamando por esta decisão. Parece que o efeito pedagógico das ações, ou seja, os erros de um afetam muitos, era bem aceito neste período. Assim, o fato de alguns homens não terem entrado em Canaã, conforme relatos de Números 32.10,11; 14.23; Deuteronômio 1.34 e Josué 5.1ss, confirmam o cumprimento do juramento de Iavé. Alguns entraram, mas isso não ocorreu devido o povo ser justo, ter retidão de coração ou algo assim. Isto significa apenas que Calebe, Josué e aqueles que tinham mais de vinte anos adentraram a terra de Canaã, conforme o juramento de Iavé no registro de Deuteronômio 9.5.

A promessa de multiplicação do povo no novo local tem por base o juramento de Iavé o qual seria cumprido mediante observância de algumas coisas descritas em Deuteronômio 13, a saber: o povo não poderia seguir deuses estranhos (v.1-3); seguir e temer somente a Iavé cumprindo e obedecendo aos seus mandamentos (v.4); não servir mas ficar longe dos deuses da terra (v.6) e não tomar para si nenhum objeto das cidades destruídas e condenadas (v.12-17). Mesmo diante da desobediência, Iavé abençoou Israel e o povo multiplicou-se grandemente.

Textos dos livros proféticos também descrevem juramentos de Iavé. Um dos casos está registrado em Isaías 14.24. Neste relato, Iavé jurou que a Assíria seria destruída. Ainda neste livro, no texto de Isaías 62.8, Iavé jurou que iria proteger Sião. Em Jeremias 51.14, Iavé jurou por Ele mesmo em um momento de condenação à Babilônia. Em Amós 3.2, Ele jurou por sua santidade que o reino norte, mas especificamente Basã, sofreria nos dias que estavam por vir.

Em Amós 6.8, pode-se observar Iavé jurando por si para indicar que os líderes tinham uma vida boa, mas, da mesma forma que o povo de Israel estava sofrendo eles também sofreriam. Em Amós 8.7, Iavé afirmou que não esqueceria as obras daqueles que faziam o necessitado e o pobre sofrerem. Alguns textos,

⁹⁸ BRUCE, 2009, p. 383.

⁹⁹ LINK, 2000, p. 114.

como os de Amós ou o de Jeremias 44.26, mostram que quando Iavé jurava por seu grande nome, ou pela glória de Jacó é porque coisas complicadas estavam acontecendo.¹⁰⁰

Os juramentos de Iavé revelam a certeza de seu cumprimento. Tendo esta palavra verbal cumprimento certo, pode-se perguntar por que Ele fez juramentos, já que é impensável que Ele mudaria de ideia após proferir uma palavra verbal. A resposta é que Ele fez juramentos para beneficiar os patriarcas e sua descendência. Os juramentos são uma forma de Iavé ensinar as gerações a crer que Ele cumprirá suas promessas de maneira absoluta, independentemente das circunstâncias.¹⁰¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa mostrou que o juramento estava presente na realidade do povo de Israel, assim como em outras nações. Entretanto, a sociedade de Israel tinha suas particularidades em determinados aspectos do juramento proferido. Algumas análises ajudaram na compreensão de seus valores neste assunto, mostrando como este acontecia nos relacionamentos pessoais, comunitários e com o Deus Iavé, o qual era por eles adorado. Uma destas análises aconteceu a partir do uso da expressão *juramento* nos textos do AT. Os termos hebraicos apresentados mostraram que o juramento pode fazer referência ao ritual de um juramento. A raiz da palavra *jurar*, *shāba'*, recebe destaque pelo número de aparições no AT, mas a expressão *'ālā* também é utilizada para juramento, sendo que o uso destes termos evidencia ações, promessas solenes e compromissos em pares, os quais envolvem testemunhos diante de tribunais ou do próprio Iavé. Neste sentido, o juramento oralizado tem equivalência a um contrato escrito, o qual no decorrer da história do povo de Israel sofreu mudanças. Há momentos em que apenas a palavra oralizada era suficiente e aceita entre pares, mas com o passar do tempo a este ritual foram inseridos alguns objetos.

O juramento também tem forte destaque com alguns temas da teologia do AT, como promessa e aliança. Iavé acrescentou a suas promessas o compromisso de juramento, sempre junto a manifestações de amor. O juramento com a promessa da terra ganha destaque em diversos versos bíblicos de todo AT, bem como a benção sobre a descendência do patriarca Abraão. A relação entre juramento e aliança também é constante por todo o AT e este juramento ligado à aliança também está atrelado ao juramento proferido por Iavé em seu próprio nome.

A prática do juramento envolvia situações diversas e no contexto cotidiano este ocorria com o uso de diferentes gestos e palavras. As situações nas quais o juramento era proferido aparecem desde o Pentateuco e dizem respeito a aspectos singulares do dia a dia, como para evitar danos ao próximo ou mesmo para livrar alguém de receber um castigo indevido. Os textos revelam tanto o povo em geral fazendo uso do juramento quanto os líderes da nação, ou seja, era permitido a qualquer um fazer uso dele quando necessário. Nessas relações o falso juramento estava presente e quem dele fazia uso tinha más intenções para com o próximo; entretanto, ao ser descoberto, o resultado poderia ser a morte.

As relações de juramento aconteciam entre indivíduos ou também com Iavé. Além disso, o próprio Iavé fazia uso do juramento, comprometendo-se com seu povo. Alguns juramentos entre seres humanos tinham a finalidade de amaldiçoar, pois nos tempos bíblicos havia a crença de que a maldição proferida aconteceria. O proferir de um juramento tinha por premissa o cumprimento, pois este era imutável, salvo algumas exceções. Os juramentos eram levados a sério e quando proferidos, em geral eram cumpridos, especialmente quando eram feitos em nome de Iavé.

Quanto aos motivos do juramento, o povo de Israel jurava por motivos e em situações diferenciadas e o juramento era aceito como uma garantia de que esta palavra dita seria honrada e, no caso de isto não ocorrer, haveria consequências inclusive por parte do próprio Iavé. Eles também tinham a finalidade de buscar proteção divina e podiam ser feitos coletivamente. Em alguns momentos da história de Israel o seu

¹⁰⁰ STENZEL, 1978, p. 593.

¹⁰¹ HAMILTON, 1998, p. 1518.

cumprimento resultou em mortes e atrocidades, tanto por ações individuais quanto por ações coletivas.

Em geral, os juramentos envolviam uma pessoa que era soberana, por isso o nome de Iavé aparece neles. Jurar pelo Senhor e ao mesmo tempo por outra divindade constituía-se em grande ofensa e era proibido, sendo considerado pecado. Embora as palavras de Iavé, nunca requerem confirmação, Ele mesmo deu exemplo da seriedade de um juramento e jurou, a fim de enfatizar seus castigos em oposição aos desobedientes. Iavé fez uso do juramento para mostrar que cumpriria sua palavra com o ser humano, bem como para demonstrar sua soberania. Ele foi fiel aos seus juramentos e os cumpriu no decorrer da história, mas seu compromisso estava condicionado ao compromisso da descendência de Abraão em guardar a aliança com Ele firmada. Mesmo diante dos deslizes do povo, Iavé cumpriu o que jurou.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1973.

BOUZON, EMANUEL. **O código de Hammurabi.** Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários. 4.ed. Petrópolis: Vozes. 1987.

BREVAR, S. CHILDS. **Biblical theology of the Old And New Testaments:** Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

BREVAR, S. CHILDS. **Old Testament theology in a canonical context.** Philadelphia: Fortress Press, 1989.

BRUCE, F. F. **Comentário bíblico NVI Antigo e Novo Testamento.** Tradução de Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2009.

COLE, Alan R. **Êxodo:** introdução e comentário. Tradução de Carlos Osvaldo Pinto. São Paulo: Vida Nova. 1980.

FOHRER, Georg. **História e religião de Israel.** Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Paulinas. 1982.

HAMILTON, Victor, p. שָׁבַע shāba'. In: HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** Tradução de Márcio Loureiro Redondo e Luiz Alberto T. Sayão. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARTLEY, Jonh E. שָׁבַע shāba'. In: HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KAISER, Walter C. **Teologia do Antigo Testamento.** Tradução de Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1984.

KIDNER, Derek. **Gênesis:** introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001.

LINK, H. G. *Jurar.* In: COENEN, Lothar e BROWN, Colin (edit.). **Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento.** 2.ed. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova.

PFEIFFER, Charles F.; HARRISON, Everett F. **Comentário bíblico Moody:** Isaías a Malaquias. Tradução de Yolanda M. Krievin. São Paulo: EBR, 1987. v. 3.

SCOTT, Jack B. אֱלֹהִים 'ālā. In: HARRIS, R. Laird (Org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.** Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão e Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1516.

STENZEL, M. *Juramento*. In.: BAUER, Johannes B. **Dicionário de teologia bíblica**. 2.ed. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1978. Vol II, p. 593.

THOMSON, J. G. S. S. *Juramentos*. In: DOUGLAS, J. D. (Edit.). [et.al.]. **O novo dicionário da Bíblia**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 892, 893.

WALTON, JOHN H; MATTHEWS, VICTOR H.; CHAVALAS, MARK W. **The IVP Bible Background commentary Old Testament**. IVP Academic. Illinois: Downers Grove, 2000.

WENHAM, Gordon J. **Word Biblical Commentary: Genesis 1–15**. David A. Hubbard, Glenn W. Barker (Edit.). Dallas: Word Books, Publisher, 1987. Vol. 1.

WIERSBE, Warren W. **Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento**. Tradução de Susana E. Klassen. Volume 1 – Pentateuco. Santo André: Geográfica. 2007.

YOUNGBLOOD, Ronald F. (Edit.); BRUCE, F. F.; HARRISON, R. K. (Co-edit.). **Dicionário ilustrado da Bíblia**. Tradução de Lucília Marques Pereira da Silva... [et.al.]. São Paulo: Vida Nova, 2004.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

IGREJA BATISTA BETHEL: A DESENVOLVEDORA DO PENTECOSTALISMO TRADICIONAL¹

Bethel Baptist Church: The Developer of Traditional Pentecostalism

Dr. Josemar Valdir Modes²

RESUMO

O presente estudo analisou a história da Igreja Batista Bethel, desde o seu surgimento e desenvolvimento na história. Essa comunidade manifestou clara hibridização cultural dos elementos teuto-russos dos imigrantes que colonizaram o noroeste do Rio Grande do sul com a teologia batista tradicional e o pentecostalismo sueco. Essa comunidade de fé foi a responsável pela denominação Batista Independente no Brasil, com centenas de igrejas estabelecidas e uma influência religiosa significativa no cenário religioso brasileiro.

Palavras-chave: Batistas. Tradicional. Pentecostal. Bethel.

ABSTRACT

This study analyzed the history of the Bethel Baptist Church, from its emergence and development throughout history. This community manifested a clear cultural hybridization of the German-Russian elements of the immigrants who colonized the northwest of Rio Grande do Sul with traditional Baptist theology and Swedish Pentecostalism. This faith community was responsible for the Independent Baptist denomination in Brazil, with hundreds of established churches and a significant religious influence on the Brazilian religious landscape.

Keywords: Baptists. Traditional. Pentecostal. Bethel.

¹ Texto apresentado como trabalho final no programa de Pós-Doutorado da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, sob a orientação do Dr. Marcial Maçaneiro.

² Formado em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira, tem especialização em Liderança e Gestão de Pessoas pela FABAPAR, mestrado livre na área de Missão Integral da Igreja pelo Seminário Teológico Batista Independente e mestrado em Teologia Pastoral pela FABAPAR. É doutor em História pela Universidade de Passo Fundo, na linha de pesquisa de Cultura e Patrimônio. É pós-doutorado pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Trabalha como Pastor na PIB Ijuí e como Coordenador de Graduação na Faculdade Batista Pioneira. E-mail: dinho@batistapioneira.edu.br

INTRODUÇÃO

O pentecostalismo é o grupo religioso que mais cresceu no Brasil nas últimas décadas. Sendo considerado por muitos o fenômeno mais revolucionário da história do cristianismo no século 20, em poucas décadas as igrejas pentecostais reuniram uma quantidade enorme de pessoas em praticamente todos os continentes, influenciando diretamente o avanço do Evangelho no mundo.

Da mesma forma como o movimento cresceu, ele se tornou multifacetado, influenciou outros movimentos que não tinham ligação direta e originou movimentos novos. O *Tradicionalismo Pentecostal*³ é uma nova forma de se estruturar uma igreja a partir de dois movimentos irreconciliáveis, mas que caminham juntos, numa espécie de hibridização cultural: a perspectiva batista tradicional e histórica com o universo do pentecostalismo sueco. Essa forma única de eclesiologia se origina em solo brasileiro, mais especificamente no interior do Rio Grande do Sul, e alcança diferentes regiões do País através do fluxo migratório.

O objetivo dessa pesquisa não é esclarecer a perspectiva teológica do tradicionalismo pentecostal, nem mesmo toda a sua distribuição e derivação pelo Brasil. A proposta aqui será de estudar a principal comunidade – e não foi a primeira – que foi a responsável pelo desenvolvimento dessa forma única de pensar e estruturar igreja. Através do manuseio de algumas fontes e de referências bibliográficas, irá se descrever um breve histórico do desenvolvimento da Igreja Batista Bethel.

A Igreja Batista Bethel é uma comunidade ainda em funcionamento, com mais de um século de história, com uma cultura única e uma influência muito significativa. Dela derivaram diretamente e indiretamente dezenas de comunidades que perpetuaram o tradicionalismo pentecostal.

1. AS COMUNIDADES ORIGINADORAS DO TRADICIONALISMO PENTECOSTAL

Foram duas comunidades religiosas, interligadas na história, que deram início ao que se conhece como Tradicionalismo Pentecostal (chamado em algumas pesquisas de pentecostalismo de imigração): a Igreja Batista Independente da Linha Timbaúva e a Igreja Batista Bethel. O primeiro grupo organizado foi a Igreja Batista Independente da Linha Timbaúva. Esta igreja foi mais limitada em seu escopo e, embora ainda exista na atualidade, nota-se que não foi a grande propulsora para os trabalhos convencionais e nem mesmo para a disseminação de novas igrejas.

O número de imigrantes volinianos⁴ na Linha Timbaúva cresceu consideravelmente nos anos de 1900. Havia cerca de cinquenta e cinco pessoas que se reuniam nas casas, num sistema de rodízio entre os participantes, funcionando como uma espécie de congregação da Igreja Batista Alemã da Linha República. O primeiro culto foi realizado na casa de Julio Eichelt no ano de 1912.⁵ Em 18 de maio de 1915, sob a orientação do pastor Friedrich Leimann e atendendo ao pedido da comunidade de se tornarem uma

³ TRADICIONALISMO PENTECOSTAL é uma junção das práticas batistas tradicionais das igrejas alemãs com o movimento pentecostal de primeira onda advindo da Suécia, além de requintes de hibridização com outras crenças e práticas comuns ao cenário brasileiro, uma singular herança cultural manifesta pelo grupo.

⁴ VOLINIANOS são os imigrantes que vieram da Volínia, “que para muitos hoje é praticamente desconhecida, era um estado na Rússia, cuja sede de governo se situava em Zhitomir. O estado teve 17 distritos: Novograd-Volynsk, Labunsk, Volodymersk, Kovel, Zaslavsk, Ostrog, Rovno, Dombrovys, Ovruch, Zhitomir, Chudniv, Lutsk, Dubno, Kremenets, Yampilsk, Bazalivsk e Starokanstantinovka Radomyshl. Do ano de 1795 até a Primeira Guerra Mundial todo o estado da Volínia pertencia à Rússia. Em 1920, no Tratado de Versalhes, a Volínia foi dividida entre a Rússia e a Polónia. O oeste foi anexado pela Polónia e o leste pela Rússia. Atualmente, a maior parte da antiga Volínia pertence à República da Ucrânia e uma parte menor à Bielorrússia. A Volínia foi uma terra com solos férteis, para a agricultura, lindas pastagens, enormes florestas com uma grande variedade de madeira. Ali, viviam muitos animais principalmente cervos, alces, cabritos montanhese e javalis selvagens. Também vários tipos de pássaros e os rios ricos em peixes. Tinha excelente clima com muita neve durante o inverno, verões quentes e prolongados e uma atmosfera seca e saudável. Tudo que se cultivava produzia bem.” Essa região foi ocupada por grande número de imigrantes alemães que, diante da miséria e fome, buscaram novas oportunidades de trabalho. Ao virem ao Brasil eram teuto-russos, com uma cultura hibridizada já, em contato com outros, para uma nova hibridização cultural. In. WUTZKE, Wilson. História do Imigrante Friedrich Wutzke – 100 anos. In. GUIMARÃES, Anete Rosane Krebs; KREBS, Holdi (org.). **Caminhos percorridos pelos alemães da Rússia**: na Colônia Guarani/Santa Rosa. Santa Rosa: Fundo Municipal de Cultura, 2015, p. 25-34

⁵ DEPARTAMENTO DAS IGREJAS DE LÍNGUA ALEMÃ. *Zum gedenken na die 50 jahre*. Porto Alegre: Esperança, 1989?, p. 3.

igreja autônoma ligada à missão sueca (que tinha uma igreja em Guarani das Missões), foi oficialmente organizada a Igreja Batista da Linha Timbaúva. Esta é a primeira igreja de teuto-russos vinculada à missão sueca no Brasil.

Depois de organizada, esta comunidade foi inicialmente conduzida de forma itinerante por Erik Jansson, Gunnar e John Sjöberg e Alfred Winderlich. Teve Robert Busch como pastor efetivo na comunidade. Como tinha poucos membros, em muitos momentos da história a Igreja Batista da Linha Timbaúva compartilhou pastores de outras comunidades, que realizavam aos trabalhos na localidade em momentos específicos.⁶

É a partir da segunda igreja teuto-russa que o processo de proliferação de comunidades com teologia *pentecostal de imigração*, advindas do hibridismo cultural, se tornou uma realidade. Esta identidade construída, que é “um significado cultural e socialmente atribuído”⁷ (nem todas as diferenças existentes no grupo foram pensadas para serem contrastantes), faz com que as comunidades se caracterizem pelo contato com semelhantes e ao mesmo tempo pelo distanciamento dos estranhos, fazendo oposição a eles em muitos momentos. É desta segunda igreja que partem as iniciativas convencionais, que são agrupamentos de igrejas semelhantes, e o padrão de organização institucional de práticas das comunidades. Trata-se da Igreja Batista Independente Betel da Linha Doutor Pederneiras, chamada no início de Igreja Batista Bethel. Ela se tornou o modelo padrão para a criação de outras igrejas. Aprofundar o estudo sobre esta igreja faz conhecer os traços culturais da CIBILA e seu início.

A de Igreja Batista Bethel surge num cenário de disputa ideológica e doutrinária. Em 1911 houve iniciativas de doutrinação entre os imigrantes vindos da Europa e da Rússia que se estabeleceram na região da Linha Doutor Pederneiras, por meio da pregação do pastor Willi Leimann⁸ e outros envolvidos neste trabalho. Os convertidos inicialmente se filiaram à Igreja Batista da Linha República, uma igreja pertencente à Convenção das Igrejas Batistas Alemãs do Rio Grande do Sul.⁹ A partir de 1912 alguns destes convertidos passaram a manifestar insatisfações com relação a igreja a qual estavam filiados. Heinrich Koch liderou os descontentes, que queriam abandonar algumas práticas que consideravam contraditórias com a sua interpretação bíblica. As discussões surgiram dentro da Igreja Batista da Linha República e estavam relacionadas a diferentes compreensões sobre o uso do fumo e da bebida alcoólica. Houve várias reuniões buscando equacionar a questão, mas os críticos que não concordavam com a plantação de tabaco e o consumo do fumo e da bebida alcoólica não se contentaram com as explicações dadas e buscaram uma oportunidade para romper com aquela igreja. O rompimento tinha um preço elevado, pois havia famílias divididas nas discussões.¹⁰

Esta vontade de ruptura fez com que o colono Heinrich Koch estabelecesse contato com o missionário Jansson, para que ele liderasse o grupo de batistas que estava descontente com a Igreja Batista da Linha República,¹¹ que no início era formado por cerca de 20 pessoas. Heinrich Koch (que se comunicava bem na língua portuguesa) e Friedrich Oswald¹² foram visitar o missionário Jansson, que estava na casa da família

⁶ DEPARTAMENTO DAS IGREJAS DE LÍNGUA ALEMÃ, 1989?, p. 3.

⁷ SILVA, Tomás Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 89.

⁸ WILLI LEIMANN “nasceu no dia 3 de abril de 1888 na Letônia e faleceu no dia 9 de novembro de 1962. Em 1894, seus pais emigraram para o Brasil. Depois de um breve curso teológico, dedicou-se ao trabalho missionário. De 1908 até 1921 foi pastor da Igreja Batista Leta da Linha 11, em Ijuí. De lá ele fez muitas visitas a outros grupos de batistas alemães em Ijuí e em todo o Estado. Teve parte ativa na organização da Convenção das Igrejas Batistas Alemãs do Rio Grande do Sul, de linhagem tradicional, e foi seu primeiro secretário de 1910 a 1916. Antes do tempo, ele se retirou da ativa. Cedo surgiram algumas complicações corporais, a tal ponto dele ficar cada vez mais quieto. Mesmo assim, acompanhou com muito interesse o desenvolvimento da Convenção das Igrejas Batistas Alemãs do Rio Grande do Sul.” In: **Jornal Missionsbote**, n. 1, jan. 1963, ano 37.

⁹ A CONVENÇÃO DAS IGREJAS BATISTAS ALEMÃS DO RIO GRANDE DO SUL representa na atualidade o grupo de igrejas que compõe a Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, de linhagem tradicional e de traços culturais germânicos.

¹⁰ BERG, Olavo. **Entrevista com Henrique Koch e participação especial de Lisa e Alfredo Winderlich**. Pelotas, 18 de fev. de 1960. 9ª Assembleia das Igrejas Batistas Independentes do Brasil. Áudio.

¹¹ PRIMÓRDIOS: Suécia e Brasil. **Boletim Informativo**, n. 56, ano 22, out./dez. 2011, p. 12-13.

¹² FRIEDRICH OSWALD foi eleito como ancião da igreja em 1922 e permanece no cargo por 32 anos ininterruptos. In: IGREJA BATISTA

Carlson, em Ijuí. Na conversa com o missionário perceberam que o grande desafio seria a comunicação. Jansson não falava alemão e nem mesmo português neste primeiro encontro, mas por meio de poucas palavras e gestos entenderam que deveriam trabalhar juntos. Ele foi convidado para visitar o grupo em 1912, período em que os convertidos ainda se reuniam nas casas em Pederneiras, principalmente na casa da família Fiedler¹³, passando a acompanhar o grupo com certa regularidade. Sem esta aproximação do missionário com os descontentes, a divisão da Igreja Batista da Linha República não teria acontecido ou seria em proporções muito menores do que foi. O missionário se valeu da oportunidade para organizar o seu grupo de trabalho e expandir os interesses da missão sueca.¹⁴

Em 1917, as discussões internas na Igreja Batista da Linha República se tornam mais intensas. Foi organizada uma conferência das igrejas batistas alemãs para discutir diversos temas, dentre eles a questão do tabaco. Um comitê foi formado para discutir o assunto e, Jansson, que estava hospedado na casa onde ocorreram as discussões, foi convidado a participar. Aqueles que queriam ter liberdade para plantar o tabaco pediam que seus opositores lhes fornecessem uma referência bíblica específica que proibisse seu cultivo. Obviamente ela não existe, por isso foi fácil para o comitê decidir que cada um teria liberdade para agir como quisesse, tendo em vista que os opositores eram a minoria. Para Jansson, o comitê era tendencioso, pois a maior parte dos componentes estava interessada no plantio do tabaco.¹⁵

Jansson afirmou em seus escritos que evitou visitar membros da Igreja Batista da Linha República (mas os contatos aconteceram constantemente), e que após vários convites se propôs a ajudá-los a se organizarem como igreja novamente, baseados nos princípios que acreditavam ser os corretos e que coincidentemente convergiam com a sua proposta de trabalho.¹⁶ Esta saída da Igreja Batista da Linha República deixou marcas no relacionamento destes conhecidos. Por muitos anos houve a decisão de afastamento entre as igrejas¹⁷, embora estivessem separadas por poucos quilômetros de distância e fossem compostas por pessoas que eram parentes entre si. Foram os membros da Igreja Batista da Linha República que tomaram a iniciativa de aproximação, ao convidarem aqueles que saíram da igreja em 1917 para uma Festa de Ação de Graças, em 1931.¹⁸

Após o afastamento da Igreja Batista da Linha República, os dissidentes se juntaram à Igreja sueca Bethel, na cidade de Guarani, e ficaram sob a direção de Jansson. Em 1918, os membros fundadores da Igreja Bethel, de origem sueca, exigiram que os alemães que haviam se tornado membros deixassem a igreja. A nova discussão envolvendo os dissidentes da Igreja Batista da Linha República foi ocasionada porque os teuto-russos se tornaram maioria na igreja sueca e, dentro do sistema de governo batista, pelo número passaram a tomar as decisões, principalmente de ordem cultural. Os suecos se sentiram prejudicados em sua própria igreja, exigindo a retirada dos que haviam se aproximado posteriormente. Os alemães saíram e receberam 800 mil réis pelo trabalho empenhado na construção da capela, o que eles aceitaram para evitar mais brigas.¹⁹ Nas duas rupturas manifestam-se claras relações de poder. É um poder simbólico, conforme apontado por Bourdieu, legitimado pela posição social de quem fala.²⁰ No grupo, o missionário era a pessoa com maior capital simbólico – conhecimento da Bíblia – e, por isso, estava certo em suas considerações. A democracia teorizada pelo grupo era praticável enquanto todos pensavam de forma parecida. Fora isso, o grupo majoritário e detentor do poder simbólico impunha a sua vontade.²¹

BETHEL. Livro de Atas 03, ata de 20 de fevereiro de 1954, p. 35.

¹³ BERG, 18 fev. 1960, Áudio.

¹⁴ JANSSON, Erik. *Under Söderns Kors I*. Örebro. Örebro Missionsförenings Förlag, 1941, p. 123.

¹⁵ JANSSON, 1941, p. 123-124.

¹⁶ JANSSON, 1941, p. 123-124.

¹⁷ IGREJA BATISTA BETHEL. Livro de atas 01, ata de 29 de novembro de 1919, p. 33-34.

¹⁸ IGREJA BATISTA BETHEL. Livro de atas 01, ata de 03 de maio de 1931, p. 172.

¹⁹ JANSSON, 1941, p. 128.

²⁰ BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p. 89.

²¹ ZANELLA, Andréa Vieira; PRADO FILHO, Kléber; ABELLA, Sandra Iris Sobrera. Relações sociais e poder em um contexto grupal:

Jansson acompanhou o grupo de alemães e, em 14 de dezembro de 1918, ajudou-os na elaboração dos planos para a reorganização da Igreja Batista Bethel²² da Linha Doutor Pederneiras²³, oficialmente fundada em 15 de dezembro de 1918 e constituída de 163 membros.²⁴ Este número é a soma dos que se tornaram membros nas assembleias realizadas em dois dias consecutivos²⁵: 15 e 16 de dezembro de 1918.²⁶ Como a ruptura com a igreja da Convenção das Igrejas Batistas Alemãs do Rio Grande do Sul se deveu, sobretudo, às diferenças no entendimento acerca da plantação de fumo e da ingestão de bebida alcoólica, na assembleia de fundação os presentes prometeram solenemente ao missionário que jamais plantariam fumo ou fariam ingestão de bebida alcoólica, e as pessoas que o fizessem seriam excluídas do rol de membros da igreja.²⁷ Criou-se a Igreja Batista Bethel, segundo os princípios abordados por Durkheim quando ele descreve as crenças religiosas, dizendo que

São comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. São sempre pessoas admitidas a título individual, por todos os membros desta coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas, é o que se chama de igreja.²⁸

A criação de comunidades independentes, como a Igreja Batista Bethel, seguia normalmente dois caminhos basilares: a estruturação física da nova comunidade e a sua organização simbólica do credo e do comportamento ritual, muitas vezes assimilando elementos de outros contextos religiosos, destoando do grupo do qual saíram.²⁹ A fé se tornou a principal manifestação cultural deste grupo e passou a exprimir a identidade essencial dos Batistas Independentes. Nesta relação de cultura e identidade é importante notar que

reflexões a partir de uma atividade específica. **Estudos de Psicologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, 8(1), p. 85-91.

²² A IGREJA ADOTA O NOME “BETEL” desde o seu início, dando continuidade ao nome que tinha quando ainda estava ligada aos imigrantes suecos. Na primeira ata fala-se da igreja como Igreja Batista Alemã Bethel, mas nas demais atas menciona-se apenas o nome Igreja Batista Betel, retirando a expressão “alemã” e o “h” do nome Betel. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 14.

²³ O NOME DA IGREJA ESTÁ SEMPRE ASSOCIADO À LOCALIDADE – o lugar/terra tem importância singular para os imigrantes que colonizaram a região, a ponto de incorporarem o nome da localidade num dos seus principais elementos identitários: a comunidade religiosa. Todas as igrejas da Convenção Batista Independente de Língua Alemã carregam em seu nome alguma identificação com o lugar onde estão inseridas. É como se o lugar ocupasse posição central na construção destas identidades, e de fato era. “O lugar é tido como a base da vida cotidiana e da sociabilidade entre as pessoas. O sentimento de pertencimento ao lugar está relacionado ao trabalho acessório, às formas de solidariedade, às atividades lúdico-religiosas, às relações de parentesco e vizinhança e à perspectiva dos filhos em continuar na propriedade e na agricultura.” Nesta perspectiva, o lugar ganha a dimensão da segurança da continuidade da própria comunidade, pois é ele o espaço determinante de sua existência e funcionamento. *In*. MOREIRA, Erika Vanessa; HESPANHOL, Rosângela Aparecida de Medeiros. O lugar como uma construção social. **Revista Formação**, n.14, v.2, p. 58. Sobre esta relação entre o território e a identidade, Haesbaert escreve que “o território envolve sempre, ao mesmo tempo [...] uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.” *In*. HAESBAERT, Rogério. A noção de rede regional a partir da migração gaúcha no Brasil. **Território**, ano 3, n. 4, jan.-jun., 1998, p. 42.

²⁴ NO SOMATÓRIO DE MEMBROS, em dois dias, a Igreja recém organizada tem 163 ou 164 membros em seu rol (147 ou 148 da primeira assembleia mais os 16 da segunda). O secretário da assembleia faz uma soma na ata, após a listagem dos membros fundadores, e chega ao número de 92 pessoas, mas contagens posteriores mostram que foram apenas 91 membros fundadores. Segundo os dados apresentados pelo missionário Jansson, o número é de 163 membros, o que aponta para um erro no somatório da primeira ata e está de acordo com as somas realidades posteriormente. IGREJA BATISTA BETHEL **Livro de atas 01**, ata de 16 de dezembro de 1918, p. 15-16. 101 dos 147 membros citados na primeira assembleia são alemães-russos, vindo em sua maioria da Volínia, o que equivale a cerca de 70% dos membros da igreja originários desta mesma região.

²⁵ A ATA DE ORGANIZAÇÃO traz no final da parte 08, parte que corresponde aos fundadores da igreja, um somatório de 92 pessoas. Mas há apenas 84 nomes na lista. Quando se considera o nome de pessoas que receberam cargos e são listados no decorrer da ata, sem estarem na lista de membros fundadores, a constar Erik Jansson, Carl Welander, Josef Zimmermann, Gustaf Fischer, Julius Bloch, Rudolf Tonn, Hermann Vogel, chega-se à soma de 91 pessoas. Há a possibilidade de se incluir no somatório o nome de Johann Konrad, que era da igreja sueca e estava presente na reunião, mas é pouco provável que tenha sido membro da igreja. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 02-08.

²⁶ JANSSON, 1941, p. 129.

²⁷ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 01.

²⁸ DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 75.

²⁹ A respeito da fundação das comunidades livres: DREHER, Martin. **Igreja e germanidade**. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 55.

A cultura pode existir sem consciência da identidade, ao passo que as estratégias de identidade podem manipular e até modificar uma cultura que não terá então quase nada em comum com o que ela era anteriormente. A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade remete a uma norma de vinculação, necessariamente consciente, baseada em oposições simbólicas. A identidade existe em função da cultura e exprime suas características distintivas mais marcantes, atribuindo vínculos simbólicos que permitem estabelecer classificações de pertencimento, de inclusão ou de exclusão. A oposição referida é simbólica, centrada em códigos culturais particulares, que caracterizam cada grupo social e, dessa forma, “excludente” no sentido de identificação e de pertencimento a tal grupo.³⁰

2. O DESENVOLVIMENTO DA IGREJA BATISTA BETHEL

Reconhecendo o trabalho do missionário Erik Jansson, a Igreja Batista Bethel o convidou para ser o seu pastor em 02 de agosto de 1919. A votação, contudo, não foi unânime, por causa do posicionamento firme de Jansson naquilo que acreditava. A Igreja Batista Bethel não tinha um ano de fundação quando alguns membros passaram a questionar a legitimidade da proibição da ingestão de bebida alcoólica e da plantação de tabaco, elementos decisivos na organização deste grupo.³¹

A organização da Igreja Batista Bethel foi significativa para seus membros. Seyferth, em seus estudos sobre a cultura e a imigração, destacou a naturalidade destas aproximações ao dizer que

um dos efeitos mais importantes dessa situação é a aglutinação de pessoas da mesma origem (étnica ou regional) em grupos étnicos mais ou menos identificados com valores culturais próprios. Os elementos culturais valorizados são praticamente os mesmos, tanto para os colonos, como para os imigrantes, que permaneceram em áreas urbanas: entre eles destacam-se a conservação do idioma e dos costumes, sendo que a diferenciação se afirma sobre valores religiosos, morais, familiares, associativos, culturais.³²

Como não tinham um templo, inicialmente passaram a se reunir debaixo de árvores, isso quando não chovia. Em assembleia decidiram que a casa do ancião da igreja³³ seria considerada como o endereço oficial da comunidade até que se construísse uma capela para as reuniões.³⁴ Em sua segunda assembleia ordinária, em fevereiro de 1919, menos de dois meses após a sua organização, a comunidade decidiu pela construção da capela³⁵ na Linha Doutor Pederneiras. Todos os membros deveriam ajudar no empreendimento, que seria dirigido por um comitê de construção³⁶ eleito em assembleia.³⁷

2.1 A ESTRUTURA COMO UM MARCO GEOGRÁFICO

Em 4 de outubro de 1919, a Igreja Batista Bethel passou a usar a sua nova capela na Linha Doutor

³⁰ CUCHE, Denys. **La noción de cultura em Las ciencias sociales**. Tradução: Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002, p. 176.

³¹ O PRIMEIRO PASTOR DA IGREJA foi Erik Jansson, escolhido por votação, que tinha em sua assembleia 62 votantes e destes 31 votam a favor, 2 contra e 30 não se posicionam. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 02 de agosto de 1919, p. 30.

³² SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1990, p. 83.

³³ ANCIÃO, PRESBITERO OU PRESIDENTE: as três designações foram usadas dentro da comunidade da Igreja Bethel para se referir ao principal líder da igreja e que não era o pastor. A expressão corresponde ao substantivo alemão *Ältester*, que carrega consigo a ideia de alguém experiente primeiramente. Com a institucionalização da igreja, passou-se a chamar o ancião de presidente. Em alguns momentos a Igreja teve um ancião para cuidar das questões espirituais e um presidente para os assuntos administrativos.

³⁴ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 10.

³⁵ PARA A CONSTRUÇÃO DA CAPELA decidiu-se que cada família deveria doar 3 mil réis para a aquisição do material para a construção e o pagamento de eventuais despesas com mão de obra. Mas, apesar de toda esta organização, as questões teológicas relacionadas às proibições da igreja geraram muito desgaste e investimento de tempo, atrasando a construção da capela. Outro motivo para a demora estava relacionado a dificuldade de se conseguir tábuas para a construção. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 26 de março de 1969, p. 230; IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 02 de agosto de 1919, p. 30.

³⁶ O COMITÊ DE CONSTRUÇÃO DA PRIMEIRA CAPELA era composto pelos seguintes membros, representando as diferentes Linhas: da linha Pederneiras, os irmãos Rudolf Fischer e Gottfried Kelm; da linha Abrantes, o irmão W. Steinbremer; da linha 23 de Julho, o irmão Julius Bloch; da linha 8 de Agosto, o irmão Heinrich Koch e da linha 7 de Setembro, A. Schulz. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 8 de fevereiro de 1919, p. 17.

³⁷ OS COMITÊS são uma característica dos batistas para a realização de trabalhos maiores. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 8 de fevereiro de 1919, p. 17.

Pederneiras.³⁸ A inauguração oficial da capela ocorreu no dia seguinte e foi presidida pelo pastor Jansson.³⁹ Esta capela foi ampliada em 1930.⁴⁰ A comunidade em estudo ainda teve outras duas capelas. A primeira foi destruída por um incêndio acidental, ocorrido em 17 de março de 1942 e causado por uma fagulha levada pelo vento dos tocos de árvores queimados nas proximidades. Toda a construção, com seu imobilizado, foi perdida. Ela foi substituída por outra maior e mais moderna.⁴¹

A construção de um cemitério foi significativa para a fidelização de seus membros. Ao lado da capela da Linha Pederneiras já havia um imenso espaço destinado ao cemitério, cuja construção foi concluída em 1927. O cemitério era destinado aos membros, mas quem não era membro poderia ser enterrado ali mediante o pagamento de uma taxa. Pertencer à igreja representava ter a segurança de um enterro “digno”, o que era uma forma de dominação e sujeição dos membros, que faziam de tudo para permanecer na Igreja para serem enterrados em seu cemitério.⁴²

O espaço físico é significativo para as comunidades batistas. Ele é um marco na sociedade e, em muitos contextos, fazia frente ao catolicismo.⁴³ A construção criou um ambiente por meio do qual se persuade pela aparência. É um capital simbólico usado pela religião em termos de convencimento dos fiéis. Desta forma os elementos não verbais comunicam tanto quanto a pregação ou, em outra perspectiva, a pregação é empoderada pela marca visível na sociedade.⁴⁴

Logo em seu início, percebe-se uma estrutura básica de funcionamento na Igreja Batista Bethel, com cargos definidos. Na ata de organização estabeleceu-se que a liderança desta comunidade será feita pelo ancião/presidente que, junto com o segundo ancião, o secretário, o tesoureiro, os diáconos e os revisores de caixa comporiam a diretoria. Além destas funções, a comunidade escolheu os regentes dos corais e professores para a Escola Bíblica Dominical. Esta foi a estrutura básica da Igreja Batista Bethel que se mantém até a atualidade.⁴⁵

Também se evidenciou a estrutura congregacional de governo na Igreja Batista Bethel, em que a assembleia⁴⁶ é o fórum oficial das decisões e todos os membros têm o direito de expressar a sua opinião e o de votar quando uma questão é debatida. No início as assembleias eram bem frequentes, ocorrendo de dois em dois meses, no domingo que antecedia a lua cheia. Mais tarde, passaram a ocorrer de três em três meses e, a partir da década de 80, deixaram de ter uma regularidade fixa, ocorrendo quando necessário, ao final do culto de ceia, além de uma assembleia anual na qual as pessoas eram escolhidas para os cargos.

Além de ampliações na estrutura física, ocorreu a estruturação legal da Igreja Batista Bethel. O

³⁸ JANSSON, 1941, p. 132.

³⁹ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 04 de outubro de 1919, p. 32-33.

⁴⁰ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 06 de setembro de 1930, p. 163.

⁴¹ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 08 de outubro de 1927, p. 138.

⁴² IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 08 de outubro de 1927, p. 138.

⁴³ SEYFERTH, 1990, p. 51.

⁴⁴ STORTO, L. J. **Discurso religioso midiático: argumentação e língua falada em pregações evangélicas**. 2015. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2015, p. 50.

⁴⁵ ELEITOS para os cargos na primeira assembleia: Daniel Bieler como ancião e presidente; Johann Schulz como secretário; Johann Oswald como tesoureiro; Fridrich Oswald como segundo ancião e vice-presidente; Rudolf Fischer como vice-secretário. A igreja elegeu também os seguintes diáconos: Ludwig Weiss para a linha Abrantes; Stefan Wolter para a linha Pederneiras e 13 de Maio; Josef Zimmermann para a linha 23 de Julho; Gustaf Fischer para a linha 8 de Agosto; Eduard Lechner para a linha 7 de Setembro. Ludwig Arndt foi escolhido como dirigente do coral e da orquestra de sopro da Linha Pederneiras e Gustaf Fischer como dirigente do coral da Linha 8 de Agosto. Como dirigente da escola dominical foi escolhido Daniel Bieler, auxiliado pelos professores: Andreas Schulz na Linha 7 de Setembro; Julius Bloch com o auxiliar Rudolf Tonn para a Linha 23 de Julho; e Hermann Vogel para a Linha Pederneiras. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 08-09.

⁴⁶ A SERIEDADE DAS DISCUSSÕES DAS ASSEMBLEIAS é evidenciada pela frequência de seus membros e também pelos assuntos tratados. Elas regem a vida da comunidade e também a vida pessoal. Estabelece-se, para um bom andamento das assembleias, algumas regras parlamentares, dentre as quais se destaca que cada membro tinha direito a três manifestações apenas. Se quisesse se pronunciar mais uma vez, dependia de autorização especial da assembleia. As regras são formuladas devido aos excessos. Todos os assuntos polêmicos (alguns constrangedores, como embriaguez e adultério), eram apresentados abertamente na assembleia, expondo as pessoas. Este tipo de exposição gerava grandes discussões e polarizações, pois as pessoas mais próximas tendiam a defender o acusado e os mais distantes desejavam punir com a exclusão. Algumas assembleias foram marcadas por xingamentos. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 04 de fevereiro de 1922, p. 78.

missionário Jansson apresentou à assembleia da comunidade o primeiro texto do que se tornaria o estatuto⁴⁷ da Igreja.⁴⁸ Este material escrito foi lido em uma reunião e aprovado pela maioria.⁴⁹ No ano de 1935, a igreja foi registrada com o nome “Betel”, embora este nome já fosse usado desde seu início e aparecesse em documentos desde 1924.⁵⁰ A nova concepção estatutária reflete o processo de reterritorialização⁵¹ oficial do grupo. Ocorre no processo uma modificação, com a necessidade de adaptação e transformação dos códigos, para que a mudança seja efetiva.⁵²

Todos os investimentos estruturais foram realizados com a ajuda e a contribuição voluntária dos membros da igreja. Todos puderam participar, mas nem todos se envolveram. Em 1973, a igreja chegou a cogitar a possibilidade de mencionar em assembleia o nome dos membros que não contribuíam financeiramente com os trabalhos.⁵³ Estabeleceu-se na década de 80 um valor de contribuição por membro, para que a igreja conseguisse atender as diferentes demandas: a escola, o cemitério, a compra de um carro, o sustento pastoral. Mas a contribuição voluntária é o marco desta comunidade, como também das outras que surgem a partir dela. As divergências internas alteravam as entradas, pois os descontentes paravam de contribuir financeiramente com a comunidade. A insatisfação com os pastores foi o principal elemento de discórdia na Igreja Batista Bethel.⁵⁴

2.2 O ENVOLVIMENTO SOCIAL COMO MARCO DE PRESENÇA

Um dos trabalhos sociais sustentados pela Igreja Batista Bethel foi a sociedade escolar por ela organizada. Em 1919 há registros de comentários de membros mais idosos que destacaram a importância do estudo para os filhos dos colonos⁵⁵. Na assembleia de 29 de novembro de 1919, um membro foi drástico ao dizer que a falta de uma escola para os filhos fazia com que eles “crescessem como bois”, o que foi extremamente ofensivo para os demais. Este membro se retratou na assembleia seguinte, pedindo desculpas pela infeliz expressão, mas o seu pensamento surtiu efeito.⁵⁶

Diante da necessidade do ensino formal, a Igreja Batista Bethel decidiu contratar um professor. Não há o registro do seu nome nas atas, mas sabe-se que seu sobrenome era Steinbrenner. Este senhor foi escolhido como professor das crianças, com salário de 50 mil réis. Cada família deveria contribuir com 10 mil réis por ano, tendo ou não filhos na escola. Quem tivesse filhos matriculados, deveria acrescentar ao valor mais mil réis por mês. Motivações religiosas podem ser percebidas na criação da escola para os filhos dos membros da Igreja Batista Bethel. Havia o interesse de que não estudassem com católicos e luteranos.⁵⁷ As escolas confessionais eram um reforço na transmissão dos conceitos religiosos pretendidos

⁴⁷ OS ESTATUTOS EXERCEM DOMÍNIO. Eles são enquadrados por Weber como *dominação legal*, apontando para leis e orientações estabelecidas por um grupo de indivíduos, que são aceitas e obedecidas formalmente pelos demais. Estas regras podem definir a conduta das pessoas em seu âmbito particular como também coletivo. Neste princípio não se obedece a uma pessoa, mas à regra instituída, que é usada pela classe dirigente para reger a vida comum. In. WEBER, M. *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Wirtschaft und Gesellschaft*. 4. ed. organizada e revista por Johannes Winkelmann. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, v. 2. p. 551-558.

⁴⁸ O PRIMEIRO ESTATUTO foi redigido nos bastidores. Não se sabe ao certo quais pessoas estavam envolvidas na redação ou se ele foi elaborado apenas pelo missionário. Ele é instrumento de regramento da comunidade e tem papel oficial na organização deste grupo religioso. Um pormenor interessante é que o escrito foi redigido na língua alemã e depois traduzido para o português, visando através dele fazer o registro oficial da instituição. In. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 17 de novembro de 1934, p. 231-241.

⁴⁹ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 17 de novembro de 1934, p. 231-241.

⁵⁰ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 14 de janeiro de 1978, p. 69.

⁵¹ RETERRITORIALIZAÇÃO é um conceito que provém da geografia e é trabalhado principalmente por HAESBAERT, R., na obra *Identidades territoriais*. In. ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 169-190. Para mais informações sugere-se a leitura da obra.

⁵² CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta; Margareth Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999, p. 159.

⁵³ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 27 de janeiro de 1973, p. 32.

⁵⁴ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 14 de janeiro de 1978, p. 69.

⁵⁵ SOBRE AS ESCOLAS RURAIS, Seyferth destaca que elas não surgiram por motivos étnicos apenas, mas, sobretudo, “porque o governo brasileiro não deu atenção à questão do ensino e, o que é mais grave, ao ensino primário, nas regiões povoadas com imigrantes. In. SEYFERTH, 1990, p. 28.

⁵⁶ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 29 de novembro de 1919, p. 33-34.

⁵⁷ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 29 de novembro de 1919, p. 33-34.

pelas comunidades.⁵⁸

Com o crescimento da escola, criou-se uma Sociedade Escolar. Esta sociedade pediu autorização da igreja para a construção de uma escola em alguma propriedade da Igreja Batista Bethel (este local não pôde ser identificado), e a assembleia autorizou a construção.⁵⁹ Com o passar dos anos, esta escola desapareceu dos registros e é provável que tenha sido assimilada pela iniciativa pública, uma vez que uma escola estadual surgiu na região em que estava situada esta escola confessional. Também é possível que esta falta de citação esteja vinculada ao período da Nacionalização (1937-1945)⁶⁰ e da Segunda Guerra Mundial (1939-1945)⁶¹, que praticamente extinguiu as assembleias e trouxe implicações sobre a escola na qual se lecionava em alemão.

Vale destacar a importância dessa escola alemã, pois a língua é fator decisivo de identificação interna e de expressão das crenças. “Religião se expressa, entre outros modos, por meio da língua. O caráter da língua influencia a forma da expressão religiosa; às vezes, também o conteúdo. Palavras perdem e ganham os seus significados no processo de tradução”.⁶² Como identificadora de um determinado grupo social, a língua adquire o papel de “um código essencial em virtude do seu caráter relacional, responsável pela interação, comunicação e difusão cultural”, ou seja, “é o conjunto de hábitos linguísticos que permitem a uma pessoa compreender e se fazer compreender”.⁶³ Além de ser um elemento estruturado no contexto cultural das comunidades Batistas Independentes de Língua Alemã, a língua é elemento estruturante, transmitindo os valores e preceitos a serem seguidos pelos novos grupos que foram originados.

2.3 UM SISTEMA DE GOVERNO COMO UM MARCO DE PERTENCIMENTO

A Igreja Batista Bethel, por meio das suas assembleias, tentava regulamentar a vida das pessoas. Casamentos, questões de propriedade, o envolvimento ou não das autoridades civis em determinados assuntos, moralidade e outras questões eram decididas pela assembleia. Dentre os assuntos abordados pela assembleia com repercussões sobre a vida particular dos membros estava a questão dos casamentos. Noivados com pessoas de fora da comunidade dependiam de autorização. Várias pessoas foram excluídas por se casarem com quem não era da Igreja Batista Bethel. O pastor da igreja não tinha autorização para realizar casamentos “mistos”.⁶⁴ Somente a partir de 1945 é que se percebe uma postura de diálogo mais presente na igreja e em assembleia decidiu-se não excluir automaticamente aqueles que casavam com não membros.⁶⁵ Para a preservação e a manutenção cultural, o efeito de regular sobre a formação das famílias foi de fundamental importância, inibindo a entrada de pessoas de cultura diferente, recurso usado pela igreja com o assentimento das famílias. Esta atividade reguladora das assembleias e a exclusão sumária de membros que transgredissem as leis impostas pela liderança limitava muito o conceito de democracia defendido pelo grupo.

O conjunto das instituições étnicas se completa com a família, reduto íntimo da etnicidade,

⁵⁸ GARDOLINSKI, Edmund. *Escolas e colonização polonesa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/EDUCS, 1977, p. 13.

⁵⁹ IGREJA BATISTA BETHEL. *Livro de atas 01*, ata de 04 de abril de 1925, p. 123.

⁶⁰ A NACIONALIZAÇÃO E A PROIBIÇÃO DA UTILIZAÇÃO DE LÍNGUA ESTRANGEIRA: “Pelo Decreto-Lei n.º 406 de 04 de maio de 1938, nos Artigos 85, 86 e 87, o Presidente Getúlio Vargas proibiu o uso de línguas estrangeiras no ensino escolar e censurou a publicação de obras em línguas estrangeiras *In*. BRASIL. **Decreto-lei n.º 406 de 4 de maio de 1938**. LEX: Coletânea de legislação com notas coordenadas e índices sistemáticos, organizada pelo plano de autoria do advogado Dr. Pedro Vicente Bobbio. Legislação Federal. São Paulo: Lex, Ano II, p. 172, 1938. Seção 1.

⁶¹ A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL trouxe desafios para as igrejas com imigrantes alemães. Com a entrada do Brasil na Guerra, em 1942, um movimento popular fez com que estabelecimentos comerciais de alemães fossem depredados. “Foi promulgado um decreto-lei contra os estrangeiros oriundos dos países do Eixo. Com esta lei tornou-se quase impossível a realização dos cultos nestas comunidades de imigrantes.” *In*. CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL. **Os pioneiros: 1910-2010: 100 anos de história da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil. Curitiba: Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, 2010, p. 59.**

⁶² DROOGERS, André. **Religiosidade Popular Luterana**. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 29.

⁶³ SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antonio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969, p. 92.

⁶⁴ IGREJA BATISTA BETHEL. *Livro de atas 01*, ata de 08 de abril de 1922, p. 82; ata de 09 de setembro de 1922, p. 85.

⁶⁵ IGREJA BATISTA BETHEL. *Livro de Atas Perdido*, ata de 20 de outubro de 1945, p. 10.

pois cabe a ela socializar os filhos como membros do grupo. A família é concebida nestes termos na maior parte dos grupos aqui focalizados: no contexto étnico o papel principal é o controle familiar sobre os casamentos, o que supõe o controle sobre a endogamia.⁶⁶

A assembleia e os cultos eram vistos como os dispositivos reguladores da vida diária dos membros da comunidade. A autoridade utilizada nesta orientação provém do “sagrado que lhe empresta este caráter de objetividade, necessário nestes dispositivos”.⁶⁷ Como provém de uma dimensão superior, teoricamente livres de opiniões pessoais e transmitidos por um representante legal reconhecido pela comunidade e denominado de *pastor*, geralmente os posicionamentos estão acima de qualquer crítica ou de discussões.⁶⁸

Esta visão superior também se manifestava no sentido da vigilância. Mesmo sem o pastor presente em todos os lugares, os diferentes diáconos representando cada uma das Linhas onde os membros moravam, eram os “olhos” do principal líder da igreja. A própria teologia batista fala de um Deus onipresente e onisciente que está presente em todas as esferas da vida humana e conhece todos os seus caminhos. Isso aponta para um claro sistema de vigilância, trabalhado por Foucault a partir do termo *panóptico*.⁶⁹

Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*, aborda o tema *Sociedade Disciplinar* e percebe que há, na modernidade, com o nascimento das novas tecnologias, uma preocupação nos mecanismos de poder em normatizar a população, evitando os desvios às normas estabelecidas. Se a pessoa se sente vigiada o tempo todo, ela tende a viver segundo a regra imposta. Foucault chama esta normatização de adestramento.⁷⁰

O Panóptico [...] permite aperfeiçoar o exercício do poder. E isto de várias maneiras: porque pode reduzir o número dos que o exercem, ao mesmo tempo que multiplica o número daqueles sobre os quais é exercido [...] Sua força é nunca intervir, é se exercer espontaneamente e sem ruído [...] Vigiar todas as dependências onde se quer manter o domínio e o controle. Mesmo quando não há realmente quem assista do outro lado, o controle é exercido. O importante é [...] que as pessoas se encontrem presas numa situação de poder de que elas mesmas são as portadoras [...] o essencial é que elas se saibam vigiadas.⁷¹

O modelo de construção lança luz sobre diferentes formas de controle exercidas na vida pública. A Igreja Batista Bethel manteve o controle de seus membros por meio de seus líderes (a escolha de líderes era uma forma de empoderamento de alguns membros que se submetiam primeiramente às regras e delatavam os que não agiam da mesma forma), das assembleias, do estatuto e do discurso teológico, punindo os transgressores e recompensando com cargos e reconhecimento os que se submetiam às doutrinas estabelecidas. Nesta linha, já argumentava Foucault, lido por Marinho, que

a “sanção normalizadora” – a qual funciona através de sanções medidas e de punições que se colocam como medidas de correção para os comportamentos desviantes, e que surge do exercício da disciplina a qual “traz consigo uma forma específica de punir e que é apenas um modelo reduzido do tribunal”. O castigo disciplinar tem a função de reduzir os desvios e, portanto, deve ser essencialmente corretivo. A punição funciona como uma gratificação-sanção, e é esse sistema que vai incidir no processo de treinamento e de correção.⁷²

⁶⁶ SEYFERTH, 1990, p. 84.

⁶⁷ RADÜNZ, Roberto. **Do poder de Deus depende**. Santa Cruz: UNISC, 1996, p. 88.

⁶⁸ RADÜNZ, 1996, p. 88.

⁶⁹ O PANÓPTICO “foi um projeto de construção arquitetônica idealizado por Jeremy Bentham, no final do século 18, como forma ideal para as prisões inglesas. O projeto previa a construção de celas individuais, dispostas num círculo (preferencialmente, mas não necessariamente), em cujo centro ficaria uma torre de vigilância. A partir desse centro, seria emitida uma luz para cada uma das celas, fazendo com que os presos não vissem o guarda (a quem Bentham chama de inspetor) nem soubessem se, efetivamente, havia ali alguém os vigiando (como citado acima, caso não pudesse estar sendo observado de fato, o detento deveria pensar que estava sendo). Cada cela abrigaria apenas um detento, impedindo, assim, sua comunicação com os demais.” In: ZIMMER, Marco Vinício. **O panóptico está superado?** Estudo etnográfico sobre a vigilância eletrônica. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009, p. 26.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 132.

⁷¹ FOUCAULT, 2012, p. 170.

⁷² MARINHO, Maykon dos Santos; REIS, Luciana Araújo dos. O panoptismo como dispositivo de controle social: um breve estudo à luz do pensamento de Michel Foucault. **Pergamino**, Centro Universitário de Patos de Minas, dez. 2014, p. 73.

2.4 UM SISTEMA DE CULTO COMO UM MARCO DE MULTIPLICAÇÃO

As reuniões nas casas evidenciam uma característica da Igreja Batista Bethel preservada em toda a sua história e que foi usada para a construção do ideal convencional: é uma igreja só que se reúne em diferentes lugares. Os membros se encontravam na sua localidade aos domingos e, uma vez por mês, deslocavam-se para celebrar um culto onde todos se agrupavam no mesmo lugar, sendo num mês na Linha Doutor Pederneiras; no outro, na Linha 8 de Agosto; no outro; na Linha 7 de Setembro e ainda no outro, na Linha 23 de Julho. Estas reuniões nas localidades originam as congregações. Os diáconos⁷³, escolhidos pela comunidade, eram representantes de todas as Linhas onde moravam os membros, sendo os responsáveis por organizarem os cultos de oração⁷⁴ nas casas nestas localidades.⁷⁵

Os cultos eram o ponto alto da celebração em comunidade. Eles eram semanais, além de outras reuniões menores. Para que se entenda a importância dos cultos pode-se mencionar a repreensão pública em assembleia de um membro que saiu do culto antes de seu término, indo para a casa de um vizinho. Ao ser repreendido, o membro da igreja se justificou dizendo que durante o culto ele teve uma dor de cabeça e decidiu ir para casa, mas no caminho ele melhorou e por isso foi para a casa de um amigo, pois não dava tempo de voltar ao culto. A não participação nos cultos gerava questionamentos e tensões que apareciam nas discussões das assembleias. Havia um temor significativo de ser apanhado em uma falta, pois o assunto era exposto em público. Novamente o controle panóptico se manifesta na vida em comunidade.⁷⁶ “Quem quiser tomar parte no culto da comunidade é obrigado a portar-se como homem devoto e civilizado. Nenhuma pessoa poderá perturbar a devoção da comunidade durante a pregação, o Batismo e a Santa Ceia com saídas desnecessárias”.⁷⁷

Dos cultos, o mais importante e mais frequentado era o de ceia, que acontecia mensalmente. Ele representava o ponto alto da comunhão dos membros, bem como servia de termômetro do nível de envolvimento do membro com a sua comunidade. Em assembleia estabeleceu-se que a pessoa que não participasse por três vezes consecutivas dos cultos de ceia, teria que responder à assembleia os motivos da sua ausência. Não se encontrou nenhum livro de presenças na comunidade e nem mesmo pessoas responsáveis por este trabalho. Também não há registros de exclusões por falta nos cultos de ceia. Provavelmente este regramento buscou intimidar e obrigar os membros a participarem dos encontros mensais, e pelo registro mostra que surtiu efeito. A dificuldade está na assimilação do próprio conceito por alguns dos membros, que passaram a entender que participar do culto de ceia era suficiente para pertencer à comunidade.⁷⁸

Nos cultos, a centralidade da programação girava em torno da leitura da Bíblia. Havia profunda reverência pela leitura do Texto Sagrado, tanto que as pessoas que chegavam atrasadas aos cultos, bem na hora da leitura da Palavra de Deus, não podiam entrar no templo. Elas deveriam esperar fora deste até que a leitura fosse finalizada. Esta ação de repreensão aos membros atrasados esteve presente nas duas primeiras décadas de atividades da Igreja Batista Bethel.⁷⁹

A participação dos ritos litúrgicos era uma obrigatoriedade aos membros, uma vez que neles

os valores são retratados não como preferências subjetivas, mas como condições de vida

⁷³ OS DIÁCONOS eram as pessoas responsáveis pelo acompanhamento mais próximo dos membros. Eles sempre foram designados por Linhas, estando desta forma ao lado daqueles sobre os quais eram responsáveis. Eles atuavam como uma espécie de juiz, cuidando de diversas áreas da vida das pessoas, principalmente da questão da moralidade. Nas suas atribuições, a assembleia estabeleceu que os Diáconos: 1) devem servir nos cultos de ceia; 2) auxiliar os presidentes a verificar se os membros vivenciam a vida cristã no seu dia a dia; 3) visitar os enfermos; 4) fazer o recolhimento das ofertas e 5) cuidar da sua própria vida e ser um bom exemplo. *In*. IGREJA BATISTA ALEMÃ BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 09.

⁷⁴ OS CULTOS DE ORAÇÃO existem na igreja desde a sua fundação. Em alguns momentos despertavam a preocupação dos pastores e dos membros devido à pouca frequência. Eles representam a reunião da igreja durante a semana. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 29 de maio de 1937, p. 269.

⁷⁵ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 09.

⁷⁶ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 31 de dezembro de 1920, p. 77.

⁷⁷ GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989, p. 27.

⁷⁸ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 04 de fevereiro de 1922, p. 78.

⁷⁹ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 10 de março de 1934, p. 221.

impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular. Essas condições de vida impostas, ou seja, a demarcação do que é lícito e do que não é lícito, é sistematizada pela religião, fundamentando-se, desta forma, a moral da convivência.⁸⁰

Toda a programação dos cultos era em língua alemã⁸¹, comum aos membros da igreja. Não há nas primeiras décadas de trabalho uma preocupação em atingir pessoas que não falassem o alemão. Em 1940, durante o período da Nacionalização, a igreja até comprou duas Bíblias na língua portuguesa, o que pode parecer algo insignificante, mas já aponta para pequenas mudanças, com o hibridismo cultural se manifestando, impulsionado pelas repreensões.⁸²

2.5 UM SISTEMA TEOLÓGICO COMO UM MARCO DISTINTIVO

Os ideais pentecostais se fazem presentes em toda a história da Igreja Batista Bethel, bem como elementos do contexto batista tradicional.⁸³ Um exemplo dos traços do pentecostalismo clássico europeu é a aversão à ingestão de bebida alcoólica, que não era refutada no meio batista tradicional.⁸⁴ Na sua segunda assembleia ordinária, em 1919, os membros da igreja tiveram uma séria discussão acerca da produção de vinho de um dos membros e excluíram outro que havia se embriagado em uma festa de batismo.⁸⁵ Qualquer ação dos membros que se aproximasse da ingestão de bebida alcoólica ou da utilização de tabaco era rapidamente reprimida pela igreja com medidas severas. Os membros foram proibidos de todas as atividades análogas, como fazer frete de bebida alcoólica e de tabaco em suas carroças.⁸⁶

As décadas de 50 e 60 foram marcadas pela intensificação dos ideais pentecostais na igreja e uma aproximação com o pentecostalismo brasileiro⁸⁷, representado principalmente pela Igreja Assembleia de Deus. Muitas proibições foram instituídas pela assembleia, em sua maioria relacionadas a usos e costumes⁸⁸, sendo as mulheres o alvo principal⁸⁹ das ações disciplinadoras: elas foram proibidas de cortar os cabelos⁹⁰; os

⁸⁰ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 133-134.

⁸¹ OS CULTOS EM LÍNGUA ALEMÃ perpassam a história da igreja. Mesmo no ano de 2018, cem anos após a fundação, os principais cultos da Igreja Batista Independente Betel são em língua alemã. Mesmo no período da Nacionalização a igreja não aderiu à prática dos cultos em língua portuguesa. A partir da década de 80 algumas programações, como o culto dos jovens e a EBD, deixam de ser em língua alemã.

⁸² IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 03 de fevereiro de 1940, p. 298.

⁸³ ELEMENTOS batistas tradicionais permanecem arraigados na nova igreja que surge. Um exemplo é a utilização nos cultos do Hinário alemão "*GlaubensStimme*". Este hinário é característico da denominação batista tradicional. Na assembleia de organização canta-se o Hino de número 394. In. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918, p. 01. O *GlaubensStimme* era utilizado nos cultos públicos na Volínia. In. MILLER, Donald N. **The German Baptist Movement in Volhynia**. Disponível em: <www.volhynia.org/articles/germanbaptistmovement.pdf>. Acesso em: 08 mai. 2018. Artigo em PDF, p. 09.

⁸⁴ A INGESTÃO DE BEBIDA ALCOÓLICA NO MEIO BATISTA TRADICIONAL não é tida como um desvio doutrinário. As igrejas que seguem esta forma de pensar não condenam a ingestão de bebida alcoólica, mas sim a embriaguez e o vício.

⁸⁵ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 01**, ata de 8 de fevereiro de 1919, p. 17.

⁸⁶ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 12 de abril de 1919, p. 20.

⁸⁷ O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO pode ser identificado a partir de três "ondas": a primeira no início do século XX, em 1910; a segunda, a partir de 1950 e a terceira onda a partir de 1980. "Enquanto na primeira onda a ênfase cai sobre as 'línguas', na segunda onda a ênfase estava na 'cura', e na terceira se enfatiza a 'batalha espiritual'". FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 307f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1993, p. 95.

⁸⁸ OS USOS E COSTUMES foram o foco do debate em todas as igrejas batistas independentes nas décadas de 60 e 70. No livro *Princípios da Nossa Fé* há a nota de que a Convenção nacional não realizou nenhuma atualização doutrinária na década de 70 por causa destas discussões envolvendo os usos e costumes. In. CONVENÇÃO DAS IGREJAS BATISTAS INDEPENDENTES. **Princípios da nossa fé**. 19. ed. Campinas: Batista Independente, 2014, p. 5.

⁸⁹ AS AÇÕES DISCIPLINADORAS RECAEM SOBRE AS MULHERES. É interessante verificar que no contexto mundial há um movimento de valorização e reconhecimento da mulher. "O movimento feminista organizado teve origem nos Estados Unidos na década de 60 (sessenta), e logo depois, alastrou-se pelos países do Ocidente. Sua principal proposição era a libertação da mulher e não apenas a sua emancipação [...] Nos primeiros anos da década de 60, lança-se a pílula anticoncepcional, num contexto em que o movimento feminista no mundo vai se configurando como uma luta não só por espaço político e social, mas como uma luta por uma nova forma de relacionamento entre homem e mulher. Fica a dúvida se esta 'correção' da mulher no meio eclesial se deu por questões doutrinárias ou se foi uma resposta a um movimento social de repressão da mulher, considerada agitadora da sociedade ao reclamar por seus direitos." In. ALVES, Ana; ALVES, Carla Farias; ALVES, Ana Karina da Silva. **As trajetórias e lutas do movimento feminista no Brasil e o protagonismo social das mulheres. IV Seminário CETROS**. Neodesenvolvimentismo, Trabalho e Questão Social, 29 a 31 maio 2013, Fortaleza, p. 113-117.

⁹⁰ AS QUESTÕES RELACIONADAS À MODA se tornam assuntos das assembleias. Na década de 70 as regras relacionadas às mulheres se tornam mais rígidas. Elas são instadas a não seguirem a moda da época, que incentivava o uso de vestidos curtos e a pintura das unhas e do rosto. As restrições voltadas aos cortes de cabelo e jogos de futebol são novamente mencionadas em 1979. In. IGREJA BATISTA BETHEL.

membros não podiam assistir a espetáculos de circo; brigas físicas seriam punidas com exclusão; não eram autorizados a vender cigarros em seus estabelecimentos comerciais; não podiam participar de cooperativas (esta decisão foi anulada na assembleia de 1959); foram proibidos de jogar futebol⁹¹; não deveriam colher sua plantação nos feriados e domingos⁹² e nem passear nestes dias.⁹³

Mas as proibições não solucionaram as demandas que surgiram em torno destes assuntos. Em praticamente todas as assembleias pessoas foram disciplinadas por desvios de conduta relacionados aos temas. Em uma das assembleias, no ano de 1929, buscou-se inclusive voltar atrás na decisão de proibir o consumo de bebida alcoólica e a plantação de fumo. Nesta assembleia o ancião da Igreja Batista Bethel questionou sobre o que se deveria fazer com os membros que plantavam uvas e fabricavam o vinho.⁹⁴ O pregador Jansson respondeu que vinho sem álcool poderia ser ingerido. Também esclareceu que para fins medicinais e para a ceia o vinho (de preferência sem álcool) poderia ser utilizado, mas, segundo o missionário, o vinho não tem muitas propriedades benéficas. Jansson explicou ainda que o apóstolo Paulo, na Bíblia, recomendou a seu discípulo Timóteo a ingestão de vinho por causa dos seus problemas estomacais, evidenciando que este vinho era, com absoluta certeza, sem álcool, porque o álcool faz mal para o estômago. Vários membros participaram com seus comentários sobre a questão⁹⁵, alguns defendendo a não exclusão dos membros que ingeriam bebida alcoólica. Uma justificativa levantada para a fabricação de vinho foi a renda que ele geraria para as famílias e, conseqüentemente, para o caixa da comunidade e para o trabalho missionário. Também como defesa da questão mencionou-se o fato de Jesus ter se referido a Si mesmo como sendo a videira verdadeira. Como resposta, Jansson disse que o pecado não está na videira, mas na utilização do produto para bebidas alcoólicas. O ancião chegou a pôr a questão em votação, dizendo que a igreja deveria decidir: ou abandonar o vinho ou a missão sueca, mas o missionário Jansson enfatizou que a questão não está na missão, mas em fazer o que é certo! Então, para preservar a seu doutrinamento pentecostal, a Igreja continuou a se posicionar de forma firme e incisiva, excluindo automaticamente qualquer membro que infringisse as regras e não se retratasse imediatamente após o ocorrido.⁹⁶

Havia na igreja o desejo de ser um marco para a sociedade na qual ela estava inserida. O rigor disciplinar mostra esta preocupação. Além disso, toda a estrutura física e organizacional enfatizava a existência da igreja.⁹⁷

Livro de Atas 04, ata de 12 de outubro de 1970, p. 10; **Livro de Atas 04**, ata de 09 de junho de 1979, p. 83.

⁹¹ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 20 de fevereiro de 1954, p. 34; ata de 10 de abril de 1955, p. 43; ata de 25 de junho de 1955, p. 44; ata de 15 de outubro de 1955, p. 46; ata de 01 de dezembro de 1956, p. 57; ata de 30 de abril de 1960, p. 102.

⁹² TRABALHAR NOS FERIADOS SANTOS E NO DOMINGO foi motivo para repreensão em assembleia. Na década de 70 alguns membros foram exortados publicamente por colher num domingo. Para esclarecer em quais dias os membros não podem trabalhar, o assunto foi discutido em assembleia. Decidiu-se que os dias santos seriam: primeiro dia de Natal, dia 1º de janeiro, Sexta-feira Santa, Páscoa, Ascensão de Jesus, Primeiro dia de Pentecostes e Finados. Mas ficou a dúvida sobre a questão dos horários em que não se poderia fazer as atividades. O pastor Ahlert sugeriu que da meia-noite de sábado a meia-noite de domingo nada se fizesse; já a assembleia, em sua maioria, decidiu que não se podia trabalhar do nascer do sol ao pôr do sol de domingo, mas na assembleia seguinte decidiu-se pela proposta do pastor, ou seja, não se poderia trabalhar nas 24 horas do domingo. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 29 de janeiro de 1972, p. 24; ata de 09 de dezembro de 1972, p. 29.

⁹³ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 01 de julho de 1961, p. 123.

⁹⁴ AS DISCUSSÕES SOBRE O VINHO E O TABACO foram tão intensas que em assembleia o ancião Daniel Bieler desabafou, colocando seu cargo à disposição. Ele se sentia “pequeno demais” (palavras do ancião) para um trabalho tão grande. Mas a igreja o apoiou e incentivou a permanecer no cargo. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 07 de junho de 1919, p. 28. Mesmo 10 anos depois da organização da igreja, o assunto relacionado ao vinho e ao tabaco continuava ocupando espaço nas assembleias. Em 1929 houve um longo debate sobre a exclusão ou não de um membro por prestar serviço de transporte de tabaco para um comerciante. Fez-se uma votação que teve como resultado: 10x9 contra a exclusão. O pastor temia as conseqüências e se eximiu de responsabilidade. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 03 de junho de 1929, p. 153.

⁹⁵ KARL OSKAR WELLANDER, acerca da produção de vinho e ingestão de bebida alcoólica, se posicionou contra os dois e em assembleia citando diversos textos para mostrar que o testemunho cristão era mais eficiente sem a bebida. Ele sugeriu que os membros deveriam pedir a orientação de Deus sobre a questão do vinho, para encontrarem a resposta se deveriam ou não comercializá-lo. Em sua fala mais enfática relembrou a igreja da sua primeira assembleia para defender que os membros não poderiam fabricar vinho e nem ingerir bebida alcoólica. Ele mencionou que todos (47 pessoas) votaram a favor disso, encerrando a discussão no momento. *In*. IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 21 de maio de 1919, p. 24-26.

⁹⁶ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 21 de maio de 1919, p. 24-26.

⁹⁷ IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 02**, ata de 30 de dezembro de 1941, p. 12.

Quando se olha para a comunidade, pode-se perceber o tradicionalismo pentecostal manifesto de diferentes formas, mas retratado significativamente nestes itens: *as emoções, a ascese, o estudo, a musicalidade, a estrutura eclesiástica e a liturgia*. Na questão das emoções a igreja estava mais para o movimento batista tradicional, provavelmente influenciados pela própria identidade étnica: teuto-russos. Eram menos receptivos e menos expressivos. Por outro lado, se tornaram mais pentecostais pela ascese enfatizada, restringindo seus membros de diversas práticas populares em solo brasileiro. A ênfase no estudo e a estrutura eclesiástica batista se aproximam mais do movimento batista tradicional, já que têm escolas, incentivam o estudo e se organizam numa estrutura de governo congregacional e convencional. Em compensação, a musicalidade e a liturgia evocam o sentimentalismo, a liberdade e a participação de todos, características presentes no movimento pentecostal.⁹⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de convicções teológicas e pessoais, esses imigrantes teuto-russos, sem uma intencionalidade específica – pelo menos não se consegue notar isso – criaram uma nova denominação religiosa que consegue abarcar dois grupos religiosos que historicamente se veem como excludentes: tradicionais e pentecostais. A realidade manifesta entre os batistas independentes pode ser objeto de estudo visando uma aproximação e equilíbrio entre grupos religiosos tão divergentes, que de alguma forma acabaram encontrando pontos convergentes e, principalmente, elementos secundários que podem ser deixados de lado.

A Igreja Batista Bethel se tornou um modelo representativo para as demais igrejas que surgiram a partir dela. A forma de pensar, a estrutura e a liturgia foram replicadas ao ponto dessas comunidades se juntarem mais tarde num agrupamento denominado Convenção.

A história dessa comunidade religiosa se torna ainda mais significativa quando se observa o lugar onde ela surgiu. No interior do Rio Grande do Sul, num local de intenso fluxo migratório, com várias culturas em contato, um grupo religioso consegue fazer com que a sua forma de pensar alcance diferentes lugares. Muito desse processo de expansão se deu exatamente da forma como começou: acompanhando as pessoas que iam migrando a diferentes regiões.

REFERÊNCIAS

ALVES, Ana; ALVES, Carla Farias; ALVES, Ana Karina da Silva. As trajetórias e lutas do movimento feminista no Brasil e o protagonismo social das mulheres. **IV Seminário CETROS**. Neodesenvolvimentismo, Trabalho e Questão Social, 29 a 31 maio 2013, Fortaleza.

BERG, Olavo. **Entrevista com Henrique Koch e participação especial de Lisa e Alfredo Winderlich**. Pelotas, 18 de fev. de 1960. 9ª Assembleia das Igrejas Batistas Independentes do Brasil. Áudio.

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. *In*. BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRASIL. **Decreto-lei n.º 406 de 4 de maio de 1938**. LEX: Coletânea de legislação com notas coordenadas e índices sistemáticos, organizada pelo plano de autoria do advogado Dr. Pedro Vicente Bobbio. Legislação Federal. São Paulo: Lex, Ano II, p. 172, 1938. Seção 1.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta; Margareth Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

CONVENÇÃO BATISTA PIONEIRA DO SUL DO BRASIL. **Os pioneiros: 1910-2010: 100 anos de história da Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil**. Curitiba: Convenção Batista Pioneira do Sul do Brasil, 2010.

CONVENÇÃO DAS IGREJAS BATISTAS INDEPENDENTES. **Princípios da nossa fé**. 19. ed. Campinas:

⁹⁸ HALL, 2003, p. 47.

Batista Independente, 2014.

CUCHE, Denys. **La noción de cultura em Las ciências sociales**. Tradução: Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

DEPARTAMENTO DAS IGREJAS DE LÍNGUA ALEMÃ. **Zum gedenken na die 50 jahre**. Porto Alegre: Esperança, 1989?

DREHER, Martin. **Igreja e germanidade**. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 55.

DROOGERS, André. **Religiosidade Popular Luterana**. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 307f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1993.

GARDOLINSKI, Edmund. **Escolas e colonização polonesa no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/EDUCS, 1977.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GUIMARÃES, Anete Rosane Krebs; KREBS, Holdi (org.). **Caminhos percorridos pelos alemães da Rússia: na Colônia Guarani/Santa Rosa**. Santa Rosa: Fundo Municipal de Cultura, 2015.

HAESBAERT, Rogério. A noção de rede regional a partir da migração gaúcha no Brasil. **Território**, ano 3, n. 4, jan.-jun., 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

IGREJA BATISTA ALEMÃ BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918.

IGREJA BATISTA BETHEL **Livro de atas 01**, ata de 16 de dezembro de 1918.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 02 de agosto de 1919.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 03 de fevereiro de 1940.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 03 de junho de 1929.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 03 de maio de 1931.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 04 de abril de 1925.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 04 de fevereiro de 1922.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 04 de outubro de 1919.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 06 de setembro de 1930.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 07 de junho de 1919.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 08 de abril de 1922.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 08 de outubro de 1927.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 10 de março de 1934.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 12 de abril de 1919.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 15 de dezembro de 1918.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 17 de novembro de 1934.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 21 de maio de 1919.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 29 de maio de 1937.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 31 de dezembro de 1920.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 01**, ata de 8 de fevereiro de 1919.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de atas 02**, ata de 30 de dezembro de 1941.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 01 de julho de 1961.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 20 de fevereiro de 1954.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 20 de fevereiro de 1954.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 03**, ata de 26 de março de 1969.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 12 de outubro de 1970.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 14 de janeiro de 1978.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 27 de janeiro de 1973.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas 04**, ata de 29 de janeiro de 1972.

IGREJA BATISTA BETHEL. **Livro de Atas Perdido**, ata de 20 de outubro de 1945.

JANSSON, Erik. **Under Söders Kors I**. Örebro. Örebro Missionsförenings Förlag, 1941, p. 123.

Jornal Missionsbote, n. 1, jan. 1963, ano 37.

MARINHO, Maykon dos Santos; REIS, Luciana Araújo dos. O panoptismo como dispositivo de controle social: um breve estudo à luz do pensamento de Michel Foucault. **Pergaminho**, Centro Universitário de Patos de Minas, dez. 2014.

MILLER, Donald N. **The German Baptist Movement in Volhynia**. Disponível em: <www.volhynia.org/articles/germanbaptistmovement.pdf>. Acesso em: 08 mai. 2018. Artigo em PDF.

MOREIRA, Erika Vanessa; HESPANHOL, Rosângela Aparecida de Medeiros. O lugar como uma construção social. **Revista Formação**, n.14, v.2.

PRIMÓRDIOS: Suécia e Brasil. **Boletim Informativo**, n. 56, ano 22, out./dez. 2011.

RADÜNZ, Roberto. **Do poder de Deus depende**. Santa Cruz: UNISC, 1996.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 169-190. Para mais informações sugere-se a leitura da obra.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antonio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969.

SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Universidade de Brasília, 1990.

SILVA, Tomás Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*. SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

STORTO, L. J. **Discurso religioso midiático: argumentação e língua falada em pregações evangélicas**. 2015. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2015.

WEBER, M. *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*. **Wirtschaft und Gesellschaft**. 4. ed. organizada e revista por Johannes Winkelmann. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1956, v. 2.

ZANELLA, Andréa Vieira; PRADO FILHO, Kléber; ABELLA, Sandra Iris Sobrera. Relações sociais e poder em um contexto grupal: reflexões a partir de uma atividade específica. **Estudos de Psicologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, 8(1).

ZIMMER, Marco Vinício. **O panóptico está superado?** Estudo etnográfico sobre a vigilância eletrônica. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Administração da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

“A MINHA GRAÇA TE BASTA”: UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE 2 CORÍNTIOS 12.7-10

“MY GRACE IS SUFFICIENT FOR YOU”: AN EXEGETICAL ANALYSIS OF 2 CORINTHIANS 12.7-10

*Dr. Antônio Renato Gusso¹
Yan Kliffor Marques Siqueira Viana²*

RESUMO

Este artigo explora a compreensão bíblica do sofrimento, com base no texto de 2 Coríntios 12.7-10. Concentrando-se especificamente na experiência de sofrimento do apóstolo Paulo, que compartilha sua luta com o “espinho na carne” e a resposta divina: “A minha graça te basta”. Com isso, o artigo procura responder à pergunta: Como entender o sofrimento humano diante da graça divina? E com isso oferece um entendimento prático e teológico para o cristão contemporâneo. O trabalho utiliza a metodologia bíblico-exegética, com um desenvolvimento bibliográfico, tendo como base as Sagradas Escrituras, além de autores como Carson (2017), Hendriksen (2007), Hubbard (2021), Omanson (2010), além de outros que ajudam a dar clareza sobre o tema que foi explorado.

Palavras-chave: Espinho na Carne. Paulo. Graça. Poder

ABSTRACT

This article explores the biblical understanding of suffering, based on the passage of 2 Corinthians 12:7–10. It focuses specifically on the apostle Paul’s personal experience of suffering, in which he shares his struggle with the “thorn in the flesh” and the divine response: “My grace is sufficient for you”. In doing so, this study seeks to answer the question: How can human suffering be understood in light of divine grace? It thus

¹ Pastor na Igreja Batista Ágape, pós-doutor em Teologia pela EST, mestre e doutor em Ciências da Religião pela UMESP, mestre e doutor em Teologia pelo STBSB, graduado em Teologia pela FABAPAR e em Ciências Contábeis pela UFPR. Diretor Acadêmico da FABAPAR, onde também leciona nos cursos de Bacharel e Mestrado em Teologia. E-mail para contato: renatogusso@hotmail.com

² Bacharelado em Teologia, na Faculdades Batista do Paraná. Brasil. E-mail para contato: yaviana07@gmail.com.

offers both a practical and theological perspective for the contemporary Christian. The work employs a biblical-exegetical methodology, supported by bibliographical research, grounded in the Holy Scriptures and supplemented by the works of scholars such as Carson (2017), Hendriksen (2007), Hubbard (2021), Omanson (2010), among other authors who have contributed to a clearer understanding of the subject under examination.

Keywords: Thorn in the Flesh. Paul. Grace. Power.

INTRODUÇÃO

A carta de 2 Coríntios foi e têm sido estudada de forma aprofundada ao longo dos anos. Muitos teólogos têm se esforçado para interpretar melhor aquilo que o apóstolo Paulo deixou escrito a uma igreja amada por ele, mas que, ao mesmo tempo, lhe deu certo trabalho. Ao ler essa carta, encontram-se questões riquíssimas e pertinentes para a igreja contemporânea. Ela aborda, entre outros, os seguintes temas: como lidar com “superapóstolos”, que surgem no meio da igreja; a questão da distribuição de ofertas; como enfrentar o sofrimento de forma bíblica, etc. As temáticas são inúmeras, e isso, com certeza, é um dos motivos pelos quais muitos se dedicam a entender cada vez mais o seu conteúdo.

Entretanto, a finalidade deste artigo é, justamente, aprofundar-se em apenas uma parte desse riquíssimo conteúdo. O objetivo é compreender como o cristão pode entender o sofrimento de maneira bíblica, mostrando, à luz da Palavra de Deus, como lidar com situações pelas quais qualquer um pode passar. Afinal, uma coisa é certa: todos já sofreram algo que pode tentar abalar sua fé; caso contrário, ainda sofrerão. O sofrimento é algo pertinente a todo ser humano. O próprio Jesus experimentou a dor, a traição, e as angústias. Ou seja, tudo o que um ser humano poderia enfrentar, Jesus suportou.

Paulo, sendo um apóstolo de Cristo, passa pelo sofrimento e mostra como o cristão deve lidar quando a adversidade chega à porta. Utilizando o texto de 2 Coríntios 12.7-10, o qual revela a dor que o espinho na carne causava em Paulo, o presente trabalho busca elucidar, de maneira clara e objetiva, o entendimento da relação entre o sofrimento e o cristão perante a graça de Deus. Como compreender a expressão dita por Deus a Paulo, “A minha graça te basta”, de modo que a fé daquele que ouve permaneça firme e inabalável diante dos problemas pelos quais está passando?

Para entender melhor tudo isso serão utilizadas ferramentas que possam fornecer um direcionamento em relação a este tema. A abordagem se concentrará nas etapas propostas por Gusso.³ As citações em grego começarão pelas transliterações, seguidas das palavras em grego entre parênteses. As versões gregas utilizadas são principalmente do Novo Testamento Grego da Sociedade Bíblica do Brasil, além de recursos online da The Online Greek Bible. As transliterações das palavras e dos textos que serão abordados seguirão a proposta de Gusso.⁴

As versões bíblicas apresentadas incluirão algumas variações, entre elas a Nova Versão Internacional (NVI), a Almeida Século 21 (AS21) e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH), mas a análise se concentrará em grande parte na Almeida Revista e Atualizada (ARA). Além disso, há um apêndice que fez parte do preparo do artigo e nele contém algumas informações que resultaram no desenvolvimento do texto.

Outros autores serão trabalhados para que haja um entendimento claro e prático daquilo que o apóstolo Paulo vivenciou, extraíndo algumas lições que possam ajudar o cristão na compreensão desse assunto tão atual. Dessa forma, para um melhor entendimento do tema, será feita uma exposição exegética de cada versículo, do verso 7 ao 10, além da contextualização da carta e da divisão da perícopé estudada. Ao final será apresentada uma possível mensagem teológica, com o objetivo de elucidar melhor a compreensão

³ GUSSO, 2021, p. 223-231.

⁴ GUSSO, 2021, p. 26-29.

do sofrimento humano em relação à vontade de Deus e à sua permissão.

1. CONTEXTO GERAL DA CARTA DE 2CORÍNTIOS

Corinto era uma das mais ilustres cidades da Grécia. Sua história começa no oitavo século a.C, e é marcada por suas grandes realizações, tanto comerciais como políticas e culturais. Segundo Carson, Moo e Morris, Corinto tem seu fim em 146 a.C., e as pessoas que ali viviam foram mortas ou vendidas como escravos. Ainda segundo estes os autores, em 29 a.C. o imperador Júlio César restabelece a cidade como uma colônia romana, neste caso, por aquela época, habitada por pessoas de diversas partes do império romano.⁵

Paulo visitou Corinto pela primeira vez em 51 d.C. (At 18.1-17) e, segundo Wright, o apóstolo ficou ali por dezoito meses, quando conheceu Áquila e sua esposa Priscila. Sendo a cidade já uma grande metrópole, com quase cem mil habitantes. Ali viviam pessoas importantes da sociedade grega e romana.⁶

Quanto a sua escrita, a carta 2 Coríntios foi, possivelmente, preparada na Macedônia, ou, até mesmo, no caminho de Éfeso a Trôade, como conceitua Wright.⁷ O autor ainda sugere que Paulo estava sendo alertado por Tito sobre a visita dos “superapóstolos”, estes que eram uma verdadeira “pedra no sapato” em seu ministério. Afinal estes homens instaram os Coríntios contra o ministério paulino, considerando o ensino de Paulo inferior ao deles.

Quanto a autoria paulina de 2 Coríntios, não há muito o que se discutir. Entretanto, é necessária uma breve abordagem. Para que se possa conhecer a datação da escrita é necessário saber quando Paulo esteve em Corínto. Champlin faz menção a um achado da arqueologia que ajuda a entender este mistério.⁸ Uma inscrição encontrada na cidade de Delfos ajuda, informando que Sêneca, um famoso filósofo estoico romano, foi irmão de Gálio, o qual foi companheiro de Paulo, procônsul em 51 d.C. Este mesmo Sêneca foi tutor de Nero, o famoso imperador romano, como afirma Champlin.⁹

Com base nesta informação, Champlin ainda conceitua que Gálio se encontra em Corinto no ano 50 d.C.¹⁰ Portanto, Paulo ali estava com ele. Com isso a primeira epístola paulina aos Coríntios deve ter sido escrita entre 52 e 54 d.C., muito provavelmente escrita antes da partida de Paulo de Éfeso, na sua segunda viagem missionária. Com isso, é provável que a segunda epístola de Paulo tenha sido escrita antes do fim de 54 d.C., quando partiu de Éfeso, com o objetivo de chegar até a Macedônia, onde se encontraria com Tito.

Bem provável que Paulo não tenha escrito 2 Coríntios de uma só vez, como afirma Wright¹¹, mas, provavelmente, tenha levado vários dias, ou até semanas para redigi-la. Afinal, durante a sua escrita ele recebe notícias do povo de Corinto (2Co 2.5-11; 7.5-12).

Alguns estudiosos acreditam que 2Coríntios tenha sido escrito através de porções, devido a sua mudança de estilo em algumas partes. Champlin vai alegar que nos capítulos 1-9 parece haver uma mudança forte de estilo em comparação com os capítulos de 10-13.¹² Esta transição sugere que esta porção do texto, possa ter sido retirada de um outro documento que o apóstolo havia escrito aos coríntios. Possivelmente esta parte (10-13) poderia ser uma porção da carta severa, está mencionada pelo apóstolo em 2 Coríntios 7.8.

Outros que argumentam essa distinção propõem a ideia de que os capítulos 1-9 possam ter sido entregues por Tito primeiro aos coríntios e, posteriormente, depois de receber novas informações da igreja,

⁵ CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 291-292

⁶ WRIGHT, 2017, p. 465.

⁷ WRIGHT, 2017, p. 473.

⁸ CHAMPLIN, 2014, p. 367.

⁹ CHAMPLIN, 2014, p. 367.

¹⁰ CHAMPLIN, 2014, p. 367.

¹¹ WRIGHT, 2023, p. 485.

¹² CHAMPLIN, 2014, p. 367.

Paulo teria escrito a parte que se encontra nos capítulos 10-13.

1.1 ESTRUTURA DA CARTA

A carta de 2 Coríntios possui uma estrutura interessante. No primeiro capítulo, o autor faz uma longa saudação (1-11). Após esta introdução e saudação, Paulo menciona o relacionamento que ele tinha com os Coríntios. Paulo inicia mencionando o testemunho da consciência, que ela gera uma conduta pura diante da igreja. Com isso, o apóstolo revela a eles a mudança de planos que ele tinha de visitá-los. Seus oponentes estavam usando isso como forma de desmoralizar a sua pregação, e Paulo tenta mostrar aos Coríntios que o evangelho que ele pregava era digno de confiança e imutável, porém, seus planos humanos, poderiam sim sofrer alterações.

No capítulo 2, do verso 12 em diante, o apóstolo faz uma longa defesa do seu ministério frente aos seus opositores. Mostra o poder transformador do evangelho que ele havia pregado, e revela os frutos que estavam acontecendo na Macedônia e Trôade (2.12-17). Após mostrar sobre a revelação divina onde Paulo estava pregando, ele mostra a excelência do ministério da nova aliança. Trazendo luz sobre a liberdade que há no Espírito Santo, este sendo manifesto na vida dos Coríntios, o apóstolo mostra que esta verdade agora revelada a eles, se torna como um tesouro em vaso de barro (4.7-18).

Ainda dentro da mesma seção da defesa do seu apostolado, o autor aborda no capítulo 5 a expectativa da ressurreição vindoura, o ministério da reconciliação que haveria de se manifestar desde que eles pudessem andar pela fé (5.7). Então, no capítulo 6, o autor mostra parte do seu sofrimento pelo evangelho, tudo que havia sofrido por conta da mensagem que estava carregando. E com isso, ele convida os Coríntios a se afastarem dos opositores que estavam no meio da igreja, tentando desestabilizar a autoridade que o apóstolo tinha com ela (6.17-18). No capítulo seguinte, Paulo faz mais uma defesa, revela sua inocência em relação às coisas absurdas que seus opositores estavam falando a seu respeito.

Entrando em uma nova seção, do capítulo 8.1 até 9.15, Paulo solicita aos Coríntios uma coleta de ofertas para os fiéis que estão em Jerusalém. Começando a revelar o exemplo das igrejas da Macedônia, passando pelos sacrifícios de Cristo e o Antigo Testamento, Paulo tenta motivá-los a ser generosos, pois Cristo foi generoso com eles (8.9). Paulo ainda afirma que essa generosidade seria retribuída, não por ele, mas pelo próprio Deus (9.6-15).

No capítulo 10, onde inicia a última seção, Paulo está sendo acusado de duas coisas como vai afirmar Carson.¹³ A primeira de sua arrogância, ao mostrar aos seus críticos as suas experiências no ministério. A segunda crítica, de subestimar sua própria importância na vida dos Coríntios, pois alguns o acusavam de não ser um bom líder. De certa forma ele estava sendo bombardeado dos dois lados.

Ao que parece o apóstolo adota um tom sarcástico ao demonstrar sua indignação com aqueles que tentam distorcer tudo aquilo que ele ensinou. Em sua narrativa nesta seção (10-13), Wright afirma que Paulo utiliza uma prática retórica empregando a ironia para atacar seus adversários, mas não em defesa própria.¹⁴ Nesse contexto, Paulo está confrontando seus opositores, mas também os desafiando. Por isso, ele usa um tom irônico, chamando a si mesmo de louco, para combater as alegações desses "superapóstolos". Ainda nesse contexto, o autor mostra a seus adversários que é justamente o sofrimento, e não os milagres, que legitima o seu ministério, algo que fica muito claro em toda a carta de 2 Coríntios.

Quanto à origem desses intrusos, segundo Carson, eram possivelmente judaizantes (pessoas que criam em Jesus como Messias, mas que buscavam obedecer a Lei de Moisés em seus detalhes).¹⁵ O autor ainda vai alegar que os versículos que evidenciam isso estão em 11.4 e 22, pois a linguagem abordada por Paulo lembrava muito a de Gálatas, (1.8s) é típica do apóstolo contra esse povo. A expressão: "São eles Hebreus?" E a resposta: "Eu também", parece estar ligada a homens que nasceram com herança hebraica/

¹³ CARSON, 2017, p. 16.

¹⁴ WRIGHT, 2023, p. 485.

¹⁵ CARSON, 2017, p. 35.

aramaico, isto é, judeus da Palestina.

Do capítulo 11 em diante, Paulo apresenta um contraste interessante em relação ao triunfalismo e o cristianismo bíblico. Carson vai mostrar que os Coríntios viam o triunfalismo como algo essencial em seu ensino. A sua cultura evidencia isso e na mente deles isso se torna primordial, o mestre que constantemente se encontra em posição de vitória, com grandes exibições.¹⁶ Porém Paulo mostra o lado do cristianismo, onde a Cruz tem o grande destaque. E essa situação gera um conflito entre os coríntios e Paulo. Já que o próprio apóstolo em determinado momento, para que o evangelho fosse pregado, faz trabalho braçal para prover seu próprio sustento (At 18.1-4), e isso aos olhos dos coríntios, era uma humilhação. Porém para Paulo, essa auto-humilhação era o cerne da mensagem de Cristo.

Entrando no capítulo 12 e finalizando a questão contextual, Paulo já começa afirmando sobre um homem que vai ao terceiro céu. Nicodemus aborda o arrebatamento de Paulo como uma possibilidade de ele ter ido ao terceiro céu em um corpo físico, algo semelhante ao que ocorreu com Enoque e Elias.¹⁷ Nicodemus ainda faz uma ressalva sobre a possibilidade de Paulo ter tido essa experiência antes de sua primeira viagem missionária, ou até mesmo na época em que estava com Barnabé em Antioquia, algo relatado em Atos 13.¹⁸

Já Carson, ao comentar sobre a data dos “catorze anos”, sugere a ideia de que fosse ao período de silêncio do apóstolo, aproximadamente 35-45 d.C.¹⁹ Kistemaker por sua vez, ao comentar sobre a hipótese dos catorze anos, afirma que se a data da epístola aos Coríntios for no ano 56 d.C., então a experiência de Paulo seria no ano 42 d.C., e isso coincidiria com sua viagem missionária nas regiões da Síria e da Cilícia, conforme relatados em Atos 15.41 e Gálatas 1.21.²⁰

Finalizando a análise contextual, para que se tenha uma ideia melhor do que Paulo estava abordando, na sequência será apresentada a delimitação do assunto, para uma melhor compreensão da mensagem a ser estudada.

1.2 PERÍCOPE A SER ESTUDADA (2CO 12.7-10)

Algumas versões bíblicas trabalham com o verso 7 sendo uma continuação do verso 6, porém não desconectada dos versos de 1 a 6. A AS21 trás:

⁶ Mas, mesmo que quisesse gloriar-me, eu não seria louco, porque estaria dizendo a verdade. No entanto, abstenho-me de fazê-lo, para que ninguém pense de mim além do que em mim vê ou de mim ouve, ⁷ até mesmo sobre essas extraordinárias revelações. Portanto, para que eu não me tornasse arrogante, foi-me posto um espinho na carne, um mensageiro de Satanás para me atormentar, para que eu não me tornasse arrogante (2Co 12.6-7, AS21).

A versão ARA traz o versículo 7 como uma nova perícopa, encerrando as grandes revelações de Paulo ainda no versículo 6. Outras versões, como a NTLH e a NVI, colocam os versículos de 1 a 10 como uma única perícopa, sem distinção entre eles. A NVI, por sinal, coloca como título da perícopa “A Visão de Paulo”, enquanto a NTLH adota o título “As visões e revelações de Paulo”. Além disso, a Almeida Século 21 considera os versículos de 1 a 9 como uma única perícopa, diferentemente das demais, e usa o título “O espinho na carne”. Já a ARA divide os versículos de 1 a 6 como uma perícopa com o título “As visões e revelações do Senhor”, e inicia uma nova perícopa no versículo 7, com o título “O espinho na carne”.

É importante frisar que algumas versões optam pela divisão e pelo entendimento de que o versículo 7 constitui uma nova oração, distinta do versículo 6. Devido ao fato de a palavra *dió* (διό) como mostra Omanson, não constar em vários manuscritos. Ele escreveu:

A palavra *dió* (διό) não consta em expressivo número de importantes testemunhos. No

¹⁶ CARSON, 2017, p. 103-104.

¹⁷ NICODEMUS, 2022, p. 552-553.

¹⁸ NICODEMUS, 2022, p. 547.

¹⁹ CARSON, 2017, p. 140.

²⁰ KISTEMAKER, 2007, p. 407-408.

entanto, a leitura que traz esse dió é a mais difícil e tem bom apoio de manuscritos. Quando copistas, por equívoco, entenderam que as palavras *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων* (e na abundância de revelações) não deveriam ser conectadas com o que vem antes (no v. 6), pois, segundo eles, davam início a uma nova oração, decidiram omitir a palavra *διό*. A tradução da NVI, se baseia na variante que omite *διό*. Caso se fizer um corte ao final do v. 6, e não depois de *ἀποκαλύψεων* (de revelações), no v. 7, a frase *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων* (e na abundância de revelações) se conecta com as palavras que seguem, no v. 7, e explica porque Paulo teria razão para ficar orgulhoso demais. NVI, que, a exemplo de REB, inverte a ordem das duas primeiras frases do v. 7, traduz assim: “6b Evito fazer isso para que ninguém pense a meu respeito mais do que em mim vê ou de mim ouve. 7 Para impedir que eu me exaltasse por causa da grandeza dessas revelações, foi-me dado um espinho na carne...”²¹

Com base nessas informações, o presente artigo segue a divisão proposta pela ARA, onde o versículo 7 inicia uma nova perícopie e entendendo que se trata de um novo assunto, já que o espinho na carne se torna o principal tema, deixando para trás seu testemunho de ter ido ao terceiro céu.

2. EXPOSIÇÃO DO TEXTO DE 2 CORÍNTIOS 12.7-10

Neste ponto, o objetivo é tratar da exposição do texto delimitado anteriormente. Não será feita uma exposição palavra por palavra, do original grego para o português atual. O objetivo é trabalhar separadamente cada versículo e entender o propósito de Paulo ao expor essa perícopie aos coríntios. Algumas palavras serão tratadas mais a fundo, palavras essas consideradas chave para o entendimento do texto exposto, mas também para a compreensão do tema abordado neste artigo.

2.1 O ESPINHO NA CARNE

É importante entender que as revelações que Paulo teve foram para motivá-lo e não para que ele se orgulhasse. Todavia, o apóstolo era um ser humano como qualquer outro. Devido a essa grande experiência, que pode ter ocorrido no início do seu chamado, ele poderia se envaidecer com isso, o que poderia até mesmo causar sua ruína ainda no começo de seu ministério apostólico. Algumas ações relatadas na vida de Paulo poderiam dar a entender que havia certa prepotência em seu coração. Ele mesmo havia dito que era mais conhecedor da lei de Moisés do que seus colegas (Fp 3.4-6). Ele mesmo se dispôs a perseguir os cristãos, pedindo cartas aos líderes religiosos. Possivelmente, sua índole se inclinava para uma certa arrogância.

Ainda por amor ao apóstolo, Deus lhe dá algo que o faz lembrar de que ele era um ser humano. Deus utiliza o diabo para colocar em Paulo o “espinho na carne”, espinho este que foi a ferramenta usada por Deus para que Paulo não caísse em sua própria soberba. O “espinho na carne” é o único momento em que Paulo utiliza esta expressão em seus escritos. Há inúmeras hipóteses quanto a esta expressão; algumas serão apresentadas na sequência.

Calvino que acreditava que o espinho na carne de Paulo consistia de tentações que o afligiam. Ele disse o seguinte:

Porque aqui, segundo minha opinião, carne não quer dizer corpo, e sim a parte da alma ainda não regenerada, de modo que o sentido seria: A mim me foi dada um espinho para ferir minha carne, porque ainda não sou tão espiritual, a ponto de estar isento das tentações segundo a carne.²²

Outra possibilidade seria a perseguição e oposição e até mesmo a rejeição. Barclay menciona que Lutero foi um que pensava que o espinho na carne de Paulo eram as muitas e variadas perseguições sofridas, tanto nas mãos dos judeus como nas mãos dos gentios.²³ Nicodemus fala sobre a possibilidade da rejeição dos Judeus quanto a sua pregação.²⁴

²¹ OMANSON, 2010, p. 378.

²² CALVINO, 2016, p. 299.

²³ BARCLAY, 1973, p. 98.

²⁴ NICODEMUS, 2022, p. 568.

As enfermidades físicas também estão entre as mais defendidas por muitos teólogos. A lista abrange desde epilepsia, gagueira, enxaqueca, ataques de febre malária, deficiência visual e reumatismo. Aqueles que afirmam que se tratava de uma doença nos olhos dizem que isso poderia ser consequência de uma possível malária que Paulo contraiu ao visitar a região da Galácia. Essa região, pantanosa, era repleta de mosquitos e outros animais. Daí o motivo de Paulo escrever: “Tenho certeza que, se fosse possível, vocês teriam arrancado os próprios olhos para dá-los a mim” (Gl 4.15 NVI). Ainda na hipótese de uma doença ocular, Paulo teria escrito aos gálatas: “Vejam com que letras grandes estou lhes escrevendo de próprio punho!” (Gl 6.11 NVI).

Outra possibilidade é a de enxaquecas severas. Barclay argumenta que essa poderia ser uma das possibilidades defendidas por Tértulo e Jerônimo.²⁵ A maioria dos estudiosos concorda que a palavra *skólops* (σκόλοψ), traduzida por “espinho”, deve ser interpretada literalmente, ou seja, Paulo suportava dor física.

A palavra *skólops*, para alguns autores, teria outra tradução. Por exemplo: Edward Robinson a traduz como alguma coisa pontuda, uma estaca, algo que provoca dor severa e constante.²⁶ Apoiado pela ideia de que a melhor tradução de *skólops* seria estaca, Nicodemus afirma:

O termo *skolops* traduzida como espinho, também pode significar “estaca”. A estaca no império Romano, era utilizada para empalhamentos de prisioneiros condenados à morte, consistia em introduzir uma estaca de madeira no corpo do condenado até que ele morresse empalado. A palavra espinho, foi usada nesta tradução por influência da tradução inglesa, porém traduzir por estaca faria mais sentido. Já que um espinho, como de uma flor não causa tanta dor assim, diferente de uma enorme estaca, talvez uma melhor tradução seria “uma estaca (fincada) na carne”.²⁷

Alguns dizem que não há como saber a definição real do espinho na carne, justamente para que as pessoas possam se identificar com essa experiência. Afinal, como não se sabe o que exatamente foi, tudo aquilo que causa dor e sofrimento e mantém o indivíduo humilde diante de Deus pode ser o espinho na carne. Uma coisa é certa: quando Paulo escreveu 2 Coríntios, ele já estava há 14 anos com esse espinho na carne; ou seja, possivelmente, durante suas três viagens missionárias, ele carregava essa dor que causava tanta aflição ao seu corpo.

A questão agora é o motivo pelo qual o apóstolo teve esse espinho. Carson levanta um ponto interessante afirmando que parece que esse “espinho na carne”, seja ele o que for, possivelmente afligiu Paulo após as grandes revelações que ele havia experimentado (2Co 12.1-6), e esse espinho surgiu justamente para combater o orgulho que Paulo pudesse ter devido a essas revelações.²⁸ Como o apóstolo mesmo escreveu: “Mas, para que não ficasse orgulhoso demais por causa das coisas maravilhosas que vi” (2Co 12.7 NTLH). Ao que parece, esse “espinho na carne” era algo que gerava em Paulo uma dor terrível ou até mesmo uma vergonha. Pois, levando em conta tudo o que ele havia suportado com base no capítulo 11, o fato de ele pedir a Deus com tanta veemência certamente não indicaria algo superficial, mas sim algo profundo, que gerava um terrível incômodo em Paulo.

Entendendo o que é o “espinho na carne” e sabendo o motivo pelo qual Paulo o recebeu, surge uma pergunta: qual a origem do espinho na carne? Ao que parece, Paulo sabe muito bem quem enviou o espinho: “mensageiro de Satanás”. Entretanto, embora Paulo relacione o espinho com uma obra de Satanás, ele também o vê como algo permitido por Deus, ao declarar *edóthē moi skólops tē sarkí* (ἐδόθη μοι σκόλοψ τῆ σαρκί), que significa “foi-me dado um espinho na carne”. A Bíblia mostra que Satanás pode afligir o homem com sua obra (Jó 2.1-10; 1Co 5.5; 1Tm 1.20). Diante dessa aflição, o apóstolo roga a Deus por sua remoção. Carson conclui que os interesses de Satanás seriam mais objetivos se Paulo se tornasse

²⁵ BARCLAY, 1973, p. 266.

²⁶ ROBINSON, 2012, p. 838.

²⁷ NICODEMUS, 2022, p. 570.

²⁸ CARSON, 2017, p. 148

terrivelmente arrogante.²⁹

Naquele momento da vida de Paulo, parece que o seu relato em Romanos faz todo sentido: “Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito” (Rm 8.28 ARA). O verbo *edóthē* (ἐδόθη) está na voz passiva da terceira pessoa, o que indica que Paulo foi o alvo da ação, ação esta praticada pelo mensageiro de Satanás. O que chama a atenção é que o cristão pode ser alvo de uma ação vinda de Satanás. A própria Bíblia mostra essa resposta em pelo menos dois momentos.

O primeiro momento é na vida de Jó, onde Satanás recebe autorização vinda de Deus para tocar na vida de Jó, o que é visto nos capítulos 1 e 2. Jó recebe uma ação vinda de Satanás, porém essa ação só é possível com a permissão de Deus, como se vê em Jó: “Disse o Senhor a Satanás: Eis que tudo quanto ele tem está em teu poder; somente contra ele não estendas a mão. E Satanás saiu da presença do Senhor” (Jó 1.12 ARA). Satanás não tem autoridade nem poder para tocar na vida de nenhum cristão sem a autorização de Deus. Isso derruba a ideia de dualismo, onde se pensa que Deus e Satanás estão em um duelo frenético pelo poder. Deus é soberano sobre todas as coisas, e não há nada comparado ao Seu poder.

O segundo momento em que se vê a ação de Satanás é em Lucas 22, onde Pedro é avisado por Jesus de que Satanás havia pedido para peneirar os discípulos. O texto diz: “Simão, Simão, eis que Satanás vos reclamou para vos peneirar como trigo!” (Lc 22.31 ARA). Satanás, antes de tentar afligir alguém, necessita de autorização do Criador, pois ele não tem poder para tocar nos filhos de Deus. É interessante frisar que, no verso seguinte, Jesus afirma que irá orar por Pedro para que a fé dele não se desfaleça, e, que passado aquele momento, ele ajudasse os outros discípulos a se fortalecerem. E essa peneira se vê no momento em que Pedro nega a Jesus três vezes.

Algo que ainda chama a atenção neste versículo 7 é que Paulo utiliza duas vezes a mesma expressão *hina mē hyperairōmai* (ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι), que significa “me exaltasse demais”, a respeito disso Omandson disse:

Vários importantes testemunhos omitem a segunda ocorrência dessa frase, por entenderem que se trata de uma repetição desnecessária. No entanto, a presença dessa frase no texto tem sólido apoio de testemunhos, e sua repetição faz parte da ênfase que se tem em vista naquele contexto, ao explicar a razão do espinho na carne. A NVI não traduz essa frase, mas não fica claro se isso se deve a uma preferência pela variante ou se as palavras foram omitidas apenas por uma questão de estilo em português.³⁰

Isso mostra que possivelmente o intuito de Paulo enfatizar o motivo do “espinho na carne” é mostrar aos Coríntios que sua dor é o orgulho que poderia surgir devido às grandes revelações que teve por parte de Deus.

2.2 A ORAÇÃO AO SENHOR

Paulo roga ao Senhor para que retire dele o espinho. O texto afirma: “Por causa disto, três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim” (v.8 ARA). A expressão *kýrion* (κύριον) traduzida por “Senhor”, em Paulo, aparenta se refere diretamente a Jesus como afirma Carson.³¹ A questão é saber se a expressão “três vezes” é de fato literal ou figurada, no entanto pouco se sabe se esta expressão deve ser entendida literalmente ou como uma figura de linguagem. A Bíblia nos oferece alguns exemplos que podem indicar ambas as possibilidades.

Na forma literal se vê que Jesus orou ao Pai três vezes para que lhe fosse afastado o cálice (Mt 26.36-44). Há também o exemplo de Jonas, que ficou três dias e três noites no ventre do grande peixe (Jn 1.17). Outro exemplo é o de Elias, que se estendeu três vezes sobre o filho da viúva em Sarepta (1Rs 17.8-24). Também há o caso de Jeoás e Eliseu, onde Jeoás atira a flecha três vezes ao chão (2Rs 13.14-19). Podemos

²⁹ CARSON, 2017, p. 149.

³⁰ OMANSON, 2010, p. 378-379.

³¹ CARSON, 2017, p. 151.

ver ainda o exemplo de Davi, que, após o recenseamento, escolhe cair por três dias nas mãos do Senhor (2Sm 24.10-17; 1Cr 21.7-15).

Existe também a possibilidade de que a expressão “três vezes” seja usada em sentido figurado. Jesus, por exemplo, menciona o “sinal de Jonas” em Mateus 12.38-42, e assim aconteceria com Ele. Contudo, Jesus não ficou exatamente três dias morto, já que Ele morreu numa sexta-feira à tarde e ressuscitou no domingo pela manhã. Calvino joga luz nisso ao dizer que a expressão “três vezes” poderia denotar uma repetição frequente, ou seja, não necessariamente Paulo orou “somente três vezes”, mas inúmeras vezes, e com frequência, pedindo a Deus que retirasse essa estaca de seu corpo.³² Seja como for, Paulo fez uma intercessão profunda, desejando ardentemente que sua oração fosse atendida. A esse respeito, Barclay diz:

Paulo orava para que lhe fosse tirado esse aguilhão, mas Deus respondeu esta oração como o faz tantas vezes — não lhe tirou o mal, mas sim lhe deu a força para suportá-lo. Deus não nos priva das coisas; capacita-nos para vencê-las e sair delas.³³

Parece haver uma ideia comum de que toda oração deve ser respondida de forma positiva, afinal, a Bíblia ensina que se deve pedir com fé e ousadia (Mt 21.22). No entanto, o próprio Jesus fez uma oração que demonstra que a vontade pertence ao Pai (Mt 26.39), e Paulo adota uma postura similar em sua oração. Não receber uma resposta positiva de Deus revela, na vida de Paulo, uma oportunidade de experimentar uma graça que parece ainda maior — a provisão divina. O propósito de Deus poderia se realizar de maneiras ainda melhores e mais profundas.

A insistência de Paulo em sua oração denota não apenas um desejo profundo de cura, mas também uma perseverança em orar. Ele estava praticando o que Jesus havia ensinado em Lucas (18.1-8). Paulo não desistiu facilmente; mesmo sem uma resposta imediata, ele permaneceu convicto de que o Senhor, a quem ele servia, poderia respondê-lo e, de fato, respondeu.

2.3 A SUFICIÊNCIA DA GRAÇA

Ao entrar no versículo 9, Paulo começa revelando a expressão: “Mas ele me disse.” A palavra *eirēken* (εἰρηκέν) traduzida como disse, “implica em que a palavra permanecia para Paulo como uma fonte permanente de segurança e consolo”.³⁴ O apóstolo não deixa claro como recebeu essa resposta, se foi por meio de um sonho, visão, de uma voz audível ou até por um anjo. Seja como for, a oração de Paulo foi respondida, ainda que talvez não da maneira que ele esperava. A resposta divina parece ser firme e direta, algo definitivo.

Paulo desejava que o espinho fosse removido e, em sua expectativa, orou com a esperança de que isso acontecesse. No entanto, ele recebe a graça de Deus como resposta. O espinho permaneceria, mas a graça seria suficiente para que Paulo suportasse a dor que ele causava. Esse espinho passou a ser um lembrete constante para Paulo: cada vez que o notava, ele se recordava da graça divina, que o sustentava e lhe dava forças para suportar. A negativa da resposta evidencia a soberania de Deus, mostrando que, independentemente de quem esteja orando, é a vontade divina que prevalece.

A palavra *cháris* (χάρις), traduzida como “graça” nesta carta, aparece 18 vezes ao longo da obra paulina como vão afirmar Hawthorne, Martin e Reid.³⁵ Para Paulo, a compreensão de “graça” refere-se ao favor de Deus, como se o próprio caráter e a própria essência de Deus se manifestassem em benefício do ser humano. Porém, ainda para os autores Hawthorne, Martin e Reid, neste contexto específico, Paulo usa a palavra “graça” como um sinônimo para o poder divino, *dýnamis* (δύναμις). Essa graça se alimenta da fraqueza humana, pois é justamente nela que o poder de Deus pode se aperfeiçoar cada vez mais na vida de Paulo.³⁶

³² CALVINO, 2016, p. 302.

³³ BARCLAY, 1973, p. 268.

³⁴ RIENECKER; ROGERS, 1985, p. 366.

³⁵ HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 607.

³⁶ HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 608.

Isso é um ponto interessante de ser observado, já que Carson vai conceituar que, “quanto maior a fraqueza de um cristão, maior é a graça que lhe é derramada”.³⁷ Essa visão está em contraste com o que os “superapóstolos” — ou falsos apóstolos — pregavam em Corinto, pois eles exaltavam seus próprios grandes poderes e se vangloriava diante dos coríntios (2Co 10.12). Ao glorificarem a si mesmos por suas supostas realizações, esses falsos apóstolos revelavam o quanto careciam da verdadeira graça.

Esse contraste também ecoa nas palavras de Jesus em Mateus 5.3, onde ele afirma que o Reino dos Céus é dos “pobres de espírito”, ou seja, daqueles que reconhecem sua necessidade da graça divina. Em outro ponto, Jesus diz: “Os sãos não necessitam de médico, mas sim os que estão doentes; eu não vim chamar os justos, mas, sim, os pecadores ao arrependimento” (Mc 2.17).

É interessante mostrar que o “espinho na carne” não vem acompanhado da graça, mas ela é um auxílio, ou uma capacitação capaz de ajudar Paulo a lidar com o espinho não removido. É como se a fraqueza fosse um veículo que nela está inserida a graça divina. A graça vem mediante a resposta de oração que Paulo faz ao Senhor. Paulo evidencia com a sua vida aquilo que ele mesmo escreveu em Romanos 8.31-39, ao mostrar que mesmo diante de tanta dor e sofrimento, nada é capaz de separar o cristão do amor de Deus, nem mesmo um espinho na carne.

Paulo, ao refletir sobre a afirmação de Deus, entende que a graça divina o capacita a superar diversas áreas de dificuldade. A primeira é o cansaço físico. O apóstolo estava constantemente em viagens missionárias, pregando, fundando igrejas e frequentemente enfrentando noites sem sono. Provavelmente em uma idade mais avançada, ele reconhece que é a graça de Deus que o fortalece e lhe dá vigor para persistir, mesmo quando o desgaste físico é intenso.

A segunda área é a dor física, carregando esse “espinho na carne” há aproximadamente 14 anos, ele já não tinha outra solução além da oração. E sua oração, em última análise, lhe proporciona uma resposta direta de Jesus, que lhe garante que ele pode continuar servindo o seu Senhor, mesmo com essa dor, pois teria à sua disposição uma fonte inesgotável de graça para suportá-la. Essa graça não apenas alivia, mas dá sentido à dor, tornando-a um lembrete da suficiência do poder de Deus em sua vida.

A NVI, AS21 e NTLH traduz como “meu poder”, já a ARA traduz como “o poder”, de fato, ao que parece até mesmo levando em conta ao que Paulo irá falar no final do versículo “o poder de Cristo” entende-se que a resposta vinda de Deus, deixa claro que é o “Seu Poder”, no caso, o Poder Divino. Omanson traz um detalhe interessante quanto a isto, dizendo:

O textus receptus, em concordância com os manuscritos listados no aparato crítico de O Novo Testamento Grego, traz *gar dynamís moy* (ἡ γὰρ δύναμις μου) pois o meu poder”. É certo que o pronome possessivo μου - moy (meu) (que não aparece em testemunhos de primeira grandeza) foi acrescentado por copistas com o intuito de esclarecer o sentido do texto. Considerando que esse “poder” é identificado, ao final do v. 9, como sendo “o poder de Cristo”; e, diante do fato de que Cristo é quem fala em 12.9a, parece não haver dúvida de que Paulo está falando não sobre o poder em geral, mas sobre o poder de Cristo, ou seja, “o meu poder” no sentido de “o poder de Cristo”. Algumas traduções trazem “meu poder”, mas não está claro se isso se deve a uma preferência pela variante ou se o acréscimo do pronome foi ditado por razões de tradução.³⁸

Esse contraste que Paulo apresenta entre o orgulho nas revelações e o orgulho nas fraquezas é realmente fascinante e central para a mensagem que ele quer transmitir aos coríntios. No verso 7, ele menciona o espinho na carne como algo dado para evitar que ele se orgulhasse das grandes revelações que teve. Contudo, no verso 9, Paulo faz uma reviravolta ao afirmar que agora ele se orgulhará sim, mas não nas experiências espirituais grandiosas que poderiam enaltecer sua reputação; seu orgulho se baseia em suas fraquezas. Ao enfatizar suas fraquezas, Paulo faz uma escolha consciente de mostrar que a fonte de sua força e de seu ministério vem diretamente do poder de Deus, que se aperfeiçoa em sua fraqueza.

³⁷ CARSON, 2017, p. 152.

³⁸ OMANSON, 2010, p. 379.

A expressão do apóstolo “para que sobre mim repouse o poder de Cristo” a palavra *episkēnōsē* (ἐπισκηνώσῃ) traduzido por repouse, pode trazer um significado interessante “Paulo poderia estar dizendo que o poder de Deus desceu sobre ele e faz sua morada no frágil tabernáculo do seu corpo físico”.³⁹

O apóstolo tenta mostrar aos coríntios que o que realmente importa, é a graça capacitadora de Deus, mesmo diante do sofrimento humano. Isso era algo inimaginável para eles, pois os superapóstolos se vangloriavam de suas conquistas. No entanto, Paulo destaca que o que realmente importa não são as conquistas pessoais, mas a glória de Deus. E, se fosse necessário experimentar dores físicas para que essa glória se manifestasse, isso seria motivo de grande honra. Como afirma Wright: “O poder de Deus e o poder humano não são a mesma coisa; em geral, o segundo precisa ser totalmente destruído para que o primeiro possa brilhar”.⁴⁰

2.4 A FORÇA QUE PROVÉM DA FRAQUEZA

Paulo não é um amante da dor e do sofrimento, que sente prazer nela, nem alguém que se refere à dor de forma prazerosa. Ele é, na verdade, um cristão genuíno que entende que sua dor pode ser um instrumento para a glória de Deus. Paulo se coloca em segundo plano para que Cristo se manifeste com Sua Glória de maneira plena. Para os coríntios, isso parecia ilógico, esse prazer em meio ao sofrimento. No entanto, Paulo afirma de maneira categórica, no verso 9, um princípio pessoal. É como se ele estivesse preparado para deixar de orar pelo que havia pedido inicialmente, “que o afastasse de mim” (v.8), pois agora ele havia entendido que o poder de Deus é maior do que qualquer dor ou sofrimento.

Neste versículo, tudo se resume à expressão “por amor a Cristo” (v.10). Paulo suportaria a dor do espinho na carne por amor a Cristo, e isso incluiria até mais coisas: “nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias...” (v.10 ARA), um resumo básico do que ele havia vivido no capítulo 11.

É interessante a quantidade de vezes que a palavra “fraqueza” se apresenta nesta perícopa, isso mostra o quão enfático ela é para o entendimento daquilo que Paulo está querendo mostrar aos Coríntios. Segundo Hawthorne, Martin e Reid, a palavra *astheneia* (ἀσθενεία), traduzida como fraqueza, aparece nesta carta ao menos 14 vezes junto com outras palavras semelhantes.⁴¹ Ainda segundo os autores “Paulo enxergava a fraqueza como uma plataforma pela qual o poder de Deus é revelado ao mundo; ele via a fraqueza como o melhor canal para o poder divino”.⁴² Paulo via a fraqueza não como algo abstrato, mas como algo real, que serve a um propósito divino. A fraqueza revela a finitude humana e como o ser humano é dependente de Deus.

Ao se revelar como alguém fraco no verso 10, o apóstolo mostra que a forma como Deus enxerga a fraqueza é diferente da visão humana. Enquanto a glória do homem é superar as fraquezas, a glória de Deus é mostrar a fraqueza humana até que somente o poder divino seja visto nela.

Por fim, a fraqueza traz a identificação do homem com seu Senhor, pois, ao ter o exemplo do Cristo crucificado, os cristãos podem agora participar da fraqueza de Cristo, capacitando-os a suportar suas próprias fraquezas e a se gloriar nelas. Como ainda mostram os autores:

O conceito paulino de fraqueza é, em suma, marcadamente teocêntrico. Deus não depende nem da força humana nem das realizações humanas, nem mesmo na Igreja. Ao contrário, ele busca os fracos, os incrédulos e os hostis para redimi-los e equipá-los como instrumentos de sua força.⁴³

Ao olhar para as escrituras é comum ver Deus trabalhando com os fracos, e ver o poder de Deus se manifestar de maneira gloriosa. Isso pode ser observado na vida de Gideão, cuja história é relatada no livro

³⁹ RIENECKER; ROGERS, 1985, p. 366.

⁴⁰ WRIGHT, 2021, p. 156.

⁴¹ HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 572.

⁴² HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 572.

⁴³ HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 572.

de Juízes, dos capítulos 6 ao 8, onde é mostrado seu chamado e a batalha em que ele conta com os trezentos guerreiros. Também se vê isso na vida de Davi, um jovem pastor de ovelhas, que é ungido por Samuel para ser rei de Israel. O que se pode dizer de tantos outros, como Elias, Eliseu, Jefté, Isaías, entre outros? O próprio autor de Hebreus, ao falar dos homens de grande fé que tiveram suas vidas usadas por Deus, relata que muitos deles sofreram insultos e humilhações pelo próprio povo, mas se mantiveram firmes na promessa que receberam de Deus. Em momentos de fraqueza em suas vidas, confiaram em Deus para que Seu poder fosse manifestado através de seus espinhos.

A lista de Paulo parece abranger todo o ser humano: tanto o lado físico e espiritual, como as fraquezas; o lado social, com as injúrias e necessidades (fome, sede); as perseguições (vindas de pessoas que queriam o seu mal); e também a questão emocional, com as angústias, possivelmente ocasionada pela sua preocupação com as igrejas. Paulo começa o verso 7 falando sobre uma debilidade externa, um espinho ou estaca na carne, mas agora ele compreende que toda a sua fragilidade expõe a glória de Deus cada vez mais. É como se ele olhasse para dentro de si, deixasse o espinho de lado, e a fraqueza humana viesse à tona. Ele entende que a manifestação da glória de Deus pode ser contemplada diante de toda a aflição humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto mostra que a aflição é inevitável para todos os cristãos, independentemente do seu nível de maturidade ou idade. Todos estão sujeitos a receber “espinhos” que os possam afligir ao longo da caminhada. O entendimento que isso traz é o que faz a diferença na vida daqueles que confiam em Deus. Há um reflexo muito parecido com o que José viveu. Seus onze irmãos o venderam como escravo, mas, anos depois, ao refletir sobre tudo o que havia ocorrido, José pôde declarar: “Vocês planejaram o mal contra mim, mas Deus o planejou para o bem, para que a vida de um numeroso povo fosse salva hoje” (Gn 50.20 NVI).

Paulo entendeu, em Deus, que o espinho na carne era para que seu coração não se tornasse soberbo demais por conta das grandes revelações que havia experimentado. Hubbard afirma: “Dificuldades, sofrimento e fraqueza transmitem a graça de Deus e são os meios pelos quais o poder de Deus é mais vividamente demonstrado”.⁴⁴

No fim, o foco de Paulo não está na glória de ir ao terceiro céu ou nas grandes revelações que recebeu, mas no fato de que o que evidencia seu ministério são suas limitações. Esses sofrimentos, enfatizados dentro do contexto dos capítulos 10 a 12, são o que realmente credenciam o apóstolo ao ministério.

Em sua teologia, Paulo ensina que o cristão deve enfrentar o sofrimento com alegria, sabendo que as tribulações não são sem sentido. Elas são o meio que Deus planejou para fortalecer os fiéis, na expectativa do derramamento do Seu amor e da esperança da glória que há de vir. Esse sofrimento evidencia na vida de cada fiel a manifestação da cruz e da ressurreição de Cristo em seus próprios corpos.

O sofrimento é um mistério e, com certeza, não será resolvido nesta vida. Às vezes, ele pode bater à porta de qualquer um, pelo simples fato de ser um indivíduo vivendo nesta terra. À medida que o homem envelhece seu corpo também envelhece, e aquilo que antes era sinônimo de força agora se torna exemplo de fraqueza. Muitos sofrem por desobediência, pois a rebelião pode afligir aquele que vai contra a Palavra de Deus, ou o próprio Deus pode decidir disciplinar em amor. Mas o sofrimento também é um instrumento pelo qual Deus pode construir um verdadeiro caráter piedoso no homem, como o próprio apóstolo mostra em Romanos 5.1-5.

O ensinamento de que, se a pessoa é filho de Deus, se apropria de tudo o que tem direito em Cristo, e que nunca ficará doente ou sofrerá dano algum, é totalmente incoerente. A aflição faz parte da caminhada cristã; porém, ela não pode impedir o cristão de seguir em frente, pois tem em Cristo o exemplo perfeito da manifestação da glória de Deus em Sua cruz e ressurreição.

Essa experiência dolorosa contém duas mensagens: a primeira é o espinho da carne, advindo de

⁴⁴ HUBBARD, 2021, p. 191.

um mensageiro de Satanás, com o objetivo de humilhar o apóstolo; a segunda mensagem vem do próprio Deus, mostrando que a graça é maior que qualquer dor. Paulo não pôde compartilhar as revelações que ouviu no céu (v. 4), mas compartilhou as palavras que ouviu de Deus aqui na terra: “Minha graça te basta, e o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza”.

REFERÊNCIAS

BARCLAY, William. **I y II Coríntios**: El Nuevo Testamento. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

BÍBLIA. Grego. **O Novo Testamento grego**: com introdução em português e dicionário grego-português. 4.ed. rev. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão ARA. Sociedade Bíblica do Brasil. 1993. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 07 nov. 2024.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão AS21. Sociedade Bíblica do Brasil. 2009. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 07 nov. 2024.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão NTLH. Sociedade Bíblica do Brasil. 2009. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 07 nov. 2024.

BÍBLIA. Português. **YouVersion**. Versão NVI. Sociedade Bíblica do Brasil. 2009. Disponível em: <https://www.bible.com/pt/languages/por>. Acesso em: 07 nov. 2024.

CALVINO, João. **2 Coríntios**: Série Comentários Bíblicos. São José dos Campos: Fiel, 2016.

CARSON, D. A. **Um modelo de maturidade cristã**: exposição de 2 Coríntios 10-13. São Paulo: Vida Nova, 2017.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado**: versículo por versículo Volume 4. São Paulo: Hagnos, 2018.

GUNDRY, R. H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GUSSO, Antônio Renato. **Gramática instrumental do grego**: do alfabeto à tradução, a partir do Novo Testamento passo a passo. 2.ed. rev. e amp. São Paulo: Vida Nova, 2021.

GUSSO, Antônio Renato. **Gramática instrumental do hebraico**. 4.ed. São Paulo: Vida Nova, 2021.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2008.

HENDRIKSEN, William; KISTEMAKER, Simon J. **New Testament Commentary**: Exposition of the Second Epistle to the Corinthians. United States of América: Baker Academic, 2007.

HUBBARD, M. V. **2 Coríntios**: Série Comentário Expositivo. São Paulo: Vida Nova, 2021.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. **Introdução ao Novo Testamento**: a manjedoura, a cruz e a coroa. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KRUSE, Colin. **2 Coríntios**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1994.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. (edit.). **Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

NICODEMUS, Augustus. **A minha graça te basta**: a mensagem de 2 Coríntios para a igreja de hoje. São Paulo:

Vida Nova, 2022.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento**: análise e avaliação do aparato crítico de “o Novo Testamento grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave linguística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1985.

ROBIE, Jonathan. **Greek Bible**. [S.l.]: [s.n.], 2023. Disponível em: <https://www.greekbible.com/>. Acesso em: 19 maio 2025.

ROBINSON, Edward. **Léxico grego do novo testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

WRIGHT, Nicolas T; BIRD, Michael F. **O Novo Testamento em seu mundo**: Uma introdução à história, à literatura e à teologia dos primeiros cristãos. Minas Gerais: Thomas Nelson, 2024.

WRIGHT, Nicolas Thomas. **Paulo para todos**: 2 Coríntios. Minas Gerais: Thomas Nelson, 2021.



*A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional*

O “LOGOS SEMINAL” EM JUSTINO, FILÓSOFO E MÁRTIR: LOGOS FILOSÓFICO OU PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS BÍBLICOS?¹

The “Seminal Logos” in Justin, Philosopher and Martyr: Philosophical Logos or Biblical Hermeneutical Principles?

Dr. Efstathios Tsotsos²

RESUMO

As obras remanescentes do apologista Justino, filósofo e mártir são uma fonte rica de informações, sobre a difusão da mensagem de Cristo aos gentios, principalmente para as autoridades romanas e aos intelectuais das escolas filosóficas do século II d.C. O posicionamento inovador da Igreja primitiva perante o mundo greco-romano e, a sua cultura formulada nesse século foi manifestado pelos seus representantes cristãos intelectuais, os chamados “Apologistas”, onde, dentre eles o mais importante é Justino, filósofo e mártir. O presente artigo apresenta uma breve análise do termo “Logos Seminal” em Justino, tentando responder ao problema central da pesquisa, que é o seguinte: se o Cristianismo, pelo menos nas suas origens, apresentava uma exclusividade da verdade, de qual modo Justino conseguiu criar pontos de junção entre a filosofia humana e a “verdadeira filosofia”, como ele chamou a fé cristã? A pergunta sugerida que compõe a formulação do problema é que, a partir dessa junção, o *Kerygma* cristão foi realmente “helenizado”, como alguns estudiosos alegam ou Justino utilizou a filosofia, apenas como instrumento linguístico para expor as verdades cristãs e sua expressão “Logos Seminal”, tendo como fundamento o ensino apostólico?

Palavras-chave: Logos Seminal. Justino. Filosofia. Princípios Hermenêuticos Bíblicos.

¹ O presente artigo é um resumo do quarto capítulo da Tese de Doutorado do autor, com o título, “A Verdadeira Filosofia e o “Logos Seminal” de São Justino: a sua Teologia e Interpretação das escrituras em Diálogo com as Culturas da Época”. Curitiba, 2024.

² Efstathios Tsotsos é Doutor em Teologia (PUC-PR); Mestre em Teologia e Pós-Graduação no Novo Testamento Aplicado pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR); graduado em Teologia pela Faculdade Batista Pioneira (Ijuí, RS); curso livre em Paleografia Grega (EAD) pelo Instituto de Paleografia de Atenas (MIET), Grécia. Atualmente é professor em Teologia da Faculdade Teológica Batista em São Paulo (FTBSP), e professor do grego Koiné e moderno da Comunidade Helênica em São Paulo (CHSP). E-mail: efstathios.tsotsos@teologica.net

ABSTRACT

The remaining works of Justin, philosopher, and martyr, are a rich source of information about the diffusion of Christ's message to the Gentiles, especially to the Roman authorities and to the intellectuals of the philosophical schools of the 2nd century A.D. The innovative positioning of the Church primitive towards the Greco-Roman world and its culture formulated in that century, is manifested by its intellectuals representatives, the so-called "Apologists" Christians, among whom the most important is Justin, philosopher, and martyr. This article presents a brief analysis of the term "Seminal Logos" in Justin, attempting to answer the central problem of the research, which is the following: if Christianity, at least in its origins, presented an exclusivity of truth, in what way did Justin manage to create points of connection between human philosophy and "true philosophy", as he called the Christian faith? The suggested question that composes the formulation of the problem is that, from this junction, the Christian Kerygma was really "Hellenized", as some scholars claim, or did Justin use philosophy only as a linguistic instrument to expose Christian truths and their expression "Seminal Logos", based on the apostolic teaching?

Keywords: Seminal Logos. Justin. Philosophy. Biblical Hermeneutical Principles.

INTRODUÇÃO

Enquanto os escritos dos apóstolos eram destinados às primeiras comunidades locais, os apologistas³ do século II d.C., através das suas obras foram direcionados em público gentio e, em geral, aos formados da filosofia helênica⁴, pois eles mesmos tinham estudado dessas escolas, antes serem convertidos ao cristianismo. Eles deveriam encontrar um "contato" comum com as pessoas a quem dirigiam os seus escritos, se queriam chegar num entendimento racional e, por isso, foram obrigados usar essa ferramenta adequada àquela época.⁵

O filósofo e mártir Justino foi o primeiro a tentar sistematizar, embora de uma forma embrionária, as verdades cristãs reveladas nas Escrituras Sagradas. Essas verdades vêm de Deus e são reveladas por Ele, por meio dos profetas e homens santos do Antigo Testamento. A ideia de revelação é aperfeiçoada na pessoa de Senhor Jesus Cristo. Pela peculiaridade de seu pensamento e principalmente pela amplitude de sua obra literária, Justino é o mais importante de todos os outros apologistas do século II d.C.

A filosofia em Justino era muito valorizava, mas, apenas nos aspectos em que concordava com a revelação divina. Isso demonstra que essa filosofia é produto da atuação parcial do "Logos" entre aos homens. O uso por ele do "Logos Seminal" era uma afirmação conhecida nos círculos da filosofia greco-romana, pois mostrava que ele a avaliava e a comparava com a verdade cristã; porém a considerava incompleta. Além

³ Apologistas foram chamados aqueles cristãos eruditos que atuaram no século II d.C., os quais assumiram como tarefa, por um lado, defender os cristãos perante as autoridades romanas, que eram injustamente perseguidos e, por outro lado, demonstrar a mensagem cristã como a única filosofia verdadeira e compatível. O nome "apologistas" foi-lhes atribuído, devido ao tipo de literatura de que eles foram fundadores, onde o seu principal cuidado era de guardar as comunidades cristãs, da ordem romana, *flagita cohaerentia nomini* (crimes que são relacionadas com o nome cristão, que tinha ordenado o imperador Trajano). Os mais conhecidos apologistas, além de Justino são os: Cuadrato, Aristides de Atenas, Aristão de Pella, Melitão de Sardes e Atenágoras. ΤΣΑΜΗΣ, Γ. Δημήτριος. *Εκκλησιαστική Γραμματολογία: από την αποστολική εποχή ως την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως: Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 2001, p. 54*

⁴ O conceito "filosofia" nesse artigo tem a ver com o sentido que o entendiam na antiguidade, aquelas pessoas que buscavam a sabedoria – *σοφία* e, não com o sentido que tomou no "racionalismo" do século XVII, o qual, consiste um movimento da filosofia moderna, que não pode ser identificado com o conjunto da tradição filosófica grega antiga. Historicamente, a filosofia cria perguntas, quer aprender o que é vida – *βίος*, o que é cosmos, de que é composta a terra, a natureza – física, os animais e outras questões, lançando assim a fundação e a divisão das várias ciências: biologia, cosmologia, fisiologia, geologia, filologia, zoologia etc. Portanto, filosofia não é o nome de um conhecimento – "gnosis", mas é o nome de um desejo, de um querer, que para Aristóteles (*Μετά τά Φυσικά Α' 1.980a*) esse desejo existe por natureza ao ser humano: "Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει" (Todos os homens têm um apelo por natureza ao conhecimento). *Παντελεήμων Μανουσάκης. Φιλοσοφία και Ευαγγέλιο*. Disponível em: https://www.academia.edu/14284691/Φιλοσοφία_και_Ευαγγέλιο. Acesso: 17/03/2025

⁵ JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paideia grega**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991, p.43.

disso, a filosofia humana é imperfeita, parcial, indistinta e sombria, em contraste da verdade cristã que foi revelada, completamente aos homens por meio de “Logos” de Deus.

Inicialmente, para ser percebido uma possível influência, ou não do sentido do “logos” filosófico de Justino, em sua relação com o “Logos” joanino é certo de ser abordado o primeiro pensador, que usou o conceito de “logos” com seu sentido filosófico, Heráclito. Na parte seguinte, será uma breve análise do conceito de “Logos” de apóstolo João, como aparece no seu prólogo, que é o primeiro escritor do Novo Testamento (NT), que o ligou com Deus. Por último, o trabalho vai analisar os princípios hermenêuticos que aparecem na obra de Justino e, como ele os interpretou na luz dos textos bíblicos do Novo Testamento.

1. O “LOGOS” EM HERÁCLITO DE ÉFESO

O sentido que possui o termo “logos” na filosofia da Grécia antiga é multiforme, e ultrapassa qualquer tentativa neste trabalho, de realizar possíveis interpretações que foram feitas nas várias escolas filosóficas da antiguidade. Por isso, será examinado o conceito de “logos” – λόγος, ou o “sendo ser” – ο όντως ών e “divindade” – θεότητα, como os gregos antigos chamavam a “primeira arque”, ou seja, o “princípio dos seres” – αρχή τών όντων. Essa busca dos pensadores antigos, sobre o começo de tudo significa “ontologia”,⁶ que é encontrada nos escritos fragmentados, principalmente de Heráclito e depois mais tarde na escola filosófica dos “estoicos” e do filósofo judeu, Filo de Alexandria.

Heráclito é um dos maiores pensadores da Jônia da Ásia Menor, e o primeiro que introduziu na filosofia o sentido do “logos”, que se tornou o ponto de partida sobre todas as questões filosóficas posteriores que foram feitas. Heráclito nasceu em Éfeso, a segunda cidade jônica depois de Mileto, onde floresceu o pensamento filosófico, sendo ele de uma geração depois dos seus representantes pensadores, os chamados pré-socráticos.⁷ Segundo Κουφόπουλος a diferença mais importante entre Heráclito e os filósofos de Mileto, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, está na mudança do seu interesse sobre a busca da primeira “Arque” (princípio). Heráclito não é concentrado mais no primeiro elemento essencial do mundo, como pensavam os filósofos de Mileto, mas, ele destaca e enfatiza o “poder” ou o princípio que move esse elemento, que para Heráclito esse princípio é o “Logos”.⁸

O Logos em Heráclito possui as seguintes características essenciais: a) ele existe em todas as coisas e regula os seus relacionamentos entre si; b) é homogêneo e indivisível; c) é coerente com as leis que foram estabelecidas no mundo por ele e, o mais importante é que pode ser aproximado. A Heráclito, não interessa ensinar o “logos”, mas, ele “exorta” as pessoas de o ouvirem, porque, como acontece aos outros valores da natureza, ou seja, a justiça, a ordem e a beleza, assim, também, a verdade não é ensinada, mas, deve ser ouvida.⁹

Além disso, o “logos” no entender de Heráclito parece ter a função de corrigir os desvios da eterna lei que governa as coisas. O pensador de Éfeso concede, portanto, o poder de conferir ordem e racionalidade ao “cosmos”. Daqui surge o significado mais comum de logos, “razão” – λογική (lógica, raciocínio). Por isso, para Reale e Antiseri, na concepção de Heráclito, aquilo que governa todas as coisas é “inteligência”, é “razão”, é “Logos”, é “lei racional”.¹⁰

Toda a teoria do “Logos” em Heráclito é desenvolvida de modo completo pelo filósofo cético, Sexto

⁶ HEBECHE, Luiz. **Ontologia I**. 2.ed. Florianópolis: 2012, p. 12. Ontologia é ao tratar do “ente” direciona-se para aquilo que é essencial. Por isso, “Ontologia” significa estudo ou conhecimento do “Ser”, dos “Entes” ou das coisas tais, como são em si mesmas, real e verdadeiramente. Porém, a filosofia desviou-se do problema do ser – da ontologia – para tratar de outros temas e, durante do tempo certamente, foi mudada.

⁷ O pensamento racionalista antigo convencionalmente começa com os três representantes da escola jônica em Mileto, na Ásia Menor: Tales, Anaximandro, Anaxímenes. Todos eles, buscaram intensamente as questões em relação aos sentidos de deus, do princípio, do logos, da justiça, do infinito, do cosmos, do ser e da physis-natureza. Para os três pensadores de Mileto a “physis tinha uma “aura divina”, pois era a fonte originária, a “arché” de todas as coisas que constituíam o Universo. Zeferino Rocha. Heráclito de Éfeso, filósofo do Logos. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**. Ano VII, n. 4, dez/2004, pp.9,10.

⁸ ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, Τάκης. **Ο Σκοτεινός: σημειώσεις για τον Ηράκλειτο**. Αθήνα: 1993, p. 23

⁹ ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, Τάκης. 1993, p. 219

¹⁰ REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. São Paulo: Paulus, 1990, 2003, p. 37.

Empírico, na sua obra “Aos Matemáticos” – *Προς Μαθηματικούς* (VII, 126-134). Segundo Heráclito, o homem para conhecer a verdade realiza esse conhecimento por dois meios: *a*) por meio da sua sensação e *b*) por meio do “logos”. Entre esses dois meios, Heráclito considera as sensações consideradas enganosas, enquanto aceita o “Logos” como critério da verdade. Porém, esse Logos não é qualquer um, mas o “Logos comum e divino”:

Para Heráclito o critério da verdade é o “Logos” comum e divino, onde cada um de nós que participamos nele se torna pessoa de bom senso. Portanto, aquela coisa que aparece comum a todos é autêntica (pois, é recebida tendo como base o “Logos” comum e divino); enquanto, aquela coisa que é formada por uma pessoa apenas, é indigna de confiança.¹¹

Através da aplicação desse critério, são excluídas as sensações e o logos humano como testemunhas da verdade, porque cada pessoa vê as coisas de forma diferente das outras, de uma forma subjetiva sem as suas impressões serem absolutamente identificadas. Ainda mais, o critério da verdade do logos humano está subjacente em fracasso, porque nunca as opiniões de duas pessoas coincidem, quando elas discutem sobre o mesmo assunto.

Nesse ponto reside o paradoxo que Heráclito constatou: Enquanto o “Logos” divino é comum à todas as pessoas, no entanto, as pessoas se comportam de modo diferente uma da outra, tendo cada um o seu *logos* particular.¹² Para compreender a verdade do mundo, o homem deve, segundo Heráclito, seguir esta “Palavra” eterna, que é “comum”, em outras palavras, conecta o homem com o divino, o microcosmo com o macrocosmo, e permite que a vida dos mortais se conforme às leis eternas da realidade universal.¹³

O significado do texto anterior é que o “Logos”, o qual prevalece sobretudo é “comum” – *κοινός* e, poderia ser perceptível pela maioria das pessoas, se não existisse o perigo da sua subjetividade. Com esse “Logos” comum para todos, Heráclito introduz na história humana o conceito considerado o “ponto crucial”, não só do pensamento filosófico, mas, também, da teologia cristã:

Apesar de, esse “logos verdadeiro” é eterno, as pessoas se tornam insensatos antes ainda de ouvirem, mas, também, depois que o ouvirem pela primeira vez, elas continuam a ser insensatos. Porque, enquanto todas as coisas virem a ser segundo esse “logos”, eles aparecem como se não o conhecem, se bem que, eles têm a experiência seja de palavras, seja de obras, essas que eu estou contando, classificando-as conforme na sua natureza e interpretando-as. As outras pessoas, porém, esquecem as coisas que elas fazem quando são acordados, no mesmo modo precisamente, esqueçam as coisas enquanto dormem.¹⁴

Sexto Empírico comentando o texto anterior apoia a tese, de que esse apotegma de Heráclito trata sobre o “Logos” divino, porque é o “Logos” verdadeiro. Porém, como pode ser entendida a sua existência em relação ao ser humano? A resposta é oferecida por Heráclito no seu segundo texto dos seus apotegmas: “Por isso, devemos seguir o “logos” comum – *κοινός λόγος*, pois, enquanto o “logos verdadeiro” é comum a todos, a maioria das pessoas vive como se tivesse seu próprio juízo”.¹⁵ A repetição de Heráclito da frase, “logos” verdadeiro – *λόγου έόντος*, nos dois seus primeiros apotegmas são colocados para declarar que ele se refere ao mesmo “logos”, do qual, Heráclito completou os seus atributos indicando a sua eternidade e seu valor universal. No primeiro apotegma (VII, 131) o “logos” é “comum” – *κοινός* que é o mesmo e verdadeiro para todos os homens, e no segundo (VII 132) é “eterno” – *αεί*, e possui vigor universal, ou seja, existe por si próprio.¹⁶

A existência de Deus para Heráclito é dada e, também é incontestável, embora não tente demonstrá-la,

¹¹ “Τούτων δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὐ κατὰ μετοχὴν γενόμεθα λογικοὶ, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος; ὅθεν τὸ μὲν κοινὴ πάσι φαινόμενον, τούτ’ εἶναι πιστόν (τῷ γὰρ κοινῷ καὶ θεῖῳ λόγῳ λαμβάνεται) τὸ δὲ τίνι μόνῳ προσπίπτον ἀπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν “. Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς VII*, 131. (Α. 16).

¹² ΜΑΚΡΥΓΓΛΑΝΝΗΣ, Δημήτριος. *Ἡ Ἔννοια τοῦ Θεοῦ στὴν Προσωκρατικὴ Φιλοσοφία*. Αθήνα: Γεωργιάδης, 2001, p. 296.

¹³ ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νικόλαος. *Ἱστορία τῆς Φιλοσοφίας. Αρχαίας Ελληνικής - Βυζαντινῆς - Δυτικοευρωπαϊκῆς*. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κυριακίδη, 2016, σσ. 120-121.

¹⁴ Σέξτος Εμπειρικός, *Πρὸς Μαθηματικούς VII* 132.

¹⁵ Σέξτος ο Εμπειρικός, *Πρὸς Λογικούς*, I. 133.

¹⁶ ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, 1993, p. 40.

mas, apenas determinar os seus atributos através de sentenças opostas que ele apresenta. Hipólito de Roma (teólogo e apologista do século II-III d.C.), citando os apotegmas de Heráclito sobre essas contradições apresentadas escreveu: "Então, Heráclito diz que, tudo (πάν - pan), o divisível e indivisível, o sensível e inteligível, o *logos* e *aion*,¹⁷ pai e filho é o deus justo" e, continua dizendo que, "não (ouçam) a mim, mas, ao mesmo tempo que ouvirem o "logos", devem reconhecer que existe um sábio (ser), o qual conhece tudo".¹⁸

Nessa citação de Hipólito observamos que os pares dos sentidos são todos opostos, exceto o último que se refere a Deus justo, pois a justiça consiste num atributo inerente a Deus. De acordo de *Μακρυγιάννης* a citação de Hipólito no dito de Heráclito inclui duas posições distintas: a) a unidade de todas as coisas opostas, sob o sentido de Deus que tudo controla e b) o atributo que caracteriza o ser supremo, como "um sábio" – *έν σοφόν*, que corresponde à ideia superior de um Deus que conhece tudo, onde não apenas é justo, mas, também é absolutamente distinto de tudo.¹⁹

Ao estudar alguém os apotegmas remanescentes de Heráclito, e dos outros filósofos pré-socráticos, também, observa-se que eles não criam "axiomas", ou seja, não estabelecem pressupostos e evidências convencionais. Todos eles fazem uma filosofia "poética", onde as palavras que surgem dos seus pensamentos ainda não são formuladas em forma concreta e funcionam, primeiramente, como sentidos figurados que não possuem significados literais. Platão na sua obra, "Simpósio" coloca a poesia numa forma suprema de criação intelectual, comparando-a como um "nascimento" que traz na luz algo novo. A composição poética torna-se, essencialmente, a causa da transição de uma coisa da inexistência para a sua existência.²⁰

Para Heráclito, as suas correlações fonéticas, as comparações etimológicas²¹ e os confrontos semânticos não são só um jogo de palavras,²² como acreditavam alguns estudiosos, mas é a "agonia" da língua para se indagar a si mesma, sair do seu próprio ser e buscar o caminho da sua criação. Heráclito influenciou todo o mundo antigo, principalmente os filósofos clássicos, como Platão e Aristóteles, os quais tentaram aprofundar ao seu pensamento, tendo o propósito de compreendê-lo, interpretá-lo e tornando-o acessível, incorporando-o nas suas filosofias.

¹⁷ A palavra grega *αιών* – *aion* (século), inicialmente encontrada em Homero onde juntamente com a palavra *ψυχή* – alma, significa "força vital". Mais tarde, o conceito "aion" tendo o sentido de vida, adquiriu o significado da duração da vida – *ζωή* e, finalmente, nos tempos dos filósofos antigos gregos a palavra "aion" passou de significar, uma vida de grande duração, muito longa, eterna (CHANTRAINE, Pierre. *Ετυμολογικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής, Ιστορία των Λέξεων*. Επιμέλεια, Γιώργος Παπαναστασίου και Δημήτριος Χρηστίδης. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης-Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2022, σ. 105).

¹⁸ «*Ηράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι το πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν καὶ ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον... οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἰδέναι,*" ο *Ηράκλειτος* φησι (*Ιππόλυτος, Ἐλεγχος, Θ' 9*). Nesse ponto deve ser esclarecido que a última palavra da citação, "conhecer" – *εἰδέναι*, que existe no único manuscrito remanescente, foi substituída pelo primeiro editor dos fragmentos de Heráclito, E. Miller, com a palavra "ser" – *εἶναι* (Essa versão seguiram todas as edições que usam a maioria das versões publicadas sobre o Heráclito). Com essa mudança, porém, o texto é interpretado alternadamente: "é sábio reconhecerem que tudo é um" – *ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι*. Assim, a palavra "sábio" – *σοφόν*, referida anteriormente como característico de Deus (um sábio) é destituída num atributo da percepção humana, que "tudo são um" e, o sentido que era referido a Deus desaparece. ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ, 2001, p. 301.

¹⁹ ΜΑΚΡΥΓΙΑΝΝΗΣ, 2001, p. 301.

²⁰ "Por um lado, saiba que "poesia" é um conceito mais amplo; ou seja, para cada coisa que passa da inexistência à existência, a única causa é a "poesia"; assim, as obras que produzem todas as profissões são "poemas" e os artesãos que as produzem, todos eles são "poetas" (Platão, *Simpósio*, 205, b-c).

²¹ É impressionante a tensão que Heráclito tenta "saborear" e "desfrutar" a língua que usa e, como, também, da mesma intensidade, através dela o seu pensamento tenta tirar dentro do seu interior aquilo que sente no seu ser. Um exemplo é a etimologia da palavra, *κοινός* – comum (no dialeto jônico que ele escreve é, *ξυνός* – *xynos*) palavra composta da proposição, *ξυν* (*συν* – com) e o verbo, *νοῶ*, do substantivo, *νοῦς* (mente, razão), por isso o seu sentido pode ser "seguir aquele que possui a razão", ou seja, o "Logos" divino: *διό δεῖ ἐπεσθαι τῷ ξυνῷ, τουτέστι τῷ κοινῷ* (*λόγῳ*) ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, 1993, p. 40.

²² A escrita de Heráclito é densa e cheia de significados. Contudo, muitas vezes é difícil alguém compreender o pensamento dele e, mais difícil ainda, onde deve estar colocada a pontuação nas frases (esse problema foi destacado pelo próprio Aristóteles. *Αριστοτέλης, Ρητορική Γ. 5, 140. 7β 11*). É mencionado por Diógenes de Laércio que, quando o poeta trágico, Eurípides deu à Sócrates o livro de Heráclito para lê-lo, e pediu depois sua opinião sobre o seu conteúdo, Sócrates respondeu que: "as coisas que ele (ou seja, Heráclito) entendeu eram importantes, mas, devem ter sido importantes de mesmo modo, aquelas partes que ele não conseguia entender. Contudo, seria necessário que ele tivesse a habilidade de um "mergulhador" da ilha de Delos, para mergulhar nas profundezas desses significados". *Διογένης Λαέρτιος, Βίοι Φιλοσόφων* XI, 22.

2. O USO DO TERMO “LOGOS” NO EVANGELHO DE JOÃO

O sentido do “Logos” joanino possui um peso teológico marcante na teologia da Igreja Cristã. Embora que o conceito de “Logos” ocorra apenas de prólogo de evangelho, o seu sentido mantém um papel central da obra de João. Nessa perspectiva é certo dizer, que o prólogo inclui todas as características de uma visão geral, ou resumo da maioria dos principais temas que são apresentadas em todo evangelho. Sendo assim, João apresenta de uma forma intensa teológica, sem precedentes a ação histórica de Jesus, como, também, a relação indissolúvel que liga o Filho com o Pai de uma forma ontológica (Jo 1.1). Porém, o mais importante de tudo é que João, no seu evangelho promove e declara a divindade do “Logos”, identificando-o com Jesus Cristo encarnado (Jo 1.14).

Nos livros canônicos do NT, apenas o evangelho de João se refere explicitamente ao conceito de “Logos” e sua ligação estreita com a pessoa de Cristo,²³ como, também entre os apologistas, Justino o usa com o mesmo sentido teológico nas suas duas Apologias e no seu Diálogo com o judeu Trifão.

A pesquisa histórica e literária reconhece que o evangelho de João foi escrito em Éfeso,²⁴ pois a cidade mantinha uma tradição filosófica longa em relação do sentido de “logos”, porque em Éfeso seis séculos antes, o filósofo Heráclito nasceu e desenvolveu a busca sobre a primeira “Arque”. Por isso, o sentido de “Logos” joanino, por muitos estudiosos foi ligado ao filósofo pré-socrático e sua teoria, como foi apresentada anteriormente.

Apesar de, o tema da origem do Logos de João ser interessante e curioso entre os estudiosos, a intenção central é o seu peso teológico, como foi apresentado por João e pela Igreja, como, também por Justino nas suas obras que foram escritas, poucas décadas depois do apóstolo de Jesus. Assim, Ridderbos assinala que, “mesmo aqueles que são da convicção de que temos aqui essencialmente um motivo pré-cristão, quer o chamemos de helenístico-judaico ou helenístico-grego, se esforçam em demonstrar que esse motivo está totalmente integrado, cristianizado e remodelado em um sentido cristão”.²⁵

Independentemente de quais teorias de o apóstolo João foi influenciado, ou não pela filosofia grega, o seu propósito era cumprir a “Grande Comissão” de Jesus, ou seja, o princípio missionário e fato histórico da encarnação divina, onde o Filho e Logos de Deus, “se fez carne – *sarx*” e habitou entre nós” (Jo 1.14), tendo o alvo da salvação do ser humano. Por isso, o logos filosófico deveria revestir-se de elementos teológicos para ser entendido o significado da “Palavra eterna de Deus”:

Este é o termo mais característico do prólogo, embora o “Verbo”, não aparece no evangelho no sentido em que apareceu no prólogo. Mesmo assim, no que diz sobre o “Verbo”, o prólogo mostra-nos a perspectiva sob a qual todo o evangelho deve ser compreendido: tudo o que foi registrado, das margens do Jordão às aparições depois da ressurreição, mostra como a Palavra eterna de Deus tornou-se carne, para que homens e mulheres cressem nele e vivessem.²⁶

Todavia, para um grego a expressão: “Deus se fez carne”, seria muito estranha, o mesmo, também aconteceria para um judeu ouvir que o homem pode ser “divinizado”. Nessa situação, João tem o objetivo de que todo o seu evangelho seja lido à luz do primeiro versículo do prólogo, em que é revelado o Logos que dá sentido e unidade em toda sua temática que apresenta.²⁷

O apóstolo João, no primeiro verso do seu prólogo, declara que: “No princípio era o Logos, e o

²³ Lucas, também, no seu evangelho parece que personifica o “Logos”: “...conforme nos foram transmitidos por aqueles, que desde o início foram testemunhas oculares e servos da palavra” (*καθώς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*). **BÍBLIA. Nova Versão Internacional**. São Paulo: Vida, 2000, p. 59.

²⁴ Irineu de Lião (**Adversus haereses**, 3.3) reconhece que em Éfeso o apóstolo João escreveu o seu evangelho: “Depois João, o discípulo do Senhor, aquele que estava reclinado no seio de Jesus, ele, também escreveu o evangelho, quando estava permanecendo em Éfeso de Ásia” (*Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατριβῶν*).

²⁵ RIDDERBOS, Herman. The Structure and Scop of the Prologue to the Gospel of John. **Novum Testamentum**, V.8, pp. 180-206, 1966, p. 187.

²⁶ BRUCE, F. F. **João**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 33.

²⁷ VICENTE, ARUSO & RENAN DA SILVA, Maycon. As Heranças Semita e Grega na Compreensão do Logos Joanino. **Caminhos**, Goiânia, v.18, 2020, p. 677-693, p. 690.

Logos era com Deus, e o Logos era Deus” (Jo 1.1). O “proêmio” do quarto evangelho é um “hino” do “Logos” e o evangelho o mais poético, não só dos evangelhos, mas, também de todos os livros do NT. Embora o “hino de Logos” se encontre apenas no evangelho de João, isto não significa que é uma criação poética do apóstolo.²⁸ O hino introdutório, provavelmente pertence à adoração da Igreja primitiva, onde os cristãos elevavam preces e hinos que glorificavam Jesus como Deus, Criador e Consumador de todas as coisas. Sobre isso, o historiador da Igreja, Eusébio da Cesareia, menciona o autor desconhecido do livro, “Contra Artemão” que escreveu:

E existem escritos de irmãos, mais antigos dos anos de Victor (Episcopo da igreja da Roma dos anos, 189-199 d.C.) como, Justino, Miltiades, Taciano e Clemente os quais escreveram para os gentios em favor da verdade e contra das heresias, onde confessam a divindade de Cristo..., mas, também, salmos e cânticos que louvam Cristo, o Logos de Deus que declaram que ele, o Cristo é Deus e homem, os quais cânticos foram escritos pelos irmãos fiéis desde princípio.²⁹

De acordo, Despotis o escritor do evangelho, alterna de propósito a sua referência poética (simbólico-metafórica) ao Logos, com a sua narração de prosa no testemunho de João Batista sobre Ele, dividindo assim o “hino” introdutório em três partes:

- Poesia I: o Logos de Deus vem como Luz no Mundo (1.1-5: a, vv.1-2, descrição e proclamação do Logos; b, vv.3-4, a revelação do Logos no mundo; c, v.5, a resposta da humanidade). Prosa; o testemunho de João Batista (1.6-8).
- Poesia II; A Encarnação do Logos no Mundo, (1.9-14: a, v.9, a revelação do Logos no mundo; b, v.10-13, a resposta da humanidade; v.14, a confissão da fé). Prosa: o Testemunho de João Batista (1.15).
- Poesia III: O Revelando é o Filho-Deus Unigênito (1.16-18: a, v.16, a revelação do Logos no mundo; b, v.17, a resposta da humanidade; c, a confissão da fé).

Nesse ponto, deve ser assinalado que o primeiro objetivo de um “Prólogo” consiste em constituir pontes-canais de comunicação, entre o texto e o leitor-ouvinte para ser atingida a interatividade, ou seja, a interação funcional dos dois. O objetivo do evangelho de João, como foi apresentado é o testemunho por meio de testemunhas de credibilidade, sobre a mensagem de um texto que é “aberto”, na medida em que, não se dirige a ninguém “Teófilo” das obras de Lucas, mas, para ouvintes que vão acreditar, ou já acreditam, sem, porém, provavelmente terem certeza absoluta de que o Jesus histórico é o Cristo, o Filho de Deus: “Essas palavras, porém, foram escritas para que possais crer que Jesus é o Cristo, Filho de Deus, e para que, crendo tenhais vida em seu nome” (Jo 20.31).

Sendo assim, João declara que o Logos, o qual se introduz precedido de artigo, possuindo um sentido conhecido pelos destinatários do Evangelho que, provavelmente vivem em Éfeso, na cidade de Heráclito, existia no momento da criação, não como uma criatura criada, mas, como uma “Pessoa” – *Πρόσωπο* distinta, que Ele se comunica com Deus, uma vez que é junto com Ele – *πρός Αυτόν*, enquanto Ele, ou seja, o Pai não é alheio e solitário.³⁰

Nesse sentido, o próprio “Logos” é qualificado em sua relação com Deus pela “proximidade”, (v.1: *pros-πρός* + acusativo; traduzido como “perto de” ou “voltado para”) e pela afirmação de uma identidade

²⁸ ΔΕΣΠΟΤΗΣ, Σωτήριος. *Η Λειτουργικότητα του Προοιμιακού Ύμνου του Κατά Ιωάννη*. Τόμος Α'. Πάτρα: ΕΚΠΑ, 2010, pp.102-103.

²⁹ Ευσέβιος Καισαρείας. *Εκκλησιαστική Ιστορία*. 5.28.5-6: “καὶ ἀδελφῶν δὲ τινῶν ἔστιν γράμματα, πρεσβύτερα τῶν Βίκτορος χρόνων, ἃ ἐκεῖνοι καὶ πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς τὰς τότε αἱρέσεις ἔγραψαν, λέγω δὲ Ἰουστίνου καὶ Μιλτιάδου καὶ Τατιανοῦ καὶ Κλημεντος καὶ ἐτέρων πλειόνων, ἐν οἷς ἅπασιν θεολογεῖται ὁ Χριστός... ἐὼν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν, ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ὠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ’ ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσιν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστόν ὑμνοῦσιν θεολογούντες. Os poetas desses hinos mencionados por Eusébio são desconhecidos e, seu objetivo era didático, pois a Igreja primitiva anunciava o seu ensino confessional apenas através da poesia, tendo em vista ser entendido pelo coração, no interior das pessoas, e ser memorizado de forma poética (ΔΕΣΠΟΤΗΣ, 2010, p.102. Nota 1).

³⁰ Para o Logos que “é com Ele” – *πρός Αυτόν* não mostra, apenas a distinção e conexão entre Ele e Deus-Pai, mas, também, o fato da relação amorosa e forte que conecta essas duas Pessoas, pois como explicará a conclusão do hino, Jesus como o Unigênito Filho é, perpetuamente no seio do Pai: “Ninguém jamais viu a Deus; o Filho Unigênito que está ao seio – *κόλπο* do Pai foi quem o revelou” (Jo 1.18).

divina, o “Logos-Verbo era Deus”, que será objeto das elaborações trinitárias posteriores (Trindade).³¹

O Logos-Deus junto com Deus-Pai criam com cumplicidade a criação: “Todas as coisas foram feitas por meio dele e, sem ele, nada que foi feito existiria” (Jo 1.3). Nesse sentido, o Logos constitui a causa criativa de todas as criaturas que existem, ou seja, tudo é uma criação do Logos e, como destaca o apóstolo João, de tudo o que foi criado nada existe que não se reporte no seu princípio ao Logos.

Visto que o Logos é o criador do mundo, João apresenta dois atributos fundamentais sobre isso. Primeiro, o caracteriza como “Vida” – ζωή e, segundo, como “Luz” – φῶς: “a vida estava nele e era a luz dos homens; a luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela” (Jo 1.4-5). A divindade do Logos é atestada no fato de que ela é a verdadeira luz, em contraste com outras luzes criadas, como próprio Jesus declarou para ele mesmo, acrescentando o artigo definido: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8-12). Além disso, Ele é onipresente e por isso, “ilumina cada pessoa que vem (ou nasce) ao mundo” (v.9) e, não apenas um povo ou nação,³² pois na Antiguidade toda divindade era tribal ou nacional. Essa declaração de João descreve a universalidade da força iluminadora, e a presença do Logos acima de toda humanidade, desde a sua criação.

Nessa frase do prólogo (v.9) que está ligada com os versos (vv.4,5), onde se refere ao Logos que era a vida das pessoas e ilumina, mesmo na escuridão, pode ser discernido uma alusão de João sobre a relação privilegiada do ser humano com o Logos criador; assim, o homem é o ser que é iluminado pelo Deus-Logos, que participa na verdade sendo ser racional. Visto que, segundo o verso (v.9) é oferecido, sem distinção em todas as pessoas, através do seu raciocínio desde seu nascimento, consistindo assim na semente racional que é iluminada pelo “Logos”, evidentemente o ensino de Justino sobre o “Logos Seminal” constitui uma interpretação cristológica, tendo, porém, a “capa” filosófica da linguagem estoica.³³

3. O “LOGOS SEMINAL” DE JUSTINO E SUA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA

Justino é o mais antigo escritor da Igreja, o qual se ocupou e desenvolveu detalhadamente nas suas obras a teologia de “Logos”. Todavia, escrevendo sobre o Logos de Deus, não parece que ele introduziu um novo ensino, mas, ele apresentou aos círculos da sua época o ensino já conhecido da Igreja em relação do Logos.

“Cristo, sendo o “Logos” é o primogênito de Deus, como fomos ensinados e foi profetizado, onde, toda geração humana participou; de maneira que, aqueles que viveram segundo o “Logos”, apesar de que foram considerados ímpios, são cristãos, dos quais, entre os gregos Sócrates, Heráclito e aqueles que ensinaram as mesmas coisas com eles” (1Apol. 46, 1-3).

Com essa declaração, Justino acreditava que todas as pessoas que amavam e buscavam genuinamente cada aspecto da verdade e que tentavam viver segundo ela faziam parte do “Logos Seminal” divino. Os nomes de Sócrates e de Heráclito mencionados por Justino não são por acaso, porque os dois pensadores durante sua busca sobre a verdade foram considerados ímpios, pelos seus próprios compatriotas e foram perseguidos. A filosofia para Justino era um processo intelectual, que não conseguiu misturar as várias divergências dos filósofos, apesar de que eles não fracassaram totalmente em sua busca sobre o ser divino.³⁴

³¹ LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1826.

³² As etnias, ou nações – ἐθνη no sentido moderno, ou seja, um povo que quer se tornar um país, ou um Estado determinado, surgiu inicialmente no século XVII e tornaram-se mais evidentes nos séculos XIX e XX, quando aparece muito intensamente o etnocentrismo. As “etnias”, ou chamados “grupos étnicos”, tomaram o seu nome através da palavra grega “ἐθνικός” – étnico (que nas traduções da Bíblia em português, frequentemente é traduzida pela palavra, gentio), que depois do surgimento do cristianismo significava “pagãos” e “idólatras”. Esse termo, “étnicos” – *goyim*, os judeus usavam para caracterizar aqueles que não pertenciam à sua comunidade étnica, ou seja, os outros povos, os não eleitos por Deus (MAC CRONE, D. **The Sociology of Nationalism**. London: Routledge, 1998, p. 5).

³³ MANTZAPIΔΗΣ, Γεώργιος. Η Βιβλική Θεώρηση της Θεολογίας του Σπερματικού Λόγου. **Περιοδικό Θεολογία**. Τόμος, 85, 4. 2014, p. 362.

³⁴ Justino alegava que existe em toda raça humana por natureza, ou seja, inata, semente de Logos (2Apol. 8.1) e, nesse pressuposto ele reconhecia que, “toda coisa boa que foi dita no passado é nossa, dos cristãos” (2Apol. 13.4) considerando com isso que, Justino por meio dos seus argumentos queria construir uma “ponte”, que seja compatível entre o cristianismo com a filosofia gentílica. Essas suas palavras anteriores remetem o discurso de Paulo no Areópago de Atenas, quando citou poetas gregos que buscavam Deus (At 17.27-28).

3.1. A DEPENDÊNCIA BÍBLICA DE JUSTINO EM RELAÇÃO AO SEU “LOGOS SEMINAL”

A filosofia em Justino era muito valorizada, mas, apenas nos aspectos em que concordava com a revelação divina. Isso demonstra que essa filosofia é produto da atuação parcial do “Logos” entre aos homens. Todavia, a filosofia humana é imperfeita, parcial, indistinta e sombria, em contraste da verdade cristã que foi revelada, completamente aos homens por meio de “Logos” de Deus.

O uso por ele do “Logos Seminal” era uma afirmação conhecida nos círculos da filosofia greco-romana, pois mostrava que Justino a avaliava e a comparava com a verdade cristã, porém a considerava incompleta. Assim ele explica: “Porque, aquilo que de bom disseram e acharam os filósofos e legisladores, foi por eles elaborado, segundo a parte do Verbo que lhes coube pela investigação e pela intuição”.³⁵ Por isso, o “logos” filosófico ajuda a ser entendido melhor o “Logos Seminal” de Justino e, como ele o usava na sua argumentação para apresentar o ensino cristão. Pois, segundo Justino o “Logos” revelado em Cristo Jesus é a “única filosofia segura e proveitosa” (2Apol. 13.4).

Esse “Logos” inspirou os profetas das Escrituras, os quais, segundo Justino, “eram justos, amados por Deus e abençoados, mais antigos desses considerados filósofos e, falaram por meio do Espírito divino e nos apresentaram as coisas futuras, essas que nesse tempo acontecem agora entre nós”.³⁶ Portanto, apenas os profetas são soberanos de todos, sendo autênticos e dignos de crédito, enquanto a filosofia é produto do “logos” humano, pois expressa ao mesmo tempo verdades e mentiras.

Justino tira o seu ensino sobre “Logos” diretamente das Escrituras e da tradição apostólica, principalmente do evangelho de João, e não dos ensinamentos do meio-platonismo como alegaram os opositores de Justino.³⁷ Além disso, Taciano, discípulo contemporâneo de Justino, usou o evangelho de João para compor o seu chamado evangelho de “Diatessaron” – *Διά Τεσσάρων*, uma harmonia dos quatro evangelhos canônicos, onde Justino adota muitas vezes a linguagem de João para construir a sua cristologia.³⁸ Nos quadros seguintes serão apresentadas algumas referências de Justino, tentando reconhecer alguns passagens correspondentes no evangelho de João.³⁹

Quadro 1. Referências de Justino em comparação do Evangelho de João

| 1Apol. 5.4 | João 1.1,9,14 |
|--|---|
| “Οὐ γάρ μόνον Ἑλλησι διά Σωκράτους ὑπό Λόγου ηλέχθη ταῦτα, ἀλλά καί ἐν βαρβάροις ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ Λόγου μορφωθέντος καί ἀνθρώπου γενομένου, καί Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος”. | Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον... Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“ |

Nesses textos (quadro 1) Justino afirma que o Logos “pré-encarnado” de Deus agia entre os gregos sábios, como foi Sócrates, mas, também entre os “bárbaros”, que se tornou homem e foi chamado Jesus Cristo. A semelhança do argumento de Justino com o prólogo de João, onde o Logos era a luz que ilumina toda pessoa que vem no mundo é evidente.

| 2Apologia, 6.3 e 4-5 | João 1,14 e 1,1-3 |
|--|--|
| “ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ Λόγος...καὶ συνών καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι’ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε” | δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός... ἦν ἡν πρὸς τὸν θεόν... ἐν ἀρχῇ πάντα δι’ αὐτῷ ἐγένετο.” |

³⁵ 2 Apologia του Ιουστίνου φιλόσοφου καὶ μάρτυρ, 10.1-2.

³⁶ Dialogo de Trifão, 7.

³⁷ PRICE, R. M. Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr. “Vigilliae Christianae”. Vol. 42, 1968, p. 18-23.

³⁸ HILL, E. Charles. *The Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 315.

³⁹ Os textos apresentados serão na sua forma original em grego, para aparecerem melhor as diferenças que eles, talvez possuam.

Para Justino (quadro 2), como, também em João, Cristo Jesus é o Logos de Deus, o qual preexistia e por meio dele foi criado o mundo. Ele que é o Filho Unigénito e Logos de Deus "se fez carne e se tornou homem" (Jo 1.14) – "e se tomado carne se tornou homem" (σαρχοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, 1Apol. 32.10).

| 1Apologia, 61.42 | João, 3. 3-5 |
|---|--|
| Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν, ἀν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἀπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πάσιν ἐστίν. | ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ. πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὄν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; |

Nessa citação de Justino (quadro 3) há uma grande semelhança com os versículos correspondentes de João. As palavras que Justino usa interpretam, exatamente a perícope de João. Apesar de que Justino não cite literalmente o evangelho joanino, pode ser observado que depois da comparação dos textos, ele depende do quarto evangelho, embora de uma forma "parafrástica". Justino, adota a linguagem e as temáticas teológicas de João, principalmente da questão de "Logos" de uma forma muito semelhante, de maneira que, não deixa dúvidas que não conhecia o quatro evangelho.

3.2 A TEOLOGIA DE JUSTINO EM RELAÇÃO DO LOGOS

Justino na sua teologia deu ênfase em um Deus que não tem nome imposto, pois todo aquele que tem nome supõe outro mais antigo que o tenha oposto dizendo: "Pai, Deus, Criador, Senhor, Soberano não são propriamente nomes, mas, denominações tiradas de seus benefícios e de suas obras". Assim, ele faz uso do método "apofático", escrevendo que "Deus é inciado, incompreensível, invisível, mas, também criador e aquele que constitui todo universo". Segundo Justino, Deus é considerado anônimo, ele é um criador, além de decorador (1Apol. 61.11) e apresenta os mistérios sobre Deus na base da fórmula triádica (1Apol. 61, 10-13).

O "Logos" em Justino é uma personalidade divina, que é Jesus Cristo. Em outras palavras, não é apenas uma força indefinida, como aparece nos antigos filósofos, mas uma pessoa e entidade separada e ungida, mesmo antes da sua encarnação. Por isso, nas obras remanescentes de Justino encontramos inúmeros relatos que se referem aos escritos dos pensadores gregos e sua filosofia. Para Justino os ensinamentos dos filósofos antigos era uma instrução "propedêutica", para que o mundo fosse preparado para aceitar o evangelho de Cristo. Justino (1Apol. 5.) chega ao ponto de comparar, Sócrates como, "exemplar" de Cristo dizendo que:

Quando Sócrates, com raciocínio verdadeiro e investigando as coisas tentava esclarecer tudo isso e, afastar os homens dos demônios, estes conseguiram, por meio de homens que se compraziam na maldade, que ele, também, fosse executado como ateu e ímpio, alegando que ele estava introduzindo novos demônios. Mesmas coisas tentam fazer contra nós.

Justino aproveitou ao máximo sua passagem pela essa instrução da filosofia "propedêutica", onde a usou nas suas duas apologias para formular o seu método retórico, perante os imperadores romanos e, apresentar sua cristologia em forma de diálogo platônico, na sua obra "Diálogo com Trifão", imitando assim o criador desse método de discurso, Platão. A obra de Justino "Diálogo com Trifão", segundo Compenhausen consiste em "um compêndio completo de todas as provas textuais confirmando a fé em Cristo contidas no AT, se tornando assim, um diálogo que raramente foi superado".⁴⁰ Todavia, Justino mencionando o conceito do "Logos", não apresenta um ensino novo, mas, ele escreve sobre a confissão da fé cristã, que era conhecida nos círculos eclesiásticos da sua época.

Examinando profundamente os escritos de Justino é percebido que seus ensinamentos e sua teologia são baseados nas Escrituras Sagradas, considerando como Escritura os livros do AT, onde por meio da

⁴⁰ COMPENHAUSEN, 2015, p. 20.

iluminação do Espírito Santo podem ser interpretadas. O Espírito é caracterizado como "profético" – *προφητικό*, porque sua missão principal era iluminar e inspirar os profetas do Antigo Testamento: "Ensinou para nós o Espírito Santo o profético..."⁴¹ Além disso, para antecipar o perigo de desvio daqueles que acabam ser insensatos, Justino expõe os princípios e os ensinamentos bíblicos nos quais ele mesmo foi ensinado, que muitas vezes "escapa" aos estudiosos que desejam mencionar apenas a sua linguagem filosófica: "Fomos ensinados que Cristo é primogênito de Deus e, já declaramos que ele é sendo o 'Logos'".

Para Justino a filosofia é identificada com a teologia, visto que a principal obra dela é buscar Deus, ou seja, "examinar o divino" – *ἐξετάζειν περί του Θείου*. Nesse ponto, Justino acaba sendo um pioneiro da Igreja, porque introduz uma interpretação reformulada do termo "filosofia", onde identifica a "revelação" com a "verdadeira filosofia", "a mais segura e proveitosa" de todas. Sob essa ótica, a "filosofia" se torna mui preciosa, visto que nos leva e nos liga a Deus por meio do seu "Logos" (1Apol. 46).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria do "Logos Seminal" é uma questão de grande importância na teologia de Justino. Essa teoria do Logos constitui o "ponto de contradição" por boa parte de estudiosos, conforme como foi apresentado na introdução desse trabalho. Eles acusaram Justino de ter sido influenciado pelos ensinamentos de Platão, dos estoicos e, também do judeu helenista Filon, o qual fez uma junção das duas correntes filosóficas. Essa alegação formulada a priori, reduz totalmente a fé genuína de Justino em Cristo Jesus e, sua dependência teológica das Escrituras, principalmente do evangelho de João.

Deve ser acentuado que todas as partes teológicas de Justino, em relação do "Logos Seminal" que foram expostas têm a ver, exclusivamente com os filósofos e poetas da Grécia antiga, por causa do seu objetivo de defender e apresentar a mensagem de Cristo, aos imperadores romanos e intelectuais da sua época que estavam familiarizados com a filosofia grega. Isso não significa que o "Logos Seminal" não incorpora, também, todas as pessoas que não seguem Cristo Jesus, pois esse "Logos" divino não se limita ao espaço e tempo, nem a um povo determinado, mas ultrapassa limites e age sem distinção em cada época e em toda a humanidade.

A trajetória do "Logos Seminal" de Justino, onde ao longo de séculos tomou sentidos diferentes pelas escolas filosóficas. Tenta-se brevemente esboçar em linhas gerais o uso do "Logos" pelos pensadores de cada época, por um longo período de sete séculos, até chegarmos a personagem da nossa pesquisa, Justino que, ao nosso ver completou e definiu o sentido final do "Logos" na pessoa de Jesus Cristo. A busca de sentido do "logos" começou com Heráclito, o qual para ele era a unidade estrutural do conjunto da realidade que se expressa através da síntese harmoniosa das forças opostas, e a responsabilidade, também da razão do ser humano para escutar cuidadosamente o "Logos" divino que leva à conformação moral com sua verdadeira natureza.

Embora as origens do "Logos Seminal" de Justino, em relação aos seus conceitos e sua linguagem provenham do contexto filosófico antigo, todavia, o ensino do "Logos Seminal" em Justino recebe outra forma e sentido, tendo como base o ensino apostólico e principalmente, o prólogo do Quarto Evangelho. Apesar de que nos escritos remanescentes de Justino não aparece nenhuma citação direta sobre o "Logos" joanino, no entanto, encontra-se várias ideias indiretas do evangelho espalhadas nos seus textos das suas obras. Como o apóstolo João, Justino, também destaca e apresenta a encarnação do "Logos" na pessoa de Jesus Cristo, em contraste com cada percepção filosófica anteriormente dita.

A teologia do "Logos Seminal" de Justino consolida, de certa forma, uma teologia ou uma "filosofia cristã", porque através dela lança e expande o sentido da revelação, dando-lhe um poder universal e diacrônico; um poder que ultrapassa os limites estreitos do povo de Israel antigo, atestando a providência de Deus para a salvação de todas as pessoas, de acordo com a Divina Economia. Trata-se de uma teologia, a

⁴¹ 1Apol. 44. Justino menciona o Espírito Santo como, profético, ou seja, o mesmo que inspirou os profetas do AT em vários textos da sua apologia (1Apol. 40,41,42,44).

qual, além das necessidades religiosas, tem a ver com a questão genuinamente missionária em todo mundo, correspondente com a missão de Paulo no areópago de Atenas, quando aplicou a mensagem cristã ao contexto cultural filosófico dos estoicos e epicureus.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Nova Versão Internacional (NVI)**. São Paulo: Vida, 2000.

BRUCE, F.F. **João, Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2006,

CAMPENHAUSEN, Hans, Von. **Os Pais da Igreja: a vida e a doutrina dos primeiros teólogos cristãos**. 9. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paideia grega**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1991

HEBECHE, Luiz. **Ontologia I**. 2.ed. Filosofia, licenciatura a distância. Florianópolis: Universidade Federal De Santa Catarina 2012.

ΔΕΣΠΟΤΗΣ, Σωτήριος. **Η λειτουργικότητα του Προοιμακού Ύμνου του Κατά Ιωάννη**. Τόμος Α'. Πάτρα: ΕΚΠΑ, 2010

ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΣ, Τάκης. **Ο Σκοτεινός: σημειώσεις για τον Ηράκλειτο**. Αθήνα. 1993

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004

ΜΑΚΡΥΤΙΑΝΝΗΣ, Δημήτριος. **Η Έννοια του Θεού στην Προσωκρατική Φιλοσοφία**. Αθήνα: Γεωργιάδης, 2001.

ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗΣ, Γεώργιος. **Η Βιβλική Θεώρηση της Θεολογίας του Σπερματικού Λόγου**. Περιοδικό Θεολογία. Τόμος, 85, 4. 2014,

ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ, Νικόλαος. **Ιστορία της Φιλοσοφίας**. Αρχαίας Ελληνικής - Βυζαντινής - Δυτικοευρωπαϊκής. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Κυριακίδη, 2016

ΤΣΑΜΗΣ, Γ. Δημήτριος. **Εκκλησιαστική Γραμματολογία: από την αποστολική εποχή ως την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως**: Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα, 2001

PRICE, R. M. **Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr**. "Vigilliae Christianae". Vol. 42, 1968

HILL, E. Charles. **The Johannine Corpus in the Early Church**. Oxford: Oxford University Press, 2006

REALE, G. ANTISERI, D. **História da filosofia: antiguidade e idade média**. São Paulo: Paulus, 1990; 2003

VICENTE, ARTUSO & RENAN DA SILVA, M. **As Heranças Semita e Grega na Compreensão do Logos Joani-
no**. **Caminhos**, Goiânia, v.18, 2020, p. 690.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

TRABALHAR PARA DEUS OU ADORAR PIEDOSAMENTE A DEUS? UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A COMPLEMENTARIEDADE DA ATITUDE DE MARTA E MARIA

“Working for God or Devoutly Worshiping God? A theological reflection on the complementarity of Martha and Mary’s attitudes”

Me. Edmar dos Santos Pedrosa¹

RESUMO

Trabalhar ou adorar a Deus? Há quem pense e defenda que essas atividades são desconexas, conflitantes e excludentes, mas será mesmo? Quando se fala de trabalho árduo e dedicado, em regra se referem a Marta, a intensa irmã de Lázaro, outrossim, quando se referem a adoração verdadeira, introspectiva e devotada, normalmente Maria, sua irmã de sangue, surge como melhor opção de exemplo, entretanto, sempre colocando as duas mulheres em contraste. Trabalhar é adorar e adorar é trabalhar, como se pretende sugerir aqui. O erro talvez não esteja em uma ou outra prática, mas na infeliz comparação e crítica que o praticante de uma atividade tende a fazer ao da outra. Parece que foi exatamente esse o motivo da repreensão dada por Jesus à Marta quando comparou o que ela fazia com a atitude adotada por sua irmã. Um novo olhar sobre essa questão se faz necessário para que as palavras dos protagonistas citados pelo evangelista Lucas, bem como o silêncio sacro de Maria, sejam colocadas em seus devidos lugares e recebam a melhor interpretação ou pelo menos a mais próxima da intenção divina de Jesus. Este artigo busca explorar a suposta dicotomia entre o serviço ativo e a adoração contemplativa na espiritualidade cristã, utilizando a narrativa bíblica de Marta e Maria como estudo de caso. Ao analisar o episódio registrado em Lucas 10.38-42, propõe-se que a oposição aparente entre trabalho e adoração resulta, na verdade, de uma interpretação equivocada, decorrente de uma comparação inadequada entre

¹ Graduado em Ciências Policiais e de Segurança Pública pela Academia de Polícia Militar do Barro Branco, Bacharel em Direito pela Universidade Salesiana de Campinas, Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Campinas e Mestre em Teologia pela FABAPAR (Faculdades Batista do Paraná). E-mail: pedrosaopbb@gmail.com

formas distintas, porém igualmente legítimas, de devoção. O texto sugere uma releitura da passagem que considere ambas as atitudes como expressões complementares da fé e do discipulado cristão, e não como práticas mutuamente excludentes.

Palavras-chave: Teologia crista. Trabalho e adoração. Marta e Maria. Evangelho de Lucas. Espiritualidade. Interpretação bíblica.

ABSTRACT

Working or Worshiping God? There are those who maintain that these activities are disconnected, antagonistic, and mutually exclusive. But is this, in fact, the case? In discussions of arduous and dedicated labor, the figure of Martha — the diligent sister of Lazarus — is frequently invoked. Conversely, when addressing genuine, introspective, and devout worship, it is typically Mary, her biological sister, who is presented as the more virtuous exemplar, with both figures often set in deliberate contrast. However, one might argue that to work is, in itself, a form of worship, just as worship may be understood as a form of labor — a thesis this text aims to substantiate. The issue, perhaps, does not reside in either practice per se, but rather in the ill-advised comparison and critique that practitioners of one tend to direct toward those of the other. It appears that this was precisely the underlying motive behind Jesus' admonition of Martha, when she sought to measure her own conduct against that of her sister. A reconsideration of this theme is warranted, so that the words attributed to the protagonists in Luke's account — as well as Mary's sacred silence — might be interpreted within their appropriate historical and theological contexts, and thereby receive the reading most faithful to, or at least approximating, the original intention of Jesus. This article seeks to explore the traditionally perceived dichotomy between active service and contemplative worship within Christian spirituality, using the biblical narrative of Martha and Mary as a case study. By analyzing the episode recorded in Luke 10.38-42, the study proposes that the apparent opposition between work and worship is, in fact, a misinterpretation, stemming from an ill-considered comparison between different, yet equally valid, forms of devotion. The text suggests a rereading of the passage that considers both attitudes as complementary expressions of Christian faith and discipleship, rather than mutually exclusive practices.

Keywords: Christian theology. Work and worship. Martha and Mary. Luke's Gospel. Spirituality. Biblical interpretation.

INTRODUÇÃO

Defender que Jesus elogiou a atitude da piedosa Maria ao mesmo tempo que a da atarefada Marta quando a esta fez uma repreensão, não aparenta ser uma boa ideia teológica a ser defendida. Entretanto, seja por mera curiosidade ou por um interesse hermenêutico genuíno, penso que vale a pena se aventurar desbravando esse caminho para ao final enriquecer o já extenso conhecimento a respeito daquelas irmãs.

1. TODA IDEIA É BOA, MESMO QUE SEJA OU PAREÇA CONTROVERSA

Em uma recente viagem, enquanto estava lendo um brilhante livro intitulado “como ter o coração de Maria no mundo de Marta”² fiquei na expectativa de encontrar um contraponto na obra do tipo: “como ter o coração de Marta num mundo de Maria”, mas não o encontrei. Tive então a ideia de escrever algo a respeito, entretanto tão rápido como a ideia surgiu, a desistência a acompanhou. Não me pareceu ser uma boa coisa prosseguir avante com aquilo.

² WEAVER, Joanna. *Como ter o coração de Maria no mundo de Marta*. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

Entretanto, bastou eu fechar o livro para começar a ouvir, involuntariamente é verdade, a conversa entre dois distintos cidadãos que estavam sentados ao meu lado. Logo percebi pela fala de ambos que se tratava de um professor e seu aluno de mestrado em alguma área de tecnologia. Não era uma simples conversa em si, mas uma verdadeira aula a respeito de um tema complexo.

Embora eu não entendesse absolutamente nada do que falavam, minha atenção foi despertada, não pelo conteúdo profundo e completamente desconhecido a mim, mas pela dinâmica agradável do debate que provocava rabiscos e diagramas numa folha de papel. A viagem passou rápido.

Minutos antes eu já havia desistido da ideia de sugerir um novo olhar sobre a atuação de Marta frente a de Maria, até que uma fala daqueles homens me fez repensar o assunto. O aluno confessou que uma das ideias que havia tido não era lá das melhores e por isso não valeria a pena prosseguir com ela. Naquele momento o idoso professor, de maneira muito polida e amorosa lhe interrompeu e disse: “toda ideia é boa, basta que seja bem desenvolvida”.

Nunca saberei se aquele mestrando acatou a fala do professor, mas a mim funcionou como uma verdadeira motivação do tipo: escreve sim o que pensou, vale a pena! Não pretendo espiritualizar aquele momento, porém aqui estou eu explorando minha ideia a qual espero sinceramente que seja boa, ou pelo menos útil. Minha gratidão ao desconhecido professor que sem saber, foi usado por Deus para me motivar.

2. MARTA, A CONTROVERSA PROTAGONISTA

Para uma perfeita abordagem a respeito do tema proposto, a personagem Maria será deixada um pouco de lado como uma verdadeira coadjuvante do enredo, tendo em Marta, sua irmã, a verdadeira protagonista. Ambas, embora fossem da mesma família, eram muito diferentes quanto ao tipo de personalidade, ou seja, tinham temperamentos opostos. Uma coisa elas tinham em comum – seu imenso amor por Jesus e com o disse alguém certa vez: “se quiser conhecer melhor uma pessoa, observe o que ela ama”.

De fato, “somos mais um produto da nossa genética do que do nosso ambiente”.³ Talvez Maria fosse uma fleumática ou melancólica, justamente por seu perfil pensativo e introvertido, já Marta por sua vez, parece se encaixar muito bem no temperamento Colérico, daqueles que são do tipo um executor nato, que acham que conseguem fazer tudo sozinhos, até descobrirem que não é bem assim.

Marta foi uma personagem muito especial na vida terrena de Jesus tanto que os evangelistas Lucas e João citam expressamente seu nome em seus escritos. Poucas mulheres tiveram esse privilégio. Foi uma discípula e seguidora fiel de Cristo, muito estimada por ele conforme relata João 11.5 (*Jesus amava Marta, a irmã dela e Lázaro*).⁴

Todavia, o que a tornou famosa foi outra atitude dela, infelizmente negativa para muitos:

Marta é bem conhecida como aquela que estava sempre envolvida e sobrecarregada com os afazeres diários. É por isso que muitas pessoas se identificam com ela. Quando recebia Jesus em sua casa, ficava tão atarefada com os trabalhos domésticos que perdia os bons momentos de comunhão com ele que seus dois irmãos desfrutavam (Lc 10.39-42; Jo 12.2).⁵

Não parece ser o julgamento mais justo à Marta o condenar suas atitudes em querer trabalhar e se dedicar para fazer o melhor ao mestre. Talvez o que tenha gerado a repreensão carinhosa de Jesus a ela não tenha sido o trabalhar arduamente, mas sua atitude de rejeição à conduta de sua irmã Maria.

Como se diz popularmente, ela botou reparo⁶ naquilo que sua irmã fazia, desviando o foco do seu afazer. Neste sentido, observar com olhar de julgamento e reprovação o que o outro faz em comparação

³ SWEENEY, Linda; LEWIS, Eleanor; MARTIN, Traci; HELMS, Michele; ROSENBOUGH, Robin; HARLEY, Pat. *Seja surpreendente*: estudo prático baseado em Tito 2.3-5. Campinas: Be Amazing Brasil, 2013, p. 149.

⁴ GARDNER, Paul. *Quem é quem na Bíblia Sagrada*. São Paulo: Vida, 2005, p. 439.

⁵ GARDNER, 2005, p. 440.

⁶ “Botar reparo” significa, no contexto português, dar atenção, observar, prestar atenção em algo. É uma expressão que enfatiza a necessidade de observar com cuidado ou de se dar conta de algo.

ao que se esteja fazendo, é pecado, uma forma de murmuração e até maledicência, coisas que Jesus reprova independente dos motivos que os provocam. Marta estava muito atarefada, de fato, mas jamais deveria ter reprovado a atitude de sua irmã.

Faltou-lhe a modéstia em reconhecer que “em vez de tentarmos mudar a outra pessoa, precisamos mudar as nossas expectativas, afinal precisamos uns dos outros como cada um é”⁷

Jesus entendeu a atitude de Marta, não restam dúvidas quanto a isso, tanto que mais tarde ele veio a honrar a fé desta mulher ao ressuscitar Lázaro atendendo ao pedido justamente dela.⁸

Isso nos permite deduzir que na visita de Jesus à casa das irmãs, ambas estavam muito ocupadas, cada uma na sua atividade. Era muito importante o que cada uma fazia, e Maria escolheu a melhor parte, a recepção, o ato de dar atenção ao visitante. Era a parte menos cansativa com certeza e a mais prazerosa também. Ouvir e contemplar Jesus era um privilégio inigualável, incomparável.

Marta, por outro lado, encarregara-se sozinha de todo o trabalho na cozinha e dos preparativos para receber os hóspedes.⁹ Assim sendo e de acordo com os relatos bíblicos, é mais correto afirmar que o labor e o louvor devem se conectar e se completar, jamais se opor uma vez que não são conceitos antagônicos.

3. TRABALHAR OU ADORAR, EIS A QUESTÃO

Quanto ao relato bíblico de Lucas¹⁰ no evangelho que leva seu nome, um fato interessante nos chama a atenção. Em regra, sempre que cristãos tratam do texto bíblico em que Jesus visitou (não pela primeira vez com certeza) a casa de suas amigas pessoais, Marta e Maria, todos condenam a atitude de Marta enquanto ao mesmo tempo enaltecem a de Maria como se fossem antagônicas e o trabalho fosse quase que uma “maldição”.

Por outro lado, fomos escravizados pela mentalidade da prosperidade conquistada a duras penas. Assim ouvimos como um mantra por todos os lados: “Estude, enquanto eles dormem. Trabalhe, enquanto eles se divertem. Lute, enquanto eles descansam. Depois viva o que eles sempre sonharam”.

Convenhamos que é uma receita que dá certo em alguns casos, mas o custo pode ser alto demais. O estresse e o *burnout* seguidos pelas doenças mentais são prova cabal disso. Ao que parece as mulheres em especial estão sendo bastante afetadas com essa realidade chegando ao ponto de desenvolverem doenças autoimunes. Pesquisas apontam de forma alarmante que dos 8% da população mundial que sofrem de uma doença autoimune, 78% são mulheres.¹¹

Não se pretende fazer uma apologia à valorização doentia de cristãos inquietos e hiperativos que caminham no dia a dia realizando múltiplas tarefas, tão pouco enaltecer o ócio como forma de contemplação sagrada. Nem um nem o outro estão corretos. Todo extremo tende a ser problemático.

Entretanto, fato é fato e precisamos reconhecer que estamos vivendo numa sociedade do cansaço.¹² E como afirmam renomados terapeutas cristãos: “vivemos em uma sociedade que atribui excessivo valor às atividades produtivas.”¹³

Como classifica sabiamente um renomado especialista¹⁴, estamos presenciando uma verdadeira **Síndrome da Mulher Maravilha** que atribui às mulheres o peso invisível de ser tudo para todos. Isso nos

⁷ SWEENEY, 2013, p. 157.

⁸ Cf. João 11.3.

⁹ GARDNER, 2005, p. 438.

¹⁰ Cf. Lucas 10.38-42.

¹¹ Disponível em <https://www.unensayoparami.org/pt/noticias-medicas/artigo/por-que-as-mulheres-sofrem-mais-de-doencas-autoimunes>. Acesso em 15 mar. 2025.

¹² Byung-Chul Han mostra que a sociedade disciplinar e repressora do século XX descrita por Michel Foucault perde espaço para uma nova forma de organização coercitiva: a violência neuronal. As pessoas se cobram cada vez mais para apresentar resultados - tornando elas mesmas vigilantes e carrascas de suas ações (HAN, 2017, p. 128).

¹³ BÍBLIA CONSELHEIRA, 2019, p. 1621.

¹⁴ Dr Gabor Maté, médico e autor húngaro-canadense.

leva a uma verdade cruel: hoje a mulher forte, amanhã a mulher doente. Segundo ele: “ela sente culpa quando descansa, vergonha quando falha, medo de ser julgada por dizer não. Carrega sozinha o mundo nas costas porque aprendeu, desde cedo, que seu valor está em servir, cuidar, suportar”. Servir a Deus deveria ser fonte de prazer e não de sobrecarga.

4. DEUS AMA E INCENTIVA O TRABALHO

O que desagrade a Deus não é o trabalho em si, mas certamente é tanto a prática do ócio quanto a do ativismo, a tirania do urgente e o ter que fazer tudo como se fosse para ontem. Na dose certa, trabalho é benção divina.

A ordem divina é para imitarmos as formigas, justamente pela sua capacidade laborativa mesmo sendo seres irracionais. Como um incentivo à produtividade em contrapartida à preguiça, somos alertados: “vai ter com a formiga, ó preguiçoso”.¹⁵

Deus ama tanto o trabalho que o próprio Jesus fez uma afirmação contundente ao dizer que “O meu Pai trabalha até agora, e eu também trabalho”.¹⁶

No relato de Êxodo capítulo 18, Moisés é retratado como alguém que trabalhava tanto que suas funções foram divididas por nada menos que 70 homens capazes. Tudo isso já é suficiente para concluir-se que trabalho é adoração em movimento, entretanto uma história em especial, contada por Jesus, ilustra melhor o assunto.

Ele disse em parábola, que um pai pediu a dois de seus filhos para que trabalhassem na sua vinha, um filho se recusou a ir, mas depois arrependido, mudou de ideia e foi. O segundo filho, por sua vez, disse que ia, para agradar o pai, mas não foi.¹⁷ Apenas um deles foi um adorador por meio do trabalho, já o outro não passava de um hipócrita dedicado ao ócio.

Não é nenhuma surpresa que no reino de Deus existe uma desproporção entre trabalho e trabalhadores. Há muito o que fazer e poucos que o fazem. A Bíblia nos mostra que Jesus se dirigiu a seus discípulos certa vez e afirmou: “A seara, na verdade, é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da seara que mande trabalhadores para sua seara”.¹⁸

5. O ETERNO E “DESNECESSÁRIO” DILEMA ENTRE O FAZER E O SER

No meio cristão é muito comum ouvir uma afirmação quase que dogmática em que se diz que nas igrejas: “quem não trabalha, dá trabalho!” Quanto à sobrecarga imposta àqueles poucos que trabalham em prol de muitos outros, isso parece ser uma temível verdade. De fato e por motivos diversos, enquanto alguns poucos preferem, ou são “obrigados” a servir por conta da carência de mão de obra, outros declaradamente preferem “apenas” adorar contemplativamente ao Senhor como se ambas as atividades estivessem desconexas.

Seja Maria ou Marta, ambas serviam e ambas contemplavam ao mesmo tempo, todavia, cada uma a seu jeito, da sua maneira. Ambas eram servas do Senhor e resgatadas por ele. Não parece que havia algo de errado com o que ambas faziam naquele momento da visita de Jesus entre elas.

Existem perigos sérios à espiritualidade e piedade tanto quanto ao trabalhar para Deus quanto ao contemplar a Deus. Como ensina Larry Crabb:

Quando vivemos para fazer a vida funcionar, quer sigamos a sabedoria natural ou os princípios bíblicos, tornamo-nos orgulhosos ou desanimados, presunçosos ou passamos a odiar a nós mesmos. Os cristãos não são exceção. Quando um pai cristão adota com perseverança um

¹⁵ Cf. Provérbios 6.6.

¹⁶ Cf. João 5.17.

¹⁷ Cf. Mateus 21.28-32.

¹⁸ Cf. Mateus 9.35-37.

método piedoso ao criar os filhos, a fim de que venham a ser cidadãos respeitados, quando isso funciona, esse pai se torna mais orgulhoso do que grato. Mas, o orgulho é disfarçado.¹⁹

Não dá mesmo para negar – nosso coração é idólatra e muito enganoso, mais que todas as coisas.²⁰ Uma das irmãs escolheu a melhor parte, porém qual seria?

6. O DEVER DA HOSPITALIDADE

Como a hospitalidade é um valor bíblico, uma verdadeira disciplina espiritual, é apresentada sempre como um dever, uma virtude pessoal e acima de tudo uma expressão de amor. O mesmo Lucas mostrou em outro texto que o próprio Jesus advertiu severamente um religioso fariseu por ele ter aberto mão desta prática intencionalmente.²¹

Simão, ao que parece, não foi simpático a Jesus. Mesmo sendo um fariseu, ele não cumpriu nenhuma das obrigações da hospitalidade para com seu visitante ilustre - ele sequer forneceu água para que lavasse os pés. MacArthur explica que aquela era uma omissão indesculpável. Lavar os pés de um convidado era uma formalidade essencial. Não oferecer água a um convidado para que lavasse os pés era equivalente a insultá-lo.²²

Para frisar bem a questão sob análise, são muitos os outros relatos bíblicos a esse respeito. O apóstolo Pedro em seus últimos dias de vida alertou os cristãos ordenando: “*Sejam hospitaleiros uns com os outros*” e ainda acrescentou como fazer isso, ou seja, “*sem resmungar*”.²³

O inominado autor da carta aos Hebreus fez questão de relembrar isso ao exortar: “Não se esqueçam da hospitalidade; foi praticando-a que, sem o saber, alguns acolheram anjos”.²⁴

Paulo, o maior doutrinador da igreja primitiva não podia deixar de tratar de tão importante assunto e por isso aconselhou: “*Compartilhem o que vocês têm com os santos em suas necessidades. Pratiquem a hospitalidade*”.²⁵

Assim sendo, parece que essa questão, respeitadas as diferenças culturais de cada povo ao logo dos séculos, tem íntima relação com o que Jesus colocou como sendo o segundo e maior mandamento ao afirmar que: “amar o próximo como a si mesmo é prova real de que se ama a Deus”.²⁶

Tudo isso nos permite concluir que ambas as irmãs estavam sendo hospitaleiras ao mestre. Uma recepcionando-o inicialmente e outra preparando a recepção complementar. É notório que a pior parte havia ficado com Marta. Vale a pena se aprofundar nisso um pouco mais. Vejamos:

7. O QUE ERA MAIS IMPORTANTE, CICERONIAR²⁷ OU COZINHAR?

Como era uma virtude, um dever social e uma pura expressão de amor o fato de ser hospitaleiro a um visitante, alguém precisaria cuidar da recepção desde a porta bem como fazer sala, como é conhecido popularmente hoje em dia. Ao mesmo tempo, e tão importante quanto, alguém precisaria cuidar da alimentação a ser fornecida ao visitante. Como as irmãs eram duas, inevitavelmente essas missões já estavam previamente divididas entre elas.

Por certo uma trabalhava mais que a outra e ao que tudo indica, bem mais por sinal. Marta precisava

¹⁹ CRABB, Lawrence J. **Chega de regressos**. Bragança Paulista: Jesus Copy, 2022, p. 29.

²⁰ Cf. Jeremias 17.9.

²¹ Cf. Lucas 7.36-50.

²² MACARTHUR, 2010, p. 1336.

²³ Cf. 1 Pedro 4.9.

²⁴ Cf. Hebreus 13.2.

²⁵ Cf. Romanos 12.13.

²⁶ Cf. Mateus 22.39.

²⁷ Ciceroniari significa acompanhar alguém como guia. O termo vem de Cícero, o famoso orador romano, cuja eloquência e capacidade de conduzir audiências inspiraram essa expressão. Disponível em <https://chatgpt.com/c/682354c4-0754-8012-ad99-5e54cf851767>. Acesso em 13 mai. 2025.

de ajuda para dar conta das tarefas.

Não por amor à polêmica inútil, mas ao bom debate bíblico e sem flertar com a heresia ou a *eisegese*²⁸, ousou afirmar que é possível que Jesus não tenha vindo sozinho àquela visita e pior, é provável que ele estivesse muito bem acompanhado, pelo menos numericamente. E isso de surpresa, afinal, uma das características do cuidado que Jesus praticava era o de surpreender a pessoa com suas atitudes, justamente como no caso de Marta e Maria.²⁹

No mesmo contexto analisado, Lucas relatou literalmente que: “E aconteceu que, **indo eles de caminho**, entrou numa aldeia; e certa mulher, por nome Marta, o recebeu em sua casa. E tinha esta uma irmã, chamada Maria [...]”.³⁰ Note o plural usado pelo evangelista - indo eles.

É sabido que por onde Jesus andava, um grupo expressivo de pessoas o acompanhava. Comprovadamente, pelo menos 12 apóstolos, homens sempre famintos devido as cansativas jornadas em que eram submetidos (lembremos do clima severo e da geografia dura da palestina). Além deles, mulheres seguiam Jesus de perto e olha que nem sabemos exatamente quantas eram. Os evangelhos dão pistas:

Lucas³¹ descreve essas mulheres, explicando que Jesus “andava de cidade em cidade, e de aldeia em aldeia, pregando (...); e os doze andavam com ele, e também algumas mulheres que haviam sido curadas (...), Maria, chamada Madalena, (...) e Joana, mulher de Cuza, procurador de Herodes, e Suzana, e *muitas outras* que o serviam com seus bens”. A frase “muitas outras” implica um grupo de tamanho expressivo.³²

Para acrescentar mais tempero à suposição, além daqueles e daquelas já mencionados, Jesus se fazia acompanhar de um grupo chamado por ele de discípulos que totalizava em média 70 ou 72 pessoas como narram os textos bíblicos.³³ A história das duas irmãs está contida exatamente no mesmo capítulo de Lucas como uma sequência natural dos fatos. Você não leu ou entendeu errado não – Jesus andava com uma verdadeira multidão no seu rastro.

Por puro e simples exercício de empatia, vale a pena se colocar no lugar de ambas as irmãs. Pense um pouco: de repente chega à sua porta Jesus em pessoa e ele não era uma simples pessoa, era Deus visitando a casa delas. O ser humano mais importante da terra estava ali e elas precisavam demonstrar hospitalidade, não por mera obrigação, mas por amor e afeto que tinham por ele.

Talvez, e somente talvez, convém deixar claro isso aqui, assim que o cumprimentaram, devem ter olhado por sobre seus ombros e tiveram uma visão no mínimo assustadora – um bando de gente com ele. Como recepcionar bem e alimentar adequadamente tantas pessoas?

Se fosse hoje, por certo o leitor desse artigo ficaria bastante aflito, preocupado e com certeza bastante atarefado. Possivelmente foi o que deve ter acontecido a elas, afinal uma teria que cuidar da recepção e outra da alimentação.

Suposição encerrada aqui e olhando fielmente o texto bíblico, pelo menos uma pessoa podemos afirmar com convicção que estava ali na casa delas – Jesus. Mesmo sendo apenas uma pessoa, os deveres da hospitalidade deveriam ser exercidos por elas quanto àquela visita.

E Marta, até por conta de seu temperamento, mesmo amando a Jesus tanto quanto sua irmã Maria, escolheu a pior parte, pelo menos quanto a sobrecarga de serviços que aquilo lhe implicaria, e atarefada, acabou falando o que não devia. Seu pecado não foi trabalhar, foi julgar.

²⁸ A palavra eisegese vem do grego “eis” que significa “em” ou “dentro” e “exegese” que significa “interpretar”. Portanto, eisegese significa interpretar um texto colocando algo dentro dele. Isso pode incluir crenças pessoais, preconceitos, ideias pré-concebidas e até mesmo distorções intencionais do texto original. A eisegese muitas vezes distorce o significado real do texto, levando a interpretações equivocadas. Disponível em <https://www.significadosdepalavras.com/eisegese>. Acesso em 02 de abr. 2025.

²⁹ BIBLIA CONSELHEIRA, 2019, p. 1619.

³⁰ Cf. Lucas 10.38-39.

³¹ Cf. Lucas 8.1-3.

³² Disponível em https://www.churchofjesuschrist.org/study/liahona/2022/03/08_the-women-who-followed-jesus-from-galilee?lang=por. Acesso em 02 abr. 2025.

³³ Cf. Lucas 10.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Martas e Marias não se excluem, se completam. O mundo e notadamente as igrejas, precisam de ambas, e como!

As duas irmãs desejam fazer duas coisas que são importantes para todo discípulo: servir e escutar o mestre. Marta, na preocupação por servir bem a Jesus, não se deu conta do que ele realmente queria: Jesus preferia comer com mais simplicidade e ter mais tempo com ambas sentadas a seus pés.³⁴

Jesus não a repreendeu por estar simplesmente trabalhando demais, dado às circunstâncias, aquilo era necessário. Ele a advertiu por ter se importado mais em retirar sua irmã daquilo que ela estava fazendo, do que em continuar a servir com excelência. A comunicação sem palavras do olhar quanto a Maria, o tom e calor da voz dirigida a Jesus bem como o modo de andar e falar denunciaram seu incômodo.

De fato, e por motivos variados, faltou sabedoria à Marta: um dos fatores mais importantes para a saúde mental é ter uma noção sobre o que é realmente importante na vida.³⁵

Jesus a curou daquele comportamento patológico e ela parece ter aprendido o que séculos mais tarde ensinou o Dr Gabor Maté: “não é fraqueza admitir que não consegue, é coragem. Não é egoísmo colocar-se em primeiro lugar, é sobrevivência. Desistir de tudo não é fracasso, é liberdade”.³⁶

Ao que tudo indica, ela aprendeu bem a lição.³⁷ Um segundo encontro semelhante ao aqui analisado ocorreu, porém desta vez as coisas foram diferentes, Maria adorava e Marta servia, porém:

Diferente do primeiro encontro deles, agora Marta estava em paz com sua atividade. Não havia tensão no ar, nenhum incômodo, mágoa ou reclamação alguma. Marta servia “o Cristo, o filho de Deus que devia vir ao mundo (João 11.27)”, sem insistir que todos fizessem como ela. Já não havia reducionismos nem doutrinas – havia liberdade para demonstrar amor. Maria, ela também servia, ao seu modo: novamente aos pés de Jesus é o seu lugar, mas numa última homenagem daquela que passou da passividade da escuta para a atividade amorosa.³⁸

Devemos fazer coro com Paul Gardner quando concluiu a respeito da biografia daquela fantástica mulher. Ele afirmou que: Marta não deve ser criticada por seu comportamento. Suas atitudes revelavam sua lealdade para com o Senhor Jesus. Seu caráter sincero é demonstrado por sua fé honesta e firme. Marta era uma seguidora leal de Jesus, cria nele e o servia com devoção e zelo.³⁹

Mesmo errando em sua avaliação quanto a postura de sua irmã, e quem é que pode atirar a primeira pedra? Ela foi uma serva digna de ser imitada e seus atos dignos de serem seguidos pelas gerações posteriores, afinal, a salvação não ter a ver com o que eu faço, mas com o que Jesus fez.⁴⁰

É louvável e totalmente necessário se adorar a Deus contemplando a sua glória santa, contudo e ao mesmo tempo, se deve adorar trabalhando em sua obra. Trabalho não é, mas pode se tornar uma maldição quando exercido da maneira equivocada. Trabalhar é forma de adorar. Marta e Maria fizeram isso, cada uma do seu jeito.

Assim como ela, devemos perceber que, embora sejam diferentes, os outros são feitos de modo “especial e admirável”, como nós. O próximo passo é percebermos que os outros são diferentes – e que está tudo bem!⁴¹

³⁴ BIBLIA CONSELHEIRA, 2019, p. 1621.

³⁵ BIBLIA CONSELHEIRA, 2019, p. 1621.

³⁶ Disponível em <https://www.instagram.com/reel/DJs3WVLssq3/>. Acesso em 23 mai. 2025.

³⁷ Cf. João 12.

³⁸ BIBLIA CONSELHEIRA, 2019, p. 1698.

³⁹ GARDNER, 2005, p. 440.

⁴⁰ WEAVER, 2022, p.11.

⁴¹ SWEENEY, 2013, p.156.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE ESTUDO CONSELHEIRA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

BÍBLIA DE ESTUDO MACARTHUR. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

CRABB, Lawrence J. **Chega de regras.** Bragança Paulista: Jesus Copy, 2022.

GARDNER, Paul. **Quem é quem na Bíblia Sagrada.** São Paulo: Vida, 2005.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis: Vozes, 2017.

SWEENEY, Linda; LEWIS, Eleanor; MARTIN, Traci; HELMS, Michele; ROSENBROUGH, Robin; HARLEY, Pat. **Seja surpreendente:** estudo prático baseado em Tito 2.3-5. Campinas: Be Amazing Brasil, 2013.

WEAVER, Joanna. **Como ter o coração de Maria no mundo de Marta.** Rio de Janeiro: CPAD, 2022.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

A POIMÊNICA ATUAL NA COMUNIDADE DE FÉ: POSSIBILIDADES E LACUNAS

The current pastoral care in the community of faith: possibilities and gaps

Dr. Jaziel Guerreiro Martins¹

Me. Kemuel Lourenço Figueira Andrade²

RESUMO

Neste artigo é desenvolvida a discussão sobre a poimênica a ser efetivada pelo pastor no desenvolvimento da comunidade religiosa, identificando suas possibilidades e lacunas. O recorte que será apresentado é a atividade do líder religioso que promove as mudanças exigidas pelo tempo em que hoje se vive. Também é feita a correlação da práxis pastoral frente à sociedade que gera a interface ao desenvolvimento da igreja no contexto social em que ela se encontra. O presente artigo tem por objetivo buscar a essência de uma poimênica circunscrita a uma vocação específica, que reflita as atividades realizadas pelo mestre Jesus de Nazaré, com a nítida compreensão de que cada pastor deve atentar-se para o desenvolvimento da sua comunidade religiosa por meio da cooperação entre ele e os leigos de sua igreja. Dessarte, constrói-se este conteúdo científico pela metodologia bibliográfica exploratória e descritiva. A grande ênfase aqui exposta é o amor do pastor para com a sua comunidade, a íntima, intensa e diária devoção a Deus, bem como a necessidade de se ter a mentalidade de que a missão nunca acaba. *Parte-se, antes de tudo, de uma definição teológica do que seria a “poimênica”, distinguindo-se entre a vocação geral de todos os cristãos e a vocação específica feita a alguns para o exercício da função religiosa, apresentando-se os elementos fulcrais que estão envoltos nessa vocação específica. Em seguida, analisa-se a questão de mudanças que podem e devem fazer parte de uma poimênica efetiva, salientando-se os diversos cuidados*

¹ Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná, Mestre em Teologia pela Universidade de Birmingham, Inglaterra, e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: professor.jaziel@fabapar.com.br

² Bacharel e Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná e doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: mp-2019-kemuel-figueira@fabapar.com.br

em se propor mudanças na comunidade de fé. A partir daí, salienta-se o fato de que a vocação religiosa não exige apenas a capacidade de pastoreio dentro do contexto da igreja local; é necessário que se tenha uma percepção social ampla. Há uma realidade muito complexa de afastamento das pessoas da comunidade religiosa e, atualmente exige-se uma interação eficaz da igreja com a sociedade externa. Como resultado, sedimenta-se a interface da poimênica frente ao desenvolvimento da igreja local, destacando-se as dificuldades que surgem nas mais diferentes formas e fornecendo subsídios para que o pastor seja efetivo em sua poimênica.

Palavras-chave: Poimênica. Pastor. Mudanças. Crescimento. Desenvolvimento.

ABSTRACT

In this article a discussion is developed on the care to be carried out by the priest in the development of the religious community, identifying possibilities and gaps. The focus that will be presented is the activity of the pastor who promotes the changes required by the times in which we live today. The correlation of pastoral praxis with society is also made, which generates the interface for the development of the Church in the social context in which it finds itself. This article aims to seek the essence of a ministry limited to a specific vocation, which reflects the activities carried out by the master Jesus of Nazareth, with the clear understanding that each pastor must pay attention to the development of his religious community through of cooperation between him and the lay people of his church. Therefore, this scientific content is constructed using exploratory and descriptive bibliographic methodology. The great emphasis exposed here is the pastor's love for his community, the intimate, intense and daily devotion to God, as well as the need to have the mentality that the mission never ends. It starts, first of all, with a theological definition of what "poimenics" would be, distinguishing between the general vocation of all Christians and the specific vocation given to some to exercise the religious function, presenting the elements key elements that are involved in this specific vocation. Next, the issue of changes that can and should be part of effective support is analyzed, highlighting the different precautions in proposing changes in the community. From there, the fact is highlighted that the religious vocation does not only require the ability to pastor within the context of the local church; it is necessary to have a broad social perception. There is a very complex reality of distancing people from the religious community and, currently, effective interaction between the Church and external society is required. As a result, the interface of support is consolidated in relation to the development of the local Church, highlighting the difficulties that arise in the most different forms and providing support for the religious to be effective in their support.

Keywords: Poimenics. Pastor. Changes. Growth. Development.

INTRODUÇÃO

Poimênica é um termo frequentemente usado para se referir a toda ou qualquer ação de acompanhamento ou ajuda pastoral, em qualquer momento da vida do fiel; é a ação ou atitude de pastorear, de se dirigir ao outro para o guiar. Haja vista que ela é exercida pelo pastor ou padre, torna-se necessário trazer à memória o fato de que o ministro³ deve possuir verdadeiramente a vocação religiosa para realizar essa nobre tarefa. Caso contrário, não faz nenhum sentido a busca do desenvolvimento espiritual da

³ Em o Novo Testamento, encontram-se títulos para as pessoas que exercem o sacerdócio eclesiástico. Neste artigo, as palavras "ministro", "padre" e "pastor" são usadas intercambiavelmente.

comunidade de fé, pois esse tipo de desenvolvimento eclesial está ligado ao pastoreio daquele que foi, de maneira real e pessoal, vocacionado a realizar uma missão específica.⁴

As Sagradas Escrituras apresentam a ideia de que todos os cristãos são convocados a vivenciar a fé cristã. 1 Coríntios 12.13 assevera que “por um Espírito, todos foram batizados em um só corpo, tendo bebido todos do mesmo Espírito”. Com isso, fica notório que todo fiel pode desenvolver atitudes de amor às pessoas e um intenso espírito de evangelização⁵. Portanto, a missão evangelística de Jesus não se limita aos ministros oficializados; pelo contrário, encontra expressão de vivência em cada membro de seu corpo.⁶

Além dessa vocação universal para se vivenciar o amor de Deus, há uma vocação específica mediante a qual alguns são comissionados para realizar uma missão em lugar e tempo específico. Dentre os fiéis, um grupo é convocado por Deus e ordenado pela igreja para o pastoreio, exercendo as funções religiosas, na maioria das vezes, de tempo integral, em atividades que lhe absorva todas as energias. É uma vocação específica para uma variedade de atividades ministeriais.⁷

Para a pessoa que identificou a sua vocação, faz-se necessária a compreensão da responsabilidade e seriedade imbuída no serviço religioso. Muitos padres e pastores legitimados têm sido tentados a negociar a sua vocação, mediante oportunidades que podem trazer diversas vantagens: o político que quer ajuda eleitoral; a mulher sedutora que passa a cercar o religioso; o fiel rico que quer ditar normas na igreja; e, a tranquilidade financeira advinda da avarizia e da exploração dos fiéis. Não faltam oportunidades de suborno ao ministro religioso. Se as pessoas precisam exibir uma conduta correta, muito mais os líderes religiosos. Destarte, a responsabilidade que recai sobre os ombros do líder religioso é muito grande.⁸

A poimênica efetiva no desenvolvimento da comunidade de fé necessita de uma vocação específica para a proclamação das boas novas e o apascentamento⁹ do rebanho. Seguindo esta premissa, a igreja que floresce em seu crescimento mostra claramente que o pastor que a dirige apresenta um chamado de concepção espiritual e de iniciativa divina. De acordo com o ponto de vista cristão, após esse chamamento haverá um cuidado divino na condução das atividades religiosas, mediante orientação que será tão clara e definida como a sua chamada original.

Antes da chamada vocacional, na maioria dos casos, haverá uma aptidão natural para o trabalho religioso, sendo a sensibilidade espiritual uma marca preponderante. Após o despertamento divino, esse ensejo pode ser acompanhado do senso de incapacidade pessoal para o pastoreio. Assim sendo, o reconhecimento por outros da comunidade religiosa será a confirmação do propósito para o desenvolvimento saudável da igreja.¹⁰

Na sociedade atual, a importância do caráter tem sido enormemente negligenciado. Desempenho, sucesso e ecletismo têm tido bem mais *status* que *ser* e *vir a ser*. A convicção predominante atualmente, no que diz respeito à liderança, é que caráter não se leva em conta. Entretanto, tudo o que a pessoa é e faz na vida privada afetará integralmente o que se faz publicamente. Tudo o que a pessoa é e faz como líder religioso acaba sendo inserido no “eu” autêntico. Em uma sociedade que minimiza valores, o preço do caráter se torna maior no ministério pastoral. O pastor ou padre que prova suas aptidões e seu valor de caráter é um líder confiável e digno de ser seguido. É o caráter que será transferido a outros e usado por Deus para transformar as pessoas.¹¹

⁴ RIGGS, 1980, p. 15.

⁵ Não se deve entender “evangelização” como sendo aquele espírito proselitista, faccioso e de conquista existente em alguns grupos religiosos, mas como sendo o ato, processo ou efeito de fazer conhecido o amor de Deus Pai mediante a vida, paixão, morte e ressurreição de seu Filho Jesus Cristo.

⁶ RIGGS, 1980, p. 15.

⁷ RIGGS, 1980, p. 20-22.

⁸ LINHARES, 2008, p. 5-7.

⁹ PAES, 2012, p. 113-120.

¹⁰ RIGGS, 1980, p. 25-28.

¹¹ STOWEEL, 2000, p. 147-148.

Há a necessidade de uma conduta reta na práxis pastoral; a expressão de vida do pastor precisa estar acima da reprovação e ser magneticamente atraente ao ganhar o coração das pessoas da igreja, para que estas sigam a direção do pastor da mesma forma que segue a Cristo. Mesmo sendo abrangente a questão sobre a conduta, três áreas são cruciais para os líderes na manutenção do tipo de caráter que fortalece a plataforma do respeito: o trabalho, as mulheres e o dinheiro.¹² Se não forem bem administradas, essas áreas criarão profundos danos que poderão bloquear o desenvolvimento da igreja local.

Igualmente, poucas coisas são mais importantes do que as palavras. Elas podem tanto fortalecer e enriquecer, quanto podem enfraquecer o pastorado e afastar as pessoas. É crucial que os pastores entendam que essas entidades conhecidas como palavras são a essência do seu trabalho. Na “caixa de ferramentas de talentos e táticas” de um clérigo é extremamente necessária a habilidade com as palavras, devido ao fato de que quase tudo o que se faz flui pelas palavras que são proferidas.¹³

1. A POIMÊNICA QUE PROMOVE MUDANÇAS

O pastor deve ser sábio ao propor mudanças na comunidade; nunca se deve mudar algo que não seja indispensável mudar. A melhor época para se efetuar mudanças estruturais é logo no início de um novo ano eclesialístico: o ministro deve ajudar a nova diretoria e procurar conhecer bem como e por que cada trabalho é feito, atentando-se também ao modo como as coisas são feitas naquela igreja. Se achar que algo deve mudar, deve estudar a melhor maneira de fazer essa mudança. É necessário discutir o assunto com líderes leigos e levar os planos para a igreja antes de efetivar qualquer alteração que interfira no trabalho dos outros.¹⁴

Há um conceito popular que “vassoura nova limpa até os cantos”, mas mudanças feitas às pressas podem criar inúmeros problemas e impedir um trabalho efetivo no futuro. Mudanças devem ser feitas com precaução, principalmente nos primeiros doze meses de pastorado. O pastor nunca deverá decidir efetuar sozinho qualquer mudança nos métodos e na estrutura da igreja; deve-se ouvir sempre os leigos.¹⁵ À liderança pastoral é agregada a autoridade para fazer mudanças e dar a direção apropriada. Esta autoridade deve ser exercida com muita sensibilidade, respeitando os costumes do grupo, desenvolvendo a percepção de que a opinião de um líder não é a única.

As mudanças a serem promovidas precisam ser compreendidas e desejadas no contexto eclesialístico: estas consistem em acrescentar sem subestimar ou eliminar. A flexibilidade e a criatividade são necessárias, pois não apenas capacitam o trabalho com os mais variados tipos de pessoas, mas permitem colocar para fora o que há de melhor em cada pessoa.¹⁶

A perspectiva de tempo de grupo é de grande importância, visto que é perigoso fazer mudanças rápidas ou drásticas. Para ajudar uma igreja a se desenvolver, é necessário ter algum conhecimento básico sobre como as mudanças acontecem com maior aceitação e menor resistência. Um fator dificultador no processo de mudanças é a precipitação. Muitas vezes, o pastor deseja correr na direção de preparar novos projetos para a igreja, porém fica tão entusiasmado que acaba cometendo alguns erros crassos. Esta precipitação ocorre pelo fato de o ministro ter algo em mente, ser bem-intencionado, preparar alguns planos, distribuir tarefas e começar a realizar as mudanças intencionadas. Ele acredita que as descobertas feitas junto à equipe de apoio são incríveis e suficientes; também pode julgar já ter entendido as maiores necessidades da igreja. Muitas vezes pode-se cometer o erro de não buscar ajuda de uma assessoria externa qualificada para o processo.¹⁷

¹² STOWEEL, 2000, p. 166-167.

¹³ STOWEEL, 2000, p. 152-153.

¹⁴ FALCÃO SOBRINHO, 2011, p. 38.

¹⁵ FALCÃO SOBRINHO, 2011, p. 38.

¹⁶ MAXWELL, 2015, p. 16.

¹⁷ CAMAPANHÁ, 2013, p. 129-130.

A precipitação pode resultar em nenhuma implementação. Um processo de mudança com precipitação mostra, depois de um certo tempo, que os leigos passam a se perguntar para qual direção a igreja está indo. Após mais algum tempo, o pastor fica muito desgastado sem ter feito muita coisa. Fato é que o pastor/padre pode até transformar ideias em um grande plano para a comunidade religiosa; porém, se o povo não participar de alguma forma da elaboração do planejamento, dificilmente irá participar da execução.¹⁸

Uma das qualidades do crescimento integral da igreja é compreendê-la como um organismo vivo, como povo de Deus e, ao mesmo tempo, como uma instituição humana estruturada para desempenhar seu papel na sociedade. A igreja não é só espiritual ou comunal, é também institucional e desempenha atividades específicas, como: regras, ritos, alvos etc., que lhe conferem persistência e estabilidade e a distinguem de outras estruturas da sociedade.¹⁹

A problemática de uma visão de igreja institucional, que historicamente se afastou de sua natureza orgânica e comunal a ponto de perder, em certo sentido, o foco de sua missão, alterou a consciência do processo de mudanças por enfatizar apenas o seu aspecto orgânico e desprezar o aspecto institucional. A reação dos que temem que a igreja seja tão institucional a ponto de perder o foco de seu propósito e missão, entretanto, é válida e requer que os líderes estruturem sua organização de maneira que reflita a natureza, o propósito e a missão sem deixar de avaliar o contexto e suas realidades históricas, as quais demandam adaptações. Não se pode aceitar que as estruturas se tornem tão rígidas e engessadas a ponto de impedirem que a missão da igreja seja levada a cabo diante das mudanças do contexto.²⁰

Ministros com grande diversidade de atributos tiveram a capacidade de promover mudanças. Há um fator básico, expresso de diversas maneiras, o qual se resume no fato que são necessários diversos ajustes aceitos pelo clérigo e pelos leigos no decorrer do processo. Fora dessa habilidade de se fazer os devidos ajustes, não há como promover mudanças. Os ajustes que são feitos devem ser celebrados e renovados para formar o relacionamento entre as partes que o celebram.²¹ Esses diversos ajustes apresentam duas maneiras de provocarem mudanças: por meio do uso da posição e pelo uso da influência.

Por meio do uso da posição, gera-se uma revolução, ou seja, mudanças completas em pouco tempo. Isto propicia um cenário de inseguranças, o que pode gerar quebra de comunhão ou perda de identidade, podendo reduzir a eficiência em outras áreas. O problema maior é que as pessoas na igreja não têm necessariamente as mesmas informações que o líder tem, ou não veem a situação como o líder vê.²²

É comum o uso da posição aferir a concepção de paradigmas, tanto por parte do líder, quanto de seus liderados. Os paradigmas são simplesmente padrões psicológicos, modelos ou mapas que se usa para estruturar mudanças. Os paradigmas podem ser valiosos quando usados adequadamente; mas, podem se tornar perigosos se forem tomados como verdades absolutas, sem aceitar qualquer possibilidade de mudança, e deixar que eles filtrem as novas informações e as mudanças que acontecem no decorrer da mudança. O apego aos paradigmas produz a estagnação, enquanto o mundo se renova.²³ A mudança dos paradigmas conceituais configura-se um grande desafio, tanto pelo aspecto de mudanças em si, quanto pela resistência para assimilar uma nova cultura, a qual requer grande esforço.²⁴

Entretanto, com o uso da influência, gera-se uma evolução no cenário da igreja. A busca pela compreensão da necessidade de mudanças e a atitude positiva em relação às mudanças são a melhor maneira para que essa evolução aconteça. Assim, cria-se uma situação que leva a igreja ao desafio de experimentar

¹⁸ CAMPANHÁ, 2013, p. 131.

¹⁹ PIRAGINE JUNIOR, 2015, p. 107.

²⁰ PIRAGINE JUNIOR, 2015, p. 107-108.

²¹ ROWELL, 2008, p. 25-26.

²² SILVADO, 2020, p. 2-3.

²³ HUNTER, 2004, p. 42.

²⁴ KUKUL FILHO, 2018, p. 66.

algo novo; dá-se a oportunidade de se familiarizar com o novo método; gera-se a percepção de que “o novo é meu”. O objetivo maior é levar todo o grupo a aceitar a informação, desenvolver atitudes positivas e colocar em prática as mudanças apropriadas.²⁵

O pastor que usa a influência para gerar mudanças atua como um mediador. Contudo, a mediação em sua essência é menos uma “ferramenta” e mais um “jeito de ser”. A mediação trata sobre ser um mediador; no entanto, trata-se de um mediador orientado pelas Escrituras Sagradas, centrado na igreja e cujas raízes estão em Cristo.²⁶

O uso correto da mediação torna a poimênica que promove mudanças em uma poimênica pacificadora. É como um chamado imperativo para procurar cuidadosamente fazer tudo o que transmite a paz. A mediação não é um privilégio da comunidade jurídica; ela pode e deve ser usada pelo sacerdote religioso. Aliás, o próprio evangelho possui sua mediação redentora entre Deus e a humanidade. Em síntese, os pastores podem ser comparados a ajudantes que “lavam os pratos sujos” de ódios, iras, luxúrias, enganos, malícias e palavras obscenas, na corrente purificadora do sangue de Cristo. A mediação exige perseverança, pois servir dessa forma é projetar, de maneira saudável, o crescimento da igreja.²⁷

As igrejas devem ser fortes o bastante para superar os temores naturais de sair da zona de conforto. As pessoas até resistem a mudanças, mas elas não resistem a um líder exemplar e corretamente motivado. Seguindo este raciocínio, nota-se que as mudanças são um processo a ser vivenciado. Alguns a aceitam imediatamente e ajudam a fazê-la funcionar. Outros serão resistentes e opositores, mas o amor e a sabedoria do pastor fazem muita diferença. A intensidade de aceitação varia de pessoa para pessoa: fatores como idade, tempo de vida na comunidade, origens familiares e religiosas, e nível de conhecimento das Escrituras influenciam no grau de aceitação.

A mudança é um processo, não um ato isolado; e, como tal, é preciso não chocar ou espantar as pessoas. Além disso, o líder religioso deve ser reconhecido como alguém que ama o seu povo. Mesmo desejando a mudança, ele encoraja, ao invés de empurrar à força. À luz dos propósitos e do amor de Deus, conduz o processo, ajudando as pessoas a reconhecerem a necessidade de mudança. Juntamente com seus líderes, ajuda a reconhecer os passos para produzir a mudança necessária.²⁸

Seguindo-se a argumentação de Silvano apresenta-se uma recomendação estruturada para a realização de mudanças na esfera poimênica.²⁹ Para que o desenvolvimento saudável aconteça é preciso identificar as mudanças necessárias. A pergunta a se responder, olhando para a realidade de cada igreja é: quais são as razões para as mudanças? Para não se equivocar na resposta desta questão são apresentadas quatro etapas de mudança, sendo que, nas etapas, há perguntas específicas a se fazer. Contudo, para cada etapa é preciso calcular a seguinte questão: quanto tempo levará para concluir esta etapa?

A primeira etapa consiste em mudanças por meio da informação. A pergunta inicial a ser respondida é: “quais as informações que permitirão a igreja entender a necessidade da mudança?” As informações que serão apresentadas nesta primeira etapa devem ser objetivas e claras para que não haja dúvidas e confusão. A segunda etapa baseia-se na mudança de atitude. As indagações desta etapa são: “que novas atitudes do povo expressarão a aceitação da mudança? Qual a proposta deles em relação a isto?”³⁰ Precisa-se perceber como as pessoas têm reagido ao que se propõe mudar e, principalmente, ouvir o que todos têm a dizer em relação à mudança.

A terceira etapa fundamenta-se na mudança de comportamento individual, a qual exige a clareza das seguintes dúvidas: “como os indivíduos precisarão agir após a mudança?” e “quais os indivíduos mais

²⁵ SILVADO, 2020, p. 4.

²⁶ POINER, 2011, p. 177.

²⁷ POINER, 2011, p. 178-181.

²⁸ GOMES, 2011, p. 135-137.

²⁹ SILVADO, 2020, p. 5-12.

³⁰ SILVADO, 2020, p. 8.

afetados pela mudança?” Estas questões tratam especificamente de como será o novo comportamento das pessoas e da identificação do grupo mais afetado, como por exemplo: crianças, jovens, casais ou idosos.

A quarta etapa compreende a mudança no grupo como um todo. Para esta etapa é necessário o esclarecimento de duas questões: “o que será diferente na igreja após a mudança?” E “quais os grupos e organizações serão mais afetados pela mudança?” Mediante esta etapa, projeta-se a visualização do que realmente a mudança gera, bem como a expectativa de melhora que ela propõe. Por este motivo, as respostas para estas perguntas devem atingir o máximo de exatidão.

Estas etapas são aplicáveis para todos os âmbitos de mudança. O importante é escolher as mais necessárias e procurar elaborar as melhores estratégias para fornecer informações, a fim de que se alcance as mudanças de atitude de indivíduos e do grupo. Mediante esta recomendação de haver uma poimênica que promova as mudanças necessárias para o desenvolvimento da igreja, mostra-se, acima de tudo, o cuidado em realizar um ministério de ação e não de reação, efetivando uma poimênica intencional e não reacional.

2. CORRELAÇÕES DA POIMÊNICA COM A SOCIEDADE

Atender a uma vocação específica visando o desenvolvimento e crescimento da igreja na atualidade não exige apenas a capacidade poimênica dentro da igreja; é necessário que se tenha uma percepção social ampla. Há uma realidade muito complexa de afastamento das pessoas da comunidade religiosa; somam-se a isso os movimentos de conceitos anticristãos e antirreligiosos que a cada dia ganham mais força na sociedade atual.³¹

Pela narrativa bíblica, no ministério de Jesus, a missão estabelecida por ele inicia uma nova comunidade de fé, sendo continuada pelos seus discípulos. Era uma nova maneira de propor a vivência de fé. Então, perpassa diversas épocas: da crise gnóstica a Constantino, o estado imperial, a Idade Média, o fim das questões das Investiduras, o fim da Idade Média, a Reforma, a Contrarreforma, o Novo Mundo, a Idade Contemporânea e o momento atual denominado de Hipermodernidade³². A igreja passou por vários ciclos, tendo havido o trabalho de muitos, cada qual com seus esforços, perfazendo o protagonismo de cada novo tempo.

Até a década de 1970 o hipermodernismo não tinha a atenção generalizada, pois, a priori, apenas denotava um novo estilo na arquitetura. No entanto, com o passar do tempo, adentrou os ambientes acadêmicos, classificando teorias expostas nos departamentos de Filosofia das universidades, e, por fim, tornou-se de uso público para designar um fenômeno cultural mais amplo. Independentemente dos significados que surgem, sua real significação está ligada a um deslocamento para o ponto radical do modernismo, com suas próprias consequências.

A igreja que se desenvolve hoje está totalmente envolta na realidade de uma sociedade que se encontra na hipermodernidade. O confronto com este novo estado de coisas não pode ser uma sugestão para que as comunidades de fé se tornem defensoras moribundas do modernismo, simplesmente pelo desejo de que as coisas sejam como eram antes; mas, apresentar uma vivência de fé contextualizada em tempos de hipermodernidade. A igreja deve se lançar na tarefa de entender as implicações dessa complexa mudança cultural, sem deixar os milenares princípios e valores cristãos de lado, cumprindo o propósito de ser relevante às pessoas que estão situadas neste novo contexto.³³

A cultura na qual se vive no século XXI vê com certa desconfiança os princípios racionais supostamente universais desenvolvidos na época do Iluminismo, pois as pressuposições fundamentais do mundo moderno têm entrado em crise. Os sonhos modernos de estabelecer paz social e de melhorar

³¹ YOON, 2018, p. 53-59.

³² Embora a princípio se tenha usado o termo “pós-modernidade”, advoga-se aqui que “hipermodernidade” demonstra ser mais apropriado para o tempo em que vivemos, haja vista que os elementos que caracterizam este período são uma exacerbação da própria modernidade.

³³ GRENZ, 1997, p. 18.

as condições de vida através da ciência, da tecnologia e do progresso dissolveram-se. O século XX foi testemunha de grandes carnificinas humanas. A humanidade é cúmplice da contaminação na água, na terra e no ar do planeta, e ainda da distância existente entre os que morrem de fome e os que vivem asfixiados pela opulência. De tudo isso, a ciência e a tecnologia são os maiores aliados.³⁴

Para uma observação mais próxima do momento em que vivemos, pensadores como Lyotard, Lipovetsky, Leiris e Lévy, dentre outros, apontaram a existência de um descontentamento intelectual comum, devido à modernidade ter convertido a cultura em simples utilitarismo. Também, as influências desta corrente de pensamentos mostram um contexto sociológico de vida urbana conflitante, com um imperialismo do capitalismo pífio que provoca nas pessoas frustração e vazio interior. Passam a construir uma nova visão do particular, embasados em conceitos que surgem dos acontecimentos momentâneos e cotidianos, predominantemente preferindo os valores do que é relativo.³⁵

Vive-se no século XXI uma nova época cultural, havendo uma consciência radicalmente rompida com as suposições que a antecede, consolidando um abandono das crenças, uma falta de fé no progresso, demonstrando um péssimo e corrosivo comportamento. O espírito da hipermodernidade é a descrença e a contraposição em ver a verdade como ela estava constituída nas bases do modernismo por meio da racionalidade e argumentação lógica. Agora, a verdade está intrínseca aos meios não-rationais do saber, oferecendo às emoções e às intuições um status privilegiado. A centralidade do indivíduo passa a ser a necessidade de ser completo com tudo o que se poder ter, e não mais centraliza-se na compreensão de si mesmo, modificando as convicções da comunidade, expressando o valor de que a comunidade é válida mediante o bem-estar. Caso contrário, não há interatividade.³⁶

Para se tratar a respeito da poimênica frente à sociedade atual é necessário muita investigação, em razão de já se passar muito tempo do momento em que a igreja foi estabelecida. A igreja é um organismo vivo, tendo uma dinâmica de constantes mudanças, tanto em sua forma de organizar, quanto no modelo de compreender a si mesma e de agir na sociedade. É preciso saber o que é essencial na Igreja, que não pode ser mudado, e o que está sujeito a mudanças culturais.³⁷

Lopes trata das questões da correlação da poimênica na sociedade presente e faz algumas reflexões críticas do que tem levado as igrejas no Brasil a se desfocarem de sua fé religiosa e se deixarem levar por tendências hipermodernas, sem filtrar suas ações pelo parâmetro cristão adequado.³⁸ Para ele a poimênica na sociedade atual possui um posicionamento ‘consumista’. Esse posicionamento refere-se ao impulso de satisfazer a necessidade, real ou não, de usar bens ou serviços prestados por outros. O foco está nas demandas individuais; a escolha pessoal deve ser o mais respeitado dos direitos humanos. Tudo gira em torno do indivíduo e tudo existe para satisfazê-lo. As coisas ganham valor, validade e relevância à medida que são capazes de atender às demandas do consumidor.³⁹

Esse posicionamento tem definido em grande medida a programação das igrejas, especialmente as mais novas, nas homilias, na escolha dos cânticos, no tipo de liturgia e nas estratégias para o desenvolvimento de comunidades locais. Tudo é feito com o objetivo de satisfazer os apelos emocionais, físicos e materiais dos frequentadores. Nesse afã, métodos se justificam na medida em que se prestam a atrair novos clientes e torná-los mais felizes, satisfeitos e dispostos a continuar ocupando os bancos da Igreja.

Um efeito da mentalidade consumista das igrejas é a chamada “síndrome da porta giratória”: os templos estão repletos de pessoas que buscam alívio para suas ansiedades e preocupações, ou mesmo mera diversão ou entretenimento. Muitos desses indivíduos vão à igreja a passeio, como quem vagueia pelas lojas

³⁴ MARTINS, 2002, p. 36.

³⁵ GRENZ, 1997, p. 31.

³⁶ ANDRADE, 2016, p. 41.

³⁷ SEVERA, 2014, p. 271.

³⁸ LOPES, 2008, p. 41.

³⁹ LOPES, 2008, p. 92.

de um *shopping center*, selecionando produtos que lhe agradem. Assim, escolhem igrejas como quem escolhe refrigerantes. Tão logo a congregação que frequentam deixa de lhes satisfazer os interesses, saem pela porta tão facilmente como entraram. Estão à procura de igrejas onde se sintam confortáveis e se esquecem de que, na verdade, precisam de uma comunidade que as faça crescer no amor para com os outros.⁴⁰

Pela destreza de totalizar os conceitos expostos de uma poimênica voltada ao desenvolvimento da igreja atuante frente à sociedade atual, é preciso realçar a ideia de Sathler-Rosa que alude ao embasamento nas dinâmicas tradições culturais e bíblicas, ancoradas no estudo das ciências e na evolução das sociedades. Ele ressalta atitudes, ações e métodos, visando o bem-estar do indivíduo consigo mesmo e com o mundo exterior. Ou seja, sua ênfase é a harmonia, o bem-estar, o 'aqui e agora' do ser humano total, no seu contexto de múltiplos relacionamentos: com Deus, com o próximo, com a criação, consigo mesmo, com suas comunidades, com seu trabalho e com as várias instituições.⁴¹

3. A INTERFACE DA POIMÊNICA FRENTE AO DESENVOLVIMENTO DA IGREJA

O termo "poimênica" se refere às ações que procuram relacionar o evangelho às situações concretas da vida de cada dia. Assim, a missão pastoral é relacionar o testemunho cristão com as diversas situações que afligem o ser humano contemporâneo. Trata-se, portanto, de adequar a fé às circunstâncias históricas.⁴² Por conseguinte, é de extrema importância examinar os conceitos que compõem a interface da poimênica no desenvolvimento da igreja, apontando elementos que dão base para a relação entre a ação pastoral e o desenvolvimento da igreja no contexto social.

Nesse particular, Buhr discorre sobre a pessoa do pastor e a relaciona à importantes informações do quadro real do sacerdócio religioso. Observa que os números apontam que cerca de 70% dos pastores protestantes lutam constantemente contra a depressão. O mesmo percentual vale para os que afirmam estar esgotados e os que dizem não possuir um amigo próximo. Além disso, 80% acreditam que a atividade religiosa afeta negativamente suas famílias. É verdade que o clérigo católico e o pastor protestante são treinados para aconselhar pessoas que enfrentam crises. Também se espera que eles tenham profunda devoção religiosa, mas isso não garante que o ministro nunca passará por dificuldades que o abalarão. Essa preparação também não garante que sua família sempre estará em perfeita harmonia. Cada vez mais, especialmente nas tradições protestantes, pastores pedem licença do pastorado por não suportarem mais tantas angústias, pressões espirituais ou problemas de saúde.⁴³

Todo clérigo passa por momentos em que a vocação religiosa não está tão clara. Nessas circunstâncias, é como estar em uma encruzilhada que permite escolher diferentes direções e, provavelmente, vários argumentos deporão a favor de cada direção. Embora as decisões sejam feitas com as melhores intenções e noções, pode acontecer que determinada decisão parecesse lógica e boa, mas nem por isso foi a melhor que poderia ter sido tomada, muitas vezes por causa da autossuficiência que pode se tornar a causa da não continuidade no pastorado.⁴⁴

A poimênica tem como interface do desenvolvimento da igreja as dificuldades e problemas que acontecem nas mais diferentes formas. Afastar-se de dificuldades e problemas é uma reação humana comum; entretanto, é um comportamento a ser evitado. Dificuldades e problemas fazem parte das atividades realizadas pelo líder religioso. Contorno ou fuga acabam privando o amadurecimento, criando um cenário de dificuldades futuras ainda maiores.⁴⁵

⁴⁰ LOPES, 2009, p. 92-93.

⁴¹ SATHLER-ROSA, 2004, p. 41.

⁴² SATHLER-ROSA, 2004, p. 33.

⁴³ BUHR, 2017, p. 26-27.

⁴⁴ HAAFTEN, 2005, p. 55.

⁴⁵ HAAFTEN, 2005, p. 63.

As atividades religiosas do pastor trazem uma grande capacidade de carga. Indissociavelmente, a capacidade pastoral da igreja é determinada pela capacidade que o pastor ou padre possui para o exercício da poimênica. Para este propósito, precisa-se de uma vida de devoção enraizada, que é o principal ponto transformador na atitude interior do pastor diante das intempéries.⁴⁶ O ministro religioso que se dispõe a enfrentar os sofrimentos na confiança de que Deus está construindo a maturidade necessária, alcança maiores condições para o desenvolvimento da igreja. A persistência, sem fuga e autodefesa, faz com que o pastor assuma alguma adversidade em favor de algum alvo superior⁴⁷, tornando o seu trabalho frutífero para a comunidade.⁴⁸

A direção da poimênica como interface para o desenvolvimento da igreja é determinada pela intenção de Deus em criar um povo peregrino, que está sempre em movimento, dirigindo-se até os confins da terra, agindo no sentido de que todas as coisas se reconciliem com ele. Portanto, a natureza da igreja nunca deve ser definida em termos estáticos, mas apenas em termos daquilo que ela está fazendo à sua frente. Pastores que trabalham com intencionalidade no desenvolvimento da igreja colaboram com a sociedade e seu contexto local.⁴⁹

Cabe ao pastor proteger o seu rebanho dos ataques de pensamentos contrários à fé e prática cristãs, dar mais atenção às pessoas que estão ajudando no desenvolvimento da igreja e aos novos cristãos. O rebanho todo precisa de cuidado, mas há pessoas que precisam de mais investimento de tempo. A ovelha fraca, doente e complicada necessita de cuidados, mas o pastor deve investir tempo na formação e treinamento das ovelhas fortes e com potencial de frutificar.⁵⁰

Stetzer notou que os pastores que se preocupavam com o desenvolvimento eclesial buscavam o conhecimento por meio de professores nos ambientes teológicos. Contudo, com os novos momentos sociais, passaram a procurar referências em pastores de sucesso em grandes igrejas. E, a grande maioria dos que ouviram esses líderes perspicazes de grandes igrejas em conferências e eventos afins, começaram a copiá-los, sem refletir sobre os princípios existentes por trás dos métodos. No entanto, muitas abordagens usadas por esses pastores notáveis não funcionavam em outros lugares. Quando funcionavam, geralmente estavam em comunidades com ambientes semelhantes ao da abordagem feita. A dificuldade encontra-se no fato de se idealizar uma poimênica em razão destes líderes referenciais, às vezes fugindo do fundamento bíblico, teológico e eclesial, o que pode levar a uma poimênica míope. Alguns acabaram por esquecer sua própria vocação religiosa e para quem suas atividades estão voltadas, tornando ainda mais complicada esta questão.⁵¹

Fato é que cada ministro cristão precisa compreender a profundidade da missão recebida de Deus e as palavras de Jesus para a sua atividade religiosa no seu verdadeiro significado. Quando se alcança esta assimilação, percebe-se que o serviço religioso é exercido por cada um mediante a sua interatividade com os desígnios de Deus. Alguns irão a outros lugares e trabalharão em culturas diferentes, mas outra parte exercerá sua missão na comunidade de fé onde trabalha, no mesmo ambiente onde mora e com os recursos que tem à disposição.⁵²

A eficácia da poimênica na sua interface com o crescimento e desenvolvimento da igreja se dá quando clérigo e leigos cumprem o mandamento do amor deixado por Cristo, amando sem medidas. O êxito consiste em levar incondicionalmente o amor ensinado por Jesus, quer de perto, quer de longe. O senso de uma poimênica efetiva se preocupa em criar a condição para que cada pessoa entenda que Deus a ama

⁴⁶ YOON, 2015, p. 112-116.

⁴⁷ HAAFTEN, 2005, p. 71.

⁴⁸ BARRO, 2013, p. 115.

⁴⁹ BARRO, 2013, p. 115.

⁵⁰ PEREIRA, 2019, p. 89.

⁵¹ STETZER, 2005, p. 7-8.

⁵² COSTA, 2015, p. 82-83.

e viva este amor para com o próximo. Uma poimênica com este foco na vivência do amor cristão não tem limites. Não há sobra de recursos, pois tudo é investido no bem-estar da comunidade em torno da igreja; e, não há falta de nada para tudo o que a comunidade de fé quer fazer. O pastor, desta maneira, chegará a lugares jamais imaginados: alcançará relacionamentos com pessoas as quais nunca pensou que existiam e terá abundância de recursos para amar. A poimênica é bem-sucedida quando não se para de amar”⁵³

Feitas as devidas análises da poimênica com interface ao desenvolvimento e crescimento da comunidade de fé religiosa, é possível identificar que são diversos os elementos que compõem uma atividade pastoral saudável; também é possível verificar que a perspectiva do equilíbrio entre eles é um aspecto relevante a ser percebido. Não basta apenas dedicar tempo ao estudo cuidadoso das Escrituras Sagradas e da teologia, mas ocupar-se em compreender a cultura em que a comunidade de fé está inserida. É salutar acatar todas as categorias envolvidas na poimênica com equilíbrio, acatando o que a atividade religiosa pode dizer sobre a fé, sobre a compreensão e atividade humana, bem como sobre as demais coisas atinentes à comunidade religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões que envolvem a poimênica são muito ricos, vastos, intrigantes, fascinantes, profundos e difíceis de serem considerados tanto academicamente quanto religiosamente. Por conseguinte, as análises aqui consideradas devem estimular novos debates, admitindo-se novos questionamentos e continuidade nas investigações.

O presente artigo teve o cuidado de respeitar os parâmetros técnicos e científicos, com diversas e consideráveis pesquisas em referenciais teóricos, no intuito de fornecer maior compreensão do assunto, utilizando-se de materiais tanto em língua portuguesa, quanto em língua inglesa, para que houvesse uma análise mais acurada.

Procurou-se investigar os principais temas relacionados à poimênica quanto ao desenvolvimento eclesial, suas correlações e atualizações. Como nenhuma obra é completa e conclusiva sobre qualquer tema, teve-se como intencionalidade maior a contribuição ao meio acadêmico, com possível utilização pelos estudiosos da práxis cristã, bem como pelos padres e pastores que vivem a vocação religiosa.

O artigo procurou trazer a essência de uma poimênica voltada a uma vocação específica, espelhada nas atividades realizadas pelo mestre Jesus, com a nítida consciência de que cada pastor deve atentar-se para o desenvolvimento da sua igreja mediante a cooperação entre ele e os leigos. A grande ênfase aqui exposta foi o amor para com a comunidade, a íntima, intensa e diária devoção a Deus, bem como a necessidade de se ter a mentalidade de que a missão nunca acaba.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, K. L. F. **O Valor da Pregação e dos Elementos Sociais no Crescimento da Igreja Urbana**. Monografia. Graduação em Teologia Presencial. Orientador: Dr. Jaziel Guerreiro Martins. FABAPAR, Curitiba, 2016.

BARRO, J. Henrique. **Guia Prático da Missão Integral**. Londrina: Descoberta, 2013.

BUCHACRA, W.; VALADÃO, Márcio R. V. **As marcas da Igreja: por onde passa, deixa transformação**. Curitiba: ADSantos, 2013.

CAMPANHÃ, J. **Planejamento Estratégico: como assegurar qualidade no crescimento de sua igreja**. São Paulo: Hagnos, 2013.

COSTA, Sidney. **Compre Cadeira: igrejas para hoje focadas em Jesus**. Barueri: Alpha Conteúdos, 2015.

FALCÃO SOBRINHO, J. **Agora sou Pastor: orientações e conselhos práticos para pastores**. Curitiba: ADSantos,

⁵³ COSTA, 2015, p. 83-84.

2011.

GOMES, Ivanildo. **Igreja em Ação: desafios e perspectivas**. Fortaleza: Premium, 2011.

GRENZ, Stanley J. **Pós-Modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

HUBER, Abe. **O coração do Bom Pastor: lições para cuidar bem das ovelhas de Jesus**. Fortaleza: Premium, 2012.

HUNTER, James C. **O monge e o executivo**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

KUKUL FILHO, Antonio V. **Desenvolvimento saudável de igrejas: análise de paradigmas eclesiais, princípios bíblicos e a referência de uma igreja em transição**. 2018. 173 p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Teologia – Curso de Mestrado Profissional. Orientador: Antônio Renato Gusso; Co-orientador: Luiz Roberto Soares Silvano. Curitiba, FABAPAR, 2018.

LINHARES, Jorge. **O Pastor**. 4.ed. Belo Horizonte: Getsêmani, 2008.

LOPES, A. N. **O que estão fazendo com a Igreja: ascensão e que do movimento evangélico brasileiro**. São Paulo: Mundo Novo, 2008.

MARTINS, Jaziel G. **Manual do Pastor e da Igreja**. 5.ed. Curitiba: ADSantos, 2022.

MARTINS, Jaziel G. O Espírito e a Cosmovisão da Pós-Modernidade. **Via Teológica**. Curitiba / PR, v. 6, n. 2/2, p. 35-62, jul./dez. 2002.

MAXWELL, John C. **17 princípios do trabalho em equipe: desenvolva as qualidades que vão fazer a diferença e tornar sua equipe vencedora**. Rio de Janeiro: Vida Melhor, 2015.

PAES, Carlito Machado. **Igreja brasileira com propósitos: a explicação que faltava**. São Paulo: Vida, 2012.

PEREIRA, Cristiano Neto. **O fator ovelha sadia**. Curitiba: ADSantos, 2010.

PIRAGINE JUNIOR, Paschoal. **Crescimento integral da igreja**. Curitiba: ADSantos, 2015.

POIRIER, A. **O pastor pacificador: um guia bíblico para a solução de conflitos na igreja**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

RIGGS, Ralph M. **O guia do pastor**. 3.ed. Miami: Vida, 1980.

ROWELL, J. **O que um pastor deve fazer**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

SATHLER-ROSA, Ronaldo. **Cuidado pastoral em tempos de insegurança: uma hermenêutica contemporânea**. São Paulo: ASTE, 2004.

SEVERA, Zacarias de Aguiar. **Manual de Teologia Sistemática: revisado e ampliado**. Curitiba: ADSantos, 2014.

SILVADO, Luiz R. S. **Base teológica e projetos para o desenvolvimento de instituições religiosas**. Programa de Pós Graduação em Teologia – Curso de Mestrado Profissional. Curitiba: FABAPAR. De 27 jan. a 8 fev. 2020. 20 fls. [Anotações de aula.]

STETZER, Edward J. **The Evolution of Growth, Church Health, and the Missional Church: Na Overview of the Church Growth Movement from, and back to, Its Missional Roots**. Missiologist North American Mission Board Alpharetta. Georgia: 2005. Disponível em <file:///C:/Users/pasto/Downloads/10231.pdf> Acessado em 28 mar. 2024.

STOWEEL, Joseph M. **Pastoreando a Igreja: liderança espiritual eficaz numa cultura em transformação**. São Pau-

lo: Vida, 2000.

VAN HAAFTEN, Noor. **Feitos para brilhar**. Curitiba: Esperança, 2005.

WALKER, Williston. **História da Igreja Cristã**. 3.ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981. 2 vols.

YOON, Seok-Jeon. **El poderoso ministerio pastoral por el Espíritu Santo**. Seoul: Yonsei Books, 2018.

YOON, Seok-Jeon. **The powerful pastoral ministry by the Holy Spirit**. Seoul: Yonsei Books, 2015.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

ORIENTAÇÕES BÁSICAS PARA A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA DE PARÁBOLAS

Basic guidelines for the biblical interpretation of parables

Me. Paulo Henrique Pedrão¹

RESUMO

Este artigo investiga a forma, a função e os desafios interpretativos das parábolas de Jesus, com atenção especial à sua sofisticação literária, impacto teológico e hermenêutico. A análise percorre o desenvolvimento histórico das interpretações parabólicas, destacando o risco da alegorização excessiva e as contribuições de autores como Jülicher, Hunter, Snodgrass e Kunz. Aponta-se para a importância do *tertium comparationis* na distinção entre parábolas e alegorias, bem como para a riqueza comunicativa das parábolas, cuja estrutura narrativa e uso de elementos cotidianos provocam reflexão e resposta ativa do ouvinte. Além disso, são discutidas classificações temáticas e cronológicas que auxiliam no estudo sistemático dessas narrativas. Por fim, o artigo apresenta as ações parabólicas como expressões práticas do ensino de Jesus, destacando sua força simbólica e performativa no contexto da proclamação profética.

Palavras-chave: Parábolas de Jesus. Alegoria. Interpretação bíblica. Ensino parabólico. Ações parabólicas. Tertium comparationis.

ABSTRACT

This article examines the form, function, and interpretative challenges of Jesus' parables, focusing on their literary sophistication, theological significance, and hermeneutical implications. The study traces the historical evolution of parable interpretation, highlighting the dangers of excessive allegorization and the insights of scholars such as Jülicher, Hunter, Snodgrass, and Kunz. Emphasis is placed on the *tertium comparationis* as a key element in distinguishing parables from allegories, as well

¹ Mestre em Teologia, Pós-Graduado em Teologia Sistemática Contextualizada e Bacharel em Teologia pela FABAPAR (Faculdades Batista do Paraná). Bacharel em Administração pela FGV/EAESP (Fundação Getúlio Vargas – Escola de Administração de Empresas de São Paulo). Email: paulo.pedrao.fgv@gmail.com.

as on the communicative richness of parables, whose narrative structure and everyday imagery provoke reflection and demand active listener engagement. The article also explores thematic and chronological classifications that support a systematic study of these narratives. Lastly, it presents parabolic actions as practical expressions of Jesus' teaching, underscoring their symbolic and performative power within the context of prophetic proclamation.

Keywords: Jesus' parables. Allegory. Biblical interpretation. Parabolic teaching. Parabolic actions. Tertium comparationis.

INTRODUÇÃO

As parábolas de Jesus ocupam um lugar singular na tradição cristã e literária universal, constituindo cerca de um terço dos ensinamentos registrados de Cristo. Essas narrativas curtas, porém impactantes, possuem uma sofisticação literária que desafia tanto o público leigo quanto os estudiosos da teologia. Desde o uso de figuras de linguagem, como hipérbole e símbolos, até a simplicidade e acessibilidade de sua mensagem, as parábolas são uma ferramenta poderosa de ensino. No entanto, interpretar essas histórias não é uma tarefa simples, pois ao longo dos séculos surgiram diferentes abordagens e interpretações, variando desde a alegorização até a busca de uma mensagem única e central.

A importância de uma interpretação correta das parábolas de Jesus reside no fato de que essas histórias não são meras ilustrações, mas contêm lições profundas sobre o Reino de Deus, a resposta humana à salvação e a natureza do relacionamento entre Deus e a humanidade. Este estudo busca explorar as diversas abordagens para interpretar as parábolas, discutindo as armadilhas da alegorização excessiva e fornecendo orientações básicas para uma exegese cuidadosa e equilibrada.

1. AS PARÁBOLAS: FORMA, FUNÇÃO E DESAFIOS INTERPRETATIVOS

As parábolas atribuídas a Jesus nos evangelhos são especialmente propícias ao estudo literário, conforme Koester.² Essas histórias curtas frequentemente apresentam uma sofisticação notável, manifestada em mudanças abruptas de enredo, na sagacidade dos personagens, no uso habilidoso do símbolo e da hipérbole, e nos detalhes vívidos que caracterizam essas narrativas. Não por acaso, Snodgrass afirma que “as parábolas de Jesus estão entre as mais conhecidas e influentes histórias da humanidade”, sublinhando a sua relevância tanto no contexto religioso quanto na tradição literária universal.³

A relevância das parábolas para a pregação e interpretação teológica também é enfatizada por Osborne, que salienta que poucas partes das Escrituras são tão empolgantes e apropriadas tanto para a homilética (ramo da teologia que se dedica ao estudo e à prática da pregação) quanto às parábolas.⁴ O apelo dessas narrativas está, em grande parte, na sua brevidade e no seu impacto direto sobre os ouvintes, como observam Köstenberger e Patterson, que definem a parábola como “uma narrativa breve que exige uma reação do ouvinte”.⁵

No entanto, a interpretação das parábolas ao longo dos séculos não foi unânime. Até o século XX, muitos intérpretes as consideravam alegorias detalhadas, em que praticamente todos os personagens e objetos tinham uma representação simbólica. Klein, Hubbard e Blomberg descrevem essa abordagem alegórica, citando o exemplo da parábola do filho pródigo (Lc 15.11-32), onde o anel dado ao filho pelo pai poderia simbolizar o batismo cristão e o banquete, a Ceia do Senhor.⁶ No entanto, essas interpretações frequentemente diferiam entre si e, por vezes, tornavam-se anacrônicas, considerando que nem o batismo

² KOESTER, 2005, p. 77.

³ SNODGRASS, 2018, p. 23.

⁴ OSBORNE, 2009, p. 372.

⁵ KÖSTENBERGER; PATTERSON, 2015, p. 396.

⁶ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 652.

cristão nem a Ceia do Senhor haviam sido instituídos no momento em que Jesus contou essa história.

A partir do final do século XIX, o estudioso liberal alemão Adolf Jülicher propôs uma nova abordagem, criticando a alegorização excessiva das parábolas. Para Jülicher, as parábolas não eram alegorias, mas sim histórias que transmitiam uma única lição moral ou espiritual. No caso do filho pródigo, por exemplo, toda a narrativa poderia ser condensada na “alegria ilimitada do perdão de Deus”. Os detalhes, segundo Jülicher, serviriam apenas para conferir realismo e cor à história.⁷

Stein reforça que, apesar da crítica à alegoria, é difícil não interpretar os convidados e seus substitutos, na parábola da grande ceia, como representações das atitudes dos fariseus, escribas e líderes religiosos, em contraste com os marginalizados de Israel. Segundo o autor, embora a parábola apresente uma lição central, ela também oferece camadas de significado que dialogam com o contexto histórico e religioso da época.⁸

A importância das parábolas de Jesus é inegável, como apontam Kunz⁹ e Hunter¹⁰, ao afirmar que essas narrativas compõem cerca de um terço dos ensinamentos registrados de Jesus. Hunter define parábola como uma forma de ensinamento baseada na comparação, derivada da palavra grega “*parabolē*”, que significa comparação ou analogia.¹¹

Martinez aprofunda essa definição, descrevendo a parábola como uma narração de um acontecimento imaginário que, por comparação, deduz-se uma lição moral ou religiosa. Ele destaca que o termo “*parabolē*” vem do verbo grego “*parabollō*”, que literalmente significa “pôr ao lado” ou “comparar”.¹² A parábola, portanto, caracteriza-se pela comparação entre elementos conhecidos do cotidiano e realidades morais ou espirituais desconhecidas, encontrando-se ambas no ponto de comparação comum, o “*tertium comparationis*”, termo latino que se refere a um terceiro elemento ou critério utilizado para estabelecer comparações entre dois ou mais objetos, conceitos ou situações. Ele serve como uma base comum que facilita a análise e a interpretação, permitindo identificar semelhanças e diferenças de maneira mais clara.

Parábola é uma narração, mais ou menos extensa, de um acontecimento imaginário do qual, por comparação se deduz uma lição moral ou religiosa. Etimologicamente, o nome *parabolē* corresponde ao verbo *parabollō*, que literalmente significa pôr ao lado, comparar. Em efeito, a parábola se caracteriza porque implica na comparação de objetos, situações ou atos bem conhecidos – tomados da natureza ou da experiência – com objetos ou atos análogos de tipo moral desconhecidos. Daqueles (a imagem) se deduzem estes (a realidade que se pretende ensinar). Imagem e realidade se encontram no *tertium comparationis* – o ponto de comparação, comum a ambas.¹³

Ainda sobre a natureza figurativa das parábolas, Hunter destaca que elas são, essencialmente, expressões figurativas, sendo algumas comparações simples (símiles) e outras metáforas expandidas em narrativas mais complexas. Por exemplo, a parábola narrativa difere de uma simples similitude ao descrever o que um homem fez, em vez de o que os homens comumente fazem.¹⁴

Por fim, Snodgrass adverte que as parábolas de Jesus são muito mais do que meras ilustrações. Embora algumas tratem de temas escatológicos, elas se referem, em grande medida, à vida no mundo presente, oferecendo lições práticas e espirituais para os ouvintes.¹⁵

2. OS PERIGOS DA ALEGORIZAÇÃO NAS PARÁBOLAS DE JESUS

Ao longo dos séculos, até o final do século XIX, prevaleceu entre os intérpretes a tendência de

⁷ JÜLICHER, 1899, p. 362.

⁸ STEIN, 1981, 2002, p. 89.

⁹ KUNZ, 2022, p. 15.

¹⁰ HUNTER, 1960, p. 7.

¹¹ HUNTER, 1960, p. 8.

¹² MARTINEZ, 1984, p. 451.

¹³ MARTINEZ, 1984, p. 451.

¹⁴ HUNTER, 1960, p. 9.

¹⁵ SNODGRASS, 2018, p. 32.

alegorizar as parábolas, como destaca Snodgrass.¹⁶ Alegorizar, nesse contexto, refere-se à prática de transformar em alegoria o que originalmente não foi concebido para tal. Ou seja, muitos intérpretes buscaram dentro das parábolas elementos da teologia da Igreja, desvinculando-se da intenção original de Jesus ao contar essas histórias. Bailey ressalta que essa abordagem, que atribui significados místicos a cada parte da parábola, complicou a interpretação das mesmas por longos períodos.¹⁷

Hunter propõe uma clara distinção entre alegoria e parábola. Segundo ele, em uma alegoria, cada detalhe da história tem uma correspondência direta com o significado pretendido. Já na parábola, o significado e a história não coincidem em cada detalhe, mas sim em um ponto central de comparação, denominado “*tertium comparationis*”. Uma parábola geralmente contém apenas um “*tertium*”, enquanto uma alegoria pode conter diversos.¹⁸

Ainda segundo Hunter, outra distinção importante entre essas duas formas de narrativa é que a parábola, para cumprir seu propósito, deve ser realista e refletir a vida como um espelho. A alegoria, por outro lado, não está sujeita às mesmas exigências de verossimilhança ou probabilidade.¹⁹ Nessa mesma linha, Hargreaves aponta que a diferença mais relevante entre ambas as formas é que, enquanto a parábola transmite uma lição principal, a alegoria oferece múltiplas lições, distribuídas por cada parte da história.²⁰

Devemos distinguir claramente entre uma alegoria e uma parábola. A diferença a ser lembrada é que, em uma alegoria, cada detalhe da história tem seu correspondente no significado, enquanto na parábola, história e significado se encontram não em todos os pontos, mas em um ponto central. Este ponto de semelhança os eruditos chamam de ‘*tertium comparationis*’. Uma parábola geralmente tem apenas um ‘*tertium*’; uma alegoria pode ter uma dúzia.²¹

O uso de parábolas, conforme Hunter, serve a um propósito divino de despertar o entendimento, apresentando a verdade de forma vívida, desafiadora e memorável.²² Além disso, essas narrativas são projetadas para estimular o pensamento crítico e apelam à inteligência através da imaginação, sendo, às vezes, comparadas a um “vidro fumê” que, embora oculte certos aspectos, tem o objetivo final de revelar.²³

Além disso, algumas parábolas possuem um elemento alegórico em sua essência, ou seja, em vez de ser apenas uma história simples com uma única lição ou moral, ela tem múltiplos níveis de significado. Cada elemento da história representa claramente algo ou alguém no contexto maior da história da salvação. Os personagens e os eventos da parábola se referem diretamente a figuras e situações reais no plano espiritual e histórico, o que caracteriza uma alegoria. Como, por exemplo, a dos arrendatários ou lavradores maus (Mt 21.33-41; Mc 12.1-9; Lc 20.9-16), em que “a parábola reproduz a história ‘eclesiástica’ de Israel”.²⁴

Interpretar parábolas como alegorias pode, no entanto, trazer certos perigos. Hargreaves identifica três riscos principais: o primeiro é dar importância a aspectos da história que Jesus não pretendia enfatizar; o segundo, pensar que o ensinamento de Jesus é algo oculto, acessível apenas a poucos intelectualmente privilegiados; e, finalmente, o perigo mais grave é projetar nossas próprias ideias na parábola, em vez de extrair dela o verdadeiro ensinamento de Jesus.²⁵

¹⁶ SNODGRASS, 2018, p. 26.

¹⁷ BAILEY, 1995, p. 25.

¹⁸ HUNTER, 1960, p. 10.

¹⁹ HUNTER, 1960, p. 10.

²⁰ HARGREAVES, 1968, p. 67.

²¹ HUNTER, 1960, p. 10.

²² HUNTER, 1960, p. 13.

²³ HUNTER, 1960, p. 13-14.

²⁴ KUNZ, 2022, p. 149.

²⁵ HARGREAVES, 1968, p. 68-69.

3. AS PARÁBOLAS DE JESUS: CARACTERÍSTICAS DISTINTAS E CLASSIFICAÇÕES INTERPRETATIVAS

As parábolas de Jesus possuem uma série de características que as tornam instrumentos poderosos de ensino. Osborne identifica algumas dessas particularidades, como a concretude, que se manifesta através de elementos do cotidiano da vida das pessoas; a concisão, que confere às narrativas uma economia de palavras; a repetição, que reforça os pontos centrais da mensagem; e a presença de uma conclusão final clara e impactante. Outro aspecto destacado por Osborne é a reversão de expectativa, um recurso frequente nas parábolas de Jesus. Os ouvintes, ao serem surpreendidos por reviravoltas inesperadas, são levados a considerar implicações mais profundas e a refletir sobre o significado real da história.²⁶

Köstenberger e Patterson acrescentam que, além de uma moral principal, as parábolas também podem conter uma moral secundária, ampliando a sua capacidade de transmissão de ensinamentos.²⁷ Kunz elenca outras características importantes, como a presença de elementos do cotidiano, incluindo temas da natureza, costumes familiares e situações recorrentes na vida diária. Essas narrativas também contêm um certo suspense, que gera expectativa nos ouvintes, e frequentemente apresentam um forte contraste ou conflito, que serve para realçar as lições morais ou espirituais.²⁸

Outro recurso comum nas parábolas é a estrutura em tríades, com três personagens ou elementos principais, o que facilita a memorização e a assimilação das lições. A inversão também é uma característica marcante, já que muitas parábolas começam favorecendo um ponto de vista que será, ao final, desfavorecido, surpreendendo novamente o ouvinte e forçando uma reavaliação da narrativa. Além disso, Kunz aponta o uso frequente de discurso direto, o que confere autenticidade às falas dos personagens, e o emprego de perguntas retóricas que instigam a participação ativa do público, exigindo deles uma resposta ou reflexão.

Outros elementos dignos de nota incluem o uso do extraordinário, em que eventos inesperados ou fora do comum ocorrem em histórias aparentemente simples, e o exagero deliberado, utilizado para enfatizar certos aspectos centrais da narrativa. Kunz ainda observa que algumas parábolas incluem detalhes irrelevantes para a compreensão global da história, como na parábola das dez virgens, em que o noivo é mencionado, mas a noiva é completamente ignorada, sem que isso interfira na mensagem principal.

Quando se trata da classificação das parábolas, vários estudiosos propõem diferentes abordagens. Kunz sugere uma organização cronológica, dividindo as parábolas em três grandes grupos: aquelas que tratam da inauguração do Reino de Deus, aquelas que discutem a dimensão do Reino, e, por fim, as que abordam a consumação do Reino. Cada grupo contém 14 parábolas, totalizando 42 narrativas que cobrem desde o início do Reino até suas manifestações futuras.²⁹

Por sua vez, John Drane oferece uma classificação temática, dividindo as parábolas em quatro categorias: as que revelam o caráter de Deus; as que tratam da resposta humana ao chamado do Reino; as que abordam as relações entre os membros do povo de Deus e o mundo ao seu redor; e aquelas que se referem ao advento do Reino futuro. Essa categorização oferece uma visão mais ampla das lições que Jesus procurava transmitir em diferentes contextos.³⁰

Roy Zuck adota uma abordagem semelhante, mas foca especificamente no Reino de Deus. Ele organiza as parábolas em sete grupos: o progresso do Reino; o conflito entre a concepção de Jesus e a dos fariseus sobre o Reino; a graça e os pecadores no Reino; as características dos cidadãos do Reino; a rejeição do Rei e de seu Reino; o julgamento dos que rejeitaram o Rei e a recompensa dos que o aceitaram; e, por fim, a vigilância e a prontidão para a vinda do Rei.³¹

²⁶ OSBORNE, 2009, p. 377-385.

²⁷ KÖSTENBERGER; PATTERSON, 2015, p. 411.

²⁸ KUNZ, 2022, p. 23-26.

²⁹ KUNZ, 2022, p. 27.

³⁰ DRANE, 1982, p. 119-124.

³¹ ZUCK, 1994, p. 243.

Essas diferentes classificações ajudam a estruturar o estudo das parábolas, oferecendo aos estudiosos e leitores uma maneira sistemática de entender as diversas facetas dos ensinamentos de Jesus. As parábolas, com suas características únicas e sua riqueza de significados, continuam a ser uma fonte profunda de reflexão teológica e espiritual.

4. AÇÕES PARABÓLICAS: EXPRESSÕES PRÁTICAS DO ENSINO DE JESUS

As ações parabólicas, assim como as parábolas, fazem parte de uma mesma categoria dentro do ensino de Jesus. Gustav Stählin observa que ambas pertencem à mesma família, sugerindo que as ações de caráter parabólico compartilham da mesma estrutura simbólica e comunicativa que as narrativas parabólicas.³² Krüger e Croatto seguem essa linha de pensamento, tratando tanto as parábolas quanto as ações parabólicas como integrantes de um gênero comum, o gênero parabólico.³³

Embora este trabalho se concentre principalmente nas parábolas, esses comentários ressaltam a relevância de também se atentar às ações parabólicas de Jesus. Kunz destaca que, nos Evangelhos, há diversas ocasiões em que o ensino de Jesus foi mediado por meio de ações simbólicas, conhecidas como ações parabólicas. Essas ações não serviam meramente como ilustrações para complementar a fala, mas constituíam o próprio ensino, que era transmitido de maneira não verbal. Em muitos casos, Jesus cuidadosamente planejava essas ações, e, embora algum comentário verbal pudesse acompanhá-las, a própria ação já carregava o significado pretendido.³⁴

Ballarini acrescenta que as ações parabólicas têm a capacidade de expressar uma verdade ou realidade de maneira evidente, exigindo poucas palavras para revelar o seu significado. O ato em si já transmite a mensagem com clareza, reforçando a ideia de que o gesto, por si só, é um veículo de ensino.³⁵

Fohrer aprofunda essa discussão ao argumentar que os atos parabólicos não devem ser considerados apenas como meios auxiliares de proclamação (media predicante), mas que eles próprios constituem uma forma de proclamação (predicatio).³⁶ Ou seja, essas ações não são meros apoios à palavra falada, mas se apresentam como mensagens autônomas e poderosas, com a mesma capacidade de transmitir verdades espirituais.

Kunz reforça a ideia de que as ações parabólicas compartilham as mesmas propriedades das palavras proféticas, características muito valorizadas no mundo bíblico. A palavra, na tradição bíblica, era vista como dinâmica, com o poder de realizar aquilo que anunciava. Assim, as ações parabólicas, por serem “discursos em ato” ou “palavras em ação”, tinham um impacto significativo e uma eficácia semelhante à palavra profética, ampliando o alcance e a profundidade do ensinamento de Jesus.³⁷

A ação parabólica tem as mesmas propriedades que a palavra profética, ou seja, as que o mundo bíblico conhecia como à Palavra. Este mundo era sensível ao aspecto dinâmico da palavra. Por serem discursos em ato, palavra em ação, as ações parabólicas era mais aptas para significar a eficácia para a qual tendia a palavra do profeta.³⁸

Portanto, tanto as ações quanto as parábolas de Jesus desempenhavam um papel crucial na sua missão de ensino, complementando-se e reforçando mutuamente. Se as parábolas usavam narrativas para transmitir lições profundas, as ações parabólicas ofereciam uma forma visual e prática de ensino, demonstrando a verdade de forma palpável e acessível aos seus ouvintes.

³² STÄHLIN, 1953, p. 10.

³³ KRÜGER; CROATTO, 1993, p. 130-132.

³⁴ KUNZ, 2018, p. 20-21.

³⁵ BALLARINI, 1978, p. 53.

³⁶ FOHRER, 1985, p. 64.

³⁷ KUNZ, 2018, p. 22.

³⁸ KUNZ, 2018, p. 22.

5. AUXÍLIOS PARA A INTERPRETAÇÃO DE PARÁBOLAS

A interpretação das parábolas é um dos aspectos mais desafiadores, como afirma Kunz.³⁹ Entender essas histórias exige não apenas a leitura atenta, mas também uma análise cuidadosa do contexto em que foram contadas. Klein, Hubbard e Blomberg observam que o modo como interpretamos certos personagens nas parábolas, como o samaritano ou os fariseus, pode ser influenciado por nossas ideias contemporâneas.⁴⁰ Por exemplo, muitos ocidentais hoje reconhecem o samaritano como compassivo e os fariseus como vilões, algo que difere significativamente da visão dos judeus do primeiro século, que viam os samaritanos como inimigos e os fariseus como respeitados líderes religiosos.

Para aplicar a parábola do bom samaritano a uma igreja moderna, esses autores sugerem que o pregador poderia reinterpretar os personagens de forma a impactar o público contemporâneo, talvez retratando o samaritano como uma figura que representa um grupo marginalizado ou frequentemente estigmatizado na sociedade atual. Essa abordagem certamente apresentaria novos desafios ao pregador em um contexto elitista ou preconceituoso.

Hunter reforça que as parábolas de Jesus são similitudes, e não alegorias, devendo ser interpretadas com foco em um único ponto de semelhança, o *“tertium comparationis”*, evitando-se a busca de múltiplos significados em cada detalhe.⁴¹ O objetivo das parábolas era tornar a mensagem de Jesus clara e vívida por meio de comparações familiares do cotidiano. Portanto, a chave para a interpretação de uma parábola está em identificar esse ponto central e não se perder em detalhes que servem apenas para dar vida à narrativa.

Hargreaves sugere três passos para a interpretação adequada das parábolas. O primeiro é ouvir ou ler a parábola, visualizando a cena descrita. O segundo é tentar entender a situação original em que Jesus contou a parábola, compreendendo as circunstâncias e a aplicação para as nossas vidas hoje. O terceiro passo é enxergar a parábola como uma descrição da vida humana comum, onde Deus se revela e nos oferece transformação. É nos eventos ordinários que descobrimos quem é Deus e o que Ele nos oferece.⁴²

Snodgrass aborda a complexidade da interpretação das parábolas e menciona que algumas pessoas defendem a tese de que as parábolas não necessitam ou não podem ser interpretadas.⁴³ No entanto, ele propõe um processo de 11 etapas para interpretar parábolas, que inclui ouvir a parábola sem pressuposições, lembrar que elas foram transmitidas oralmente em uma cultura oral, e tentar ouvir a história como alguém da Palestina do primeiro século ouviria. Ele também sugere analisar a função da história no ensinamento de Jesus e prestar atenção à ênfase final, além de observar como as parábolas se conectam aos ensinamentos de Jesus em outras partes das Escrituras.⁴⁴

Plummer também fornece orientações úteis, enfatizando a importância de determinar os pontos principais das parábolas, reconhecer imagens típicas, prestar atenção aos detalhes inesperados, e não tentar encontrar significado em todos os elementos da narrativa. Além disso, ele recomenda que se leve em conta o contexto histórico e literário da parábola.⁴⁵

Kunz acrescenta outros passos importantes para a interpretação, como o respeito à verdade, o estudo do contexto histórico e cultural, e a necessidade de uma exegese cuidadosa do texto original. Ele destaca que cada parábola possui uma verdade central e que buscar significados em cada detalhe pode levar à alegorização indevida. Além disso, o intérprete deve ser capaz de traduzir o significado da parábola para as necessidades contemporâneas, atualizando sua aplicação sem comprometer sua mensagem original.⁴⁶

³⁹ KUNZ, 2022, p. 29.

⁴⁰ KLEIN; HUBBARD; BLOMBERG, 2017, p. 656.

⁴¹ HUNTER, 1960, p. 38.

⁴² HARGREAVES, 1968, p. 1-5.

⁴³ SNODGRASS, 2018, p. 56.

⁴⁴ SNODGRASS, 2018, p. 57-65.

⁴⁵ PLUMMER, 2017, p. 404-413.

⁴⁶ KUNZ, 2022, p. 33-38.

Assim, a interpretação das parábolas requer uma abordagem equilibrada que considere o contexto histórico e cultural, o propósito original de Jesus e a relevância contemporânea, sem perder de vista a simplicidade e o foco central de cada história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação das parábolas de Jesus é uma tarefa que exige discernimento e sensibilidade teológica, uma vez que essas narrativas apresentam tanto lições claras quanto camadas mais profundas de significado. Ao longo dos séculos, diferentes orientações de interpretação foram aplicadas, desde o alegorismo até abordagens mais modernas que buscam uma única lição central. O desafio está em evitar a tentação de alegorizar cada detalhe, mas também em reconhecer a riqueza simbólica que essas histórias carregam.

Apesar de o foco deste estudo estar nas orientações para a interpretação das parábolas, outras áreas poderiam ser abordadas, como o impacto homilético das parábolas na pregação contemporânea ou a influência cultural dessas narrativas no imaginário ocidental. De qualquer forma, as parábolas continuam sendo uma fonte vital de reflexão espiritual e teológica. Encoraja-se, portanto, que mais estudos e pesquisas sejam realizados, visando aprofundar o entendimento dessas histórias e sua aplicação prática no mundo moderno.

REFERÊNCIAS

BAILEY, Kenneth E. **As parábolas de Lucas**. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. **O profetismo bíblico**: uma introdução ao profetismo e profetas em geral. Petrópolis: Vozes, 1978.

BALLARINI, Teodorico. **Introdução à Bíblia III/2 – Os livros poéticos**: Salmos, Jó, Provérbios, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Eclesiástico, Sabedoria. Petrópolis: Vozes, 1985.

DRANE, John. **Jesus**: sua vida e seu evangelho para o homem de hoje. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

FOHRER, Georg. **O gênero dos relatos sobre os atos simbólicos dos profetas**. In: PROFETISMO: coletânea de estudos. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

HARGREAVES, John. **A guide to the parables**. London: SPCK, 1968.

HUNTER, A. M. **Interpreting the parables**. London: SCM, 1960.

JÜLICHER, Adolf. **Die Gleichnisreden Jesu**. 2 vols. Freiburg: Mohr, 1899.

KLEIN, William W.; HUBBARD, Robert L.; BLOMBERG, Craig L. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖSTENBERGER, Andreas J.; PATTERSON, Richard D. **Convite à interpretação bíblica**: a tríade hermenêutica. São Paulo: Vida Nova, 2015.

KRÜGER, René; CROATTO, J. Severino. **Metodos exegeticos**. Buenos Aires: Publicaciones Educab, 1993.

KUNZ, Claiton André. **As parábolas de Jesus e seu ensino sobre o Reino de Deus**. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira; São Paulo: Rádio Transmundial, 2022.

KUNZ, Claiton André. **Ações parabólicas de Jesus no Evangelho de Marcos**. Curitiba: ADSantos, 2018.

MARTÍNEZ, José M. **Hermenêutica bíblica**. Barcelona: CLIE, 1984.

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

PLUMMER, Robert L. **40 questões para se interpretar a Bíblia**. São José dos Campos: Fiel, 2017. E-book.

SNODGRASS, Klyne. **Compreendendo todas as parábolas de Jesus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

STÄHLIN, G. **Die Gleichnishandlungen Jesu**. In: KOSMOS und Ekklesia: Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1953.

STEIN, R. H. **An Introduction of the Parables of Jesus**. Philadelphia: Westminster, 1981.

ZUCK, Roy B. **A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1994.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

UMA ANÁLISE SOBRE O SIGNIFICADO DA PALAVRA SILENCIADA EXPRESSA NO “COMO” DO SACERDOTE ZACARIAS

An analysis of the meaning of the silenced word expressed in the “how” of the priest Zacharias

Dr^a Kátia Silva Cunha¹

Dr^a Gleyds Silva Domingues²

RESUMO

A proposta do artigo tem por finalidade tecer uma análise discursiva sobre o texto bíblico de Lucas 1.5-25, que narra a predição do nascimento de João Batista. A partir da perícopes eleita observa-se que a mensagem foi entregue pelo anjo Gabriel ao sacerdote Zacarias, como resposta às suas orações. A questão que norteia a análise do artigo está na pergunta de Zacarias dirigida ao anjo e que acarreta como consequência o seu silêncio. A problemática a ser investigada tem como inquietação a seguinte pergunta: por que o “como” expresso na resposta de Zacarias evidencia um prenúncio de dúvida, figurando na ação de ter a sua palavra silenciada? O aspecto de análise está centrado no campo da linguagem. Não se tem a pretensão de efetivar uma análise exegética do texto, mas compreender como o posicionamento do sacerdote conduziu à exortação expressa

¹ Professora Associada da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Diretora de Gestão Acadêmica da Universidade Federal de Pernambuco (PROGRAD/DGA) até 31 de outubro de 2024. Docente do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) e do programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea (PPGEDUC). Professora lotada nos Cursos de Educação Física do Centro Acadêmico da Vitória. Pós-Doutorado pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro/Proped UERJ. Mestrado e Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco. Possui graduação em PEDAGOGIA pela Universidade Federal de Pernambuco, graduação em Música Sacra - Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. Experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Superior, atuando principalmente nos seguintes temas: políticas curriculares, aprendizagem e currículo, formação de professores, avaliação educacional e da aprendizagem. Coordena o grupo de Pesquisa: LAPPUC- Laboratório em pesquisa de políticas públicas, currículo e docência, com parceria com os seguintes Grupos de Pesquisa: Políticas de Currículo e Cultura/ UERJ, Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico/ FABAPAR/PR e Educação, Inclusão Social e Direitos Humanos- UFPE/CNPq. Participante da Rede Brasileira em Teoria do Discurso. Orcid: 0000-0001-9282-715X E-mail: katia.scunha@ufpe.br

² Pós Doutora em Educação e Religião. Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Professora da FABAPAR e da Carolina University. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Ensino Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores (LAPPUC). Orcid 0000-0002-4254-321X. E-mail: professora.gleyds@fabapar.com.br

pelo anjo, tendo o silenciamento enquanto consequência da atitude manifesta pelo sacerdote. Observa-se que Zacarias, por sua posição ocupada e pelo seu conhecimento diante dos feitos do Senhor, deveria demonstrar confiança diante do anúncio efetivado e alegrar-se por ter a resposta que tanto almejava, anunciando ao povo o que havia sido revelado sobre o nascimento do seu filho.

Palavras-chave: Sacerdote. Anúncio. Fé. Promessa Divina. Dúvida.

ABSTRACT

The purpose of this article is to conduct a discursive analysis of the biblical text Lucas 1:5-25, which narrates the prediction of the birth of John the Baptist. From the chosen pericope, it is observed that the message was delivered by the angel Gabriel to the priest Zechariah as an answer to his prayers. The question guiding the article's analysis lies in Zechariah's inquiry to the angel, which results in his being silenced. The issue to be investigated revolves around the following question: Why does the “how” expressed in Zechariah's response indicate a foreshadowing of doubt, leading to his speech being silenced? The analytical focus is centered on the field of language. The intention is not to carry out an exegetical analysis of the text but rather to understand how the priest's stance led to the rebuke expressed by the angel, with silencing as a consequence of the attitude displayed by the priest. It is noted that Zechariah, given his position and his knowledge of the Lord's deeds, should have demonstrated trust in the announcement and rejoiced at receiving the answer he had longed for, proclaiming to the people what had been revealed about the birth of his son.

Keywords: Priest. Announcement. Faith. Divine Promise. Doubt.

INTRODUÇÃO

O ato de apresentar, comunicar, informar o conhecimento pelas palavras não é desconhecido pelos povos no mundo. Durante alguns anos teve-se até escolas que orientavam nessa atividade, a fim de que houvesse o domínio da palavra e com ele o poder de convencer pelo uso de argumentos e construção de teses convincentes.

Um dos espaços mais conhecidos na Grécia antiga foi a *Ágora*. Nele, se reuniam os “cidadãos” para a discussão de temas em assembleia, que poderiam mudar as normas, os fluxos da vida daquela comunidade, além de celebração de atos religiosos³. Na *Ágora*, o espaço era aberto para expressão da palavra e da argumentação lógica.

No que diz respeito ao povo hebreu, a palavra e a direção a serem exercidas vinham por intermédio de um sacerdote, o qual tinha acesso ao espaço denominado “Santo dos santos”. O sacerdote ao adentrar nele, promovia no povo uma expectativa sobre a aceitação ou não da oferta; e como essa aprovação se concretizaria em forma de uma resposta.

Compreende-se que no contexto de Israel, o sacerdote exercia papel fundamental, sendo visto por seu povo como uma autoridade constituída, uma vez que trazia o resultado diante das ofertas dedicadas ao Senhor. Ele era um porta-voz de Deus, diante da dispensação do perdão de pecados, mediante o sacrifício entregue, bem como da direção a ser seguida.

A discussão proposta neste artigo é evidenciar como a palavra atribuída ao sacerdote ocupa um espaço de significação no contexto de desenvolvimento da fé, bem como o silêncio, que pode ser significado positiva e ou negativamente, sendo ora promotor de descrença, dúvida, ausência de posicionamento e convicção, expectativa e não confiança diante da promessa dada pelo Senhor.

³ Disponível em: https://conceito.de/agora#google_vignette

Para tal processo argumentativo, compete analisar o contexto do diálogo estabelecido no Evangelho de Lucas 1.5-23, o qual apresenta dois personagens principais: o sacerdote Zacarias e o anjo Gabriel, emissário da palavra do Senhor. A questão que envolve a discussão está referenciada na pergunta de Zacarias: “como terei certeza disso” (Lc 1-18).

A problemática a ser investigada tem como inquietação a seguinte pergunta: por que o “como” expresso na resposta de Zacarias evidencia um prenúncio de dúvida, figurando na ação de ter a sua palavra silenciada? O aspecto de análise está centrado no campo da linguagem. Não se tem a pretensão de efetivar uma análise hermenêutica do texto.

A metodologia da pesquisa centra-se na análise do discurso que tem a proposta de verificar os ditos, os não ditos e os silêncios demarcados na narrativa bíblica eleita. Nesse sentido, recai sobre a proposta compreender tanto os momentos do exercício da palavra, como os silêncios produzidos.

O artigo está dividido em três seções. Na primeira parte do texto, é apresentado o papel designado aos sacerdotes; no segundo, compete abordar sobre o sacerdote Zacarias e o dilema que vivia. Na terceira, discute-se sobre o sentido do silêncio e como isso manifesta a presença de uma resposta íntima do que está no coração.

1. O ESPAÇO DA PALAVRA ATRIBUÍDO AOS SACERDOTES

O sacerdócio era uma função bem presente no mundo antigo. A Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã⁴ informa que a figura do sacerdote assumia um papel central para o povo hebreu, principalmente diante da questão do pecado, o que tornava necessária a oferta de sacrifícios, segundo as histórias descritas no Antigo Testamento. Essa função está presente na designação e no significado da palavra latina *sacerdos*.

É interessante constatar que a função sacerdotal se fazia presente entre os povos babilônios, egípcios, hebreus, gregos, romanos, os quais confiavam nos pronunciamentos dos sacerdotes, dirigindo as ações e atitudes a serem efetivadas.⁵ Eles exerciam autoridade e, ainda, ofereciam sacrifícios em prol de uma finalidade.

Walton, Matthews e Chavalas esclarecem que “as culturas do antigo Oriente desenvolveram algum tipo de sacerdócio”⁶, o que indica que esse exercício era algo comum entre os povos antigos, sendo, inclusive similar a maneira como efetivavam o trabalho. A partir desse ofício, é possível dizer que seus oficiantes ocupavam lugar de destaque, exercendo autoridade e poder diante do povo.

Champlin assegura que os sacerdotes eram considerados como figuras sociais e políticas e, ainda, atuavam como mediadores entre a divindade e os homens.⁷ Eles também se pronunciavam sobre questões éticas, legais e futuras. É por este motivo que, em alguns povos, a palavra só poderia ser proferida por pessoas que tinham a legitimidade de ensino, profecia e sabedoria. Esses se faziam representar por sacerdotes ou sacerdotisas. Afinal, eles exerciam a autoridade de um líder e desfrutavam de benefícios, devido à posição ocupada entre o povo. Mas, o que dava aos sacerdotes esse poder sobre a palavra? Segundo Vaz:

O sacerdote era eleito para o serviço do santuário, serviço exclusivo que ninguém mais estava autorizado a assumir (Nm 3.38) Quando se construía um santuário, consagrava-se um sacerdote para nele assegurar o culto dos fiéis. Entre as várias cerimônias de culto tinha singular importância o sacrifício.⁸

⁴ Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã. Vol 3. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 327.

⁵ Chama atenção para o caráter hereditário assumido no exercício do sacerdócio. Tal prática pode ser encontrada no Bramanismo na Índia. Ainda, é curioso ler sobre os sacerdotes pertencerem a uma classe especializada na Babilônia. E, ainda, sua correspondência entre o Imperador e o sumo sacerdote romano. CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 16.

⁶ WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. *Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 137.

⁷ CHAMPLIN, 2001, p. 16.

⁸ VAZ, Armindo dos Santos. O sacerdócio no Antigo Testamento. *Revista de Espiritualidade*. N.º 74. vol. 19. 2011, p. 82.

Interessante observar que a origem do sacerdócio em Israel é considerada como uma evidência de maturidade do sistema religioso e isso precisa ser considerado, uma vez que demarca uma forma de aproximar o povo de Deus, bem como de reconhecer sua soberania, justiça e ação presente, visto que ele se inclina em direção ao penitente.

A figura do sacerdote se associa, necessariamente, a sua função junto ao templo, ou o lugar da habitação de Deus, ou dos deuses. No caso do povo de Israel, essa presença é acentuada depois do êxodo do Egito, cujo serviço está associado aos ritos, aos sacrifícios e às festas religiosas. É preciso destacar que os sacerdotes em Israel não herdavam e nem tomavam posse de terras, devido ao caráter exclusivista do serviço a ser efetivado, o que os impedia de exercerem outra atividade que não a que haviam sido designados.

Compete dizer que o início do sacerdócio no Antigo Testamento remonta à figura de Arão, estendendo-se aos seus descendentes, tal como está registrado no capítulo 28 do livro de Êxodo. Nele, é descrito todo o processo envolvido, bem como as vestes a serem utilizadas e o ritual de sacrifícios e cerimônias a serem observadas. Ainda sobre o sacerdócio de Arão, cabe esclarecer que:

Ao escolher Arão e seus filhos para o sacerdócio, Deus designou quem era digno de servi-Lo no Tabernáculo e estabeleceu a sucessão hereditária para as futuras gerações de sumo sacerdotes em Israel. A linhagem sacerdotal se originava da tribo de Levi e, especificamente, da descendência de Arão.⁹

A Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã¹⁰ apresenta algumas das tarefas a serem efetivadas pelos sacerdotes, tais como atuar na direção dos cultos, oferecer sacrifícios, zelar pelo templo e sua manutenção e representar a nação de Israel diante de Deus. De fato, os sacerdotes exerciam função de liderança, o que requeria responsabilidade, lisura e vida dedicada ao Senhor.

Vaz, ainda, afirma que o sacerdote exercia uma função de mediador, pois como aquele que era consagrado a Deus, era o único a poder se aproximar perante a presença de Deus, uma vez que estabelecia uma relação direta com a santidade de Deus, além de que era o intérprete da revelação transmitida por tradição oral e escrita, ou seja, o intérprete da Palavra. Neste sentido:

[...] 'kōhēn', como se dizia em hebraico, tinha direito a tocar os objectos sagrados, era admitido à proximidade de Deus, tinha o poder de oferecer sacrifícios, pronunciava a bênção de Deus sobre o povo e nos tempos mais remotos pronunciava oráculos.¹¹

A figura de mediador é descrita pela Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã sobre duas vertentes: "representar a Deus diante do Seu povo e vice-versa"¹², o que indica que o sacerdote estabelecia tanto um relacionamento entre Deus e seu povo, como do povo com Deus. Por isso, que seu trabalho tinha o reconhecimento desse povo, uma vez que expressava a direção e a vontade de Deus, no que tange a manifestar sua misericórdia e perdão, diante dos pecados praticados.

Como é possível entender, o sacerdote era o guardião do ensino e, também, da lei de Deus; por meio dele a Palavra era transmitida, na confiança de que ela vinha diretamente do próprio Deus para seu povo. Isso evidencia o papel de destaque atribuído a essa função no contexto bíblico do Antigo Testamento. Sobre o papel exercido, Pearlman escreve que:

Os sacerdotes e levitas das várias partes do país eram divididos em vinte e quatro turnos, ou plantões. Cada turno durava duas semanas. À entrada de um novo turno, tiravam-se sortes para a distribuição dos deveres, tais como cuidar do fogo do altar, ministrar ao lado do altar e cuidar do candelabro. A honra maior e mais desejada era oferecer incenso no altar de ouro, no Lugar Santo - ato que simbolizava a apresentação das petições da nação. Tão grande era a honra que uma lei impedia ao sacerdote usufruí-la mais de uma vez.¹³

Observa-se certo rigor no exercício sacerdotal, pois suas regras eram claras e precisavam ser cumpridas

⁹ WALTON; MATTHEWS; CHAVALLAS, 2018, p. 137.

¹⁰ Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã, 1998, p. 330.

¹¹ VAZ, 2011, p. 85.

¹² Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã, 1998, p. 330.

¹³ PEARLMAN, M. Comentário Bíblico - Lucas: o Evangelho do Homem Perfeito. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2021, p. 10.

com responsabilidade e eficiência. Essa ideia sobre o sacerdócio, também, é compartilhada por Henriksen, ao declarar que:

A cada dia as diversas funções do sacerdócio eram designadas por meio de sorteio. A parte mais solene de toda a liturgia era o ato da queima de incenso. Era então que o sacerdote se encontrava mais perto do véu que separava o Lugar Santo do Santo dos Santos. Na economia da antiga dispensação, o Santo dos Santos não “possuía o altar de ouro do incenso”? Por certo que, por razões compreensivelmente práticas, esse altar realmente ficava no Lugar Santo (Êx 30.6,10). Mas pertencia ao Santo dos Santos (Hb 9.4).¹⁴

Wiersbe esclarece que “cada sacerdote tirava a sorte para determinar que ministério realizaria”,¹⁵ o que indica a diversidade de serviço a ser efetivado no templo, como o queimar incenso. Esse era uma das funções exercidas pelo sacerdote e estava associado a um ato de adoração. Registra-se que a ação de queimar incenso perfumava o ar do templo, dissipando o seu odor, o que, talvez, se tornasse perceptível ao povo.¹⁶

Outro significado atribuído ao queimar incenso, liga-se a fazer um pedido de perdão ou súplica. A fumaça do Incenso simbolizava as orações subindo a Deus, ou como o Salmo 141.2 expressa, sobre quando Davi orava ao Senhor que: “Suba à tua presença a minha oração, como incenso”, ou seja, como perfume agradável ao Senhor.

A figura do sumo sacerdote prefigura no Antigo Testamento.¹⁷ A partir de seu trabalho é possível ver que exercia uma função distintiva, pois era o único a adentrar, anualmente, no Santo dos Santos. “[...] o sumo sacerdote procurava o perdão e a misericórdia de Deus para a nação inteira (Lv 16.1-19), porque sem o perdão e a misericórdia de Deus, a aliança com Israel não poderia continuar”.¹⁸

É claro, que a partir de Jesus Cristo, há um novo sentido atribuído ao sacerdócio¹⁹, contudo, o que se deseja demonstrar é que as atitudes e os posicionamentos esperados dos sacerdotes tinham a ver com dependência, confiança e convicção diante da Palavra proferida por Deus, o que se torna o ponto de destaque no episódio descrito no Evangelho de Lucas 1.5-25.

2. A PERGUNTA DE ZACARIAS, O SACERDOTE, DIANTE DA PALAVRA DO SENHOR

O Evangelho de Lucas 1.5 descreve a função de Zacarias como sacerdote, do grupo de Abias. Sua mulher, Isabel, é apresentada como descendente de Arão. Isso indica que ambos vinham de uma linhagem sacerdotal, contudo, era Zacarias que exercia as atividades sacerdotais no templo. Sobre ambos serem da linhagem sacerdotal, Morris comenta que: “Exigia-se do sacerdote que se casasse com uma virgem israelita (Lv 21.14), mas não necessariamente com uma família sacerdotal. Ter uma esposa de descendência sacerdotal era uma bênção adicional para um sacerdote”.²⁰

Segundo o texto do Evangelho de Lucas 1.5-7, é possível entender que tanto Zacarias como Isabel eram pessoas de caráter aprovado. Morris afirma que a “piedade deste casal é ressaltada com os adjetivos justos e irrepreensíveis”²¹, entretanto, sobre eles havia uma suspeição, porque não tinham filhos. Pearlman

¹⁴ HENDRIKSEN, Willian. **Comentário do Novo Testamento**: Exposição do Evangelho de Lucas Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 101.

¹⁵ WIERSBE, Warren W. **Novo Testamento I**: comentário bíblico expositivo. Santo André: Geográfica, 2017, p. 220.

¹⁶ Walton, Mathews e Chavala esclarecem que o sentido dado à aroma agradável tem a ver com o sacrifício que agradava ao Senhor. “Com o tempo, tornou-se um termo técnico para descrever um sacrifício aceitável e aceito por Deus (compare Lv 26.31), e não algo que ele come” (WALTON; MATHEWS; CHAVALA, 2020, p. 141).

¹⁷ Sobre a função do sumo sacerdote em Israel, é dito que com o passar do tempo ele assume um papel de destaque, visto ter prestígio e poder diante do povo (**Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**, 1998, p. 330).

¹⁸ Ainda, a **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**, 1998, p. 330.

¹⁹ Champlin esclarece que Cristo substituiu o papel do sumo sacerdote do Antigo Testamento, visto que atribuiu o sacerdócio a todo aquele que aceita a mensagem do Evangelho, sendo-lhe permitido entrar na presença do Senhor sem a mediação de um terceiro (CHAMPLIN, 2001, p. 14).

²⁰ MORRIS, Leon. L. **Lucas**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 66.

²¹ MORRIS, 2014, p. 66.

descreve assim esta situação:

Zacarias e Isabel não tinham filhos, provação e triste vergonha para qualquer família judaica. Isto porque, além do amor natural às crianças, havia sempre a esperança de que um dos filhos fosse o libertador do seu povo. O casal orara durante muito tempo, até a esperança tornar-se desespero.²²

Para o povo judeu, “os filhos são herança do Senhor, uma recompensa que ele dá” (Sl 127.3). Assim, um casal sem filhos poderia indicar que Deus não reconhecia neles motivo para recompensá-los. Acrescenta-se, ainda, que o caso da infertilidade, trazia, ainda, outra questão para esse povo, não apenas a ausência de benção, mas a expressão da maldição.

Uma maldição que se expressa tanto no nível homem individual, como no nível social, sinal de desobediência, afinal aqueles que obedecem ao Senhor são abençoados com filhos, como relata Deuteronomio 28.15 e 18:

¹⁵ Será, porém, que, se não deres ouvidos à voz do Senhor teu Deus, para não cuidares em cumprir todos os seus mandamentos e os seus estatutos, que hoje te ordeno, então virão sobre ti todas estas maldições, e te alcançarão:

[...]

¹⁸ **Maldito o fruto do teu ventre**, e o fruto da tua terra, e as crias das tuas vacas, e das tuas ovelhas. (Grifos nossos).

Então, Zacarias tinha uma mulher que não permitia que sua linhagem fosse contínua, ou seja, não teria frutos, visto que Isabel era uma mulher estéril, e por isso sentia o opróbio, desprezo, vergonha, desonra. Moss e Baden reforçam isso, ao declararem que “quando a fertilidade está situada no contexto bíblico, ela relaciona-se mais com a perpetuação da família do que exclusivamente com o ato da procriação”.²³ Nesse sentido, poderia dizer que Isabel aos olhos do povo era alguém desfavorecida e negligenciada pelo “autor da vida”.

Afinal, a mulher estéril era aquela que não contava com o olhar e a benção de Deus, e sobre ela repousava o aparente silêncio ou indiferença do Altíssimo. Dessa forma, cabe inferir, que o próprio sacerdócio de Zacarias poderia estar sendo questionado. Não seria ele merecedor de filhos? E, ainda, não poderia vir dele pronunciamentos considerados verdadeiros? Falaria Deus com Zacarias? Por que não tinha filhos?

Um sacerdote sem filhos, era assim que Zacarias era visto. O texto de Lucas afirma que Zacarias e Isabel pediam incessantemente a Deus por filhos, mas estavam já velhos. Essa petição é ressaltada por Pearlman, ao escrever sobre a ação do sacerdote, quando ele foi escolhido para oferecer incenso no altar:

Enquanto a multidão orava no Templo, o sacerdote aproximou-se do altar de ouro, colocou brasas vivas na grelha e espalhou por cima um punhado de incenso que subiu em nuvens à presença de Deus. Ao incenso juntou Zacarias sua petição, pedindo um filho. [...] A petição do sacerdote realmente chegara ao trono da graça, pois logo apareceu o anjo Gabriel, trazendo-lhe a promessa de um filho. Ao pai temeroso, tranquilizou: ‘Zacarias, não temas, porque a tua oração foi ouvida.’²⁴

A questão da infertilidade era uma questão séria, por esse motivo é preciso compreender que o padrão bíblico do Antigo Testamento, é o da fertilidade (Gn 1.28; 9.1), ou como afirma o salmista: “Em tua casa, **tua mulher** será como a **videira frutífera**, e teus filhos, como brotos de oliveira ao redor da tua mesa. Assim **será abençoado o homem** que teme o SENHOR” (Sl 128.3-4) (grifos nossos).

A esterilidade era tão grande maldição, que as mulheres poderiam desejar -morrer, como é constatado nesse relato de Genesis 30.1,2: “Quando Raquel viu que não dava filhos a Jacó, teve inveja de sua irmã. Por isso disse a Jacó: **“Dê-me filhos ou morreré!”** (grifos nossos).²⁵ Jacó ficou irritado e disse: “Por acaso estou

²² PEARLMAN, 2021, p. 9-10.

²³ MOSS; BADEN, 2015, p. 17.

²⁴ PEARLMAN, 2021, p. 10.

²⁵ Sobre a fertilidade é dito que “no contexto do antigo Oriente Próximo e no cenário bíblico, é comum associar a fertilidade à bênção divina e a

no lugar de Deus, que a impediu de ter filhos?” Sobre a questão da infertilidade, Chwartz explicita que:

O radical hebraico ‘qr’ (estéril), ao contrário, engloba um amplo conjunto de sentidos. O significado mais antigo de ‘qr’ é raiz; ‘qr’ significa, na esfera agrícola, desenraizar, arrancar pela raiz. Na esfera humana, possui o sentido de infecundo, sem filhos.²⁶

Interessante que o texto não explica o porquê da esterilidade de Isabel, mas, observa que tanto Isabel quanto Zacarias eram tementes a Deus. Isso, portanto, guarda relação direta com o texto de Gênesis 1.28 e 9.1, portanto, não se compreende a condição da não geração de filhos. Pelo que o texto bíblico apresenta, eles não tinham sido amaldiçoados e nem mesmo disciplinados por alguma falta cometida. Entretanto, pode-se observar como a soberania de Deus atua, demonstrando a limitação do ser humano, diante do seu agir, que muda rumos e destinos, traz novas perspectivas e renova a esperança. Continua Hendriksen:

É compreensível que ser escolhido por meio de sorteio para queimar o incenso fosse considerado um privilégio único. Somente uma vez na vida se permitia que um sacerdote recebesse essa honra. Depois disso, ele era sempre considerado “rico e santo”. Numericamente falando, ser escolhido por sorte para queimar incenso era um privilégio do qual participavam somente uns poucos.²⁷

Zacarias, então, entra no templo para oferecer o incenso e as orações. Esse era um tempo de honra para Zacarias, e naquele momento muitas pessoas estão do lado de fora do templo, aguardando que a fumaça do incenso suba, carregando as orações, na esperança de serem ouvidas. Eis aqui um momento muito importante que estava sendo protagonizado por Zacarias. Hendriksen explica a cena:

Então há um profundo silêncio, porque está para ocorrer o soleníssimo ato do ritual. Faz-se um sinal. O momento sagrado chegou quando Zacarias deve colocar o incenso sobre as brasas, provocando uma nuvem que sobe e se espalha com sua agradável fragrância. Juntamente com o aroma que se evola, do coração e dos lábios do sacerdote, também se evola uma fervorosa oração de gratidão pelas bênçãos recebidas e de súplica rogando paz sobre Israel. O povo, reunido “do lado de fora” do santuário, porém “dentro” de seus átrios (o Átrio de Israel, o Átrio das Mulheres, estando presentes os sacerdotes e levitas, especialmente no Átrio dos Sacerdotes; [...]). Então esperam que Zacarias regresse do altar do incenso e caminhe para o oriente, para os degraus em frente ao santuário (o Lugar Santo e o Santo dos Santos). Sobre esses degraus, Zacarias, acompanhado por outros sacerdotes, deve pronunciar a bênção arônica sobre o povo. Essa bênção deve ser seguida por cânticos de louvor, pelas oferendas públicas etc.²⁸

Nisso, o povo aguarda o retorno de Zacarias, com a Palavra vinda de Deus. Tal espera gerava expectativa e muita ansiedade, pois, afinal, teria Deus aceito o perfume das orações? Queria Deus dizer algo? Entretanto, uma situação inesperada acontece. Diz o texto:

¹⁰ E toda a multidão do povo estava fora, orando à hora do incenso.

¹¹ E um anjo do Senhor lhe apareceu, posto em pé, à direita do altar do incenso.

¹² E Zacarias, vendo-o, perturbou-se, e caiu temor sobre ele.

¹³ Mas o anjo lhe disse: Zacarias, não temas, porque a tua oração foi ouvida, e Isabel, tua mulher, dará à luz um filho, e lhe porás o nome de João (Lc 1.10-13).

Enquanto o povo aguarda o retorno de Zacarias, o anjo chega até ele e traz a mensagem do Altíssimo: “Zacarias, sua oração foi ouvida” (Lc 1.13b). Imagine o susto que deve ter sentido, uma vez que a presença de um anjo indicava julgamento divino.²⁹ Por isso, que diante da reação do sacerdote, é proferida a mensagem: “Não temas” (Lc 1.13a). Essa pode ser considerada uma expressão de encorajamento ou outra forma de dizer “tenha fé”.

esterilidade a sua maldição ou desaprovação. Como reflexo disso, a fertilidade da mulher era vista como elemento indispensável, pois garantia a sobrevivência do clã, assegurava a sucessão, a defesa da comunidade e a produtividade agrícola” (MELO, Ygor Lebrank; CHADWICK, Christie Goulart. Esterilidade na Bíblia Hebraica à luz da narrativa de Raquel. *Revista Eletrônica de História Social da Cidade*, São Paulo, n.35, Edição Especial 2025, p. 4).

²⁶ CHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, p. 13.

²⁷ HENDRIKSEN, 2003, p. 101.

²⁸ HENDRIKSEN, 2003, p. 102.

²⁹ WIERSBE, 2017, p. 220.

Afinal, Zacarias teria um filho com sua mulher Isabel. Seu nome seria João, aquele que seria dedicado ao Senhor e que promoveria o arrependimento e a conversão de muitos. João Batista “tem um lugar especial nos acontecimentos messiânicos [...], pois é apenas o precursor”.³⁰

O trecho mais significativo da mensagem proferida pelo anjo a Zacarias, revela que a função de João Batista seria converter o coração dos pais aos filhos e os rebeldes à prudência dos justos, cujo propósito era construir um povo preparado para o Senhor, ou seja, atuaria como profeta vindo da parte de Deus para reconduzir o seu povo, libertá-lo e trazer a esperança.

É dito na anunciação do anjo que João Batista seria um homem grande diante de Deus, cheio do Espírito Santo. “Seu ministério é assemelhado àquele Elias (cf Mc 9.13), e a profecia de Malaquias 3.1 e 4.5-6 é invocada”.³¹ Zacarias estava ouvindo que sua oração fora atendida, e que Deus estava dando muito mais que um filho, mas um que traria alegria e prazer, reconhecendo-o como dele. De fato, esses são motivos para que a alegria enchesse o seu coração. Sim, um filho. Deus ouviu as orações e estava recompensando Zacarias e Isabel. Ainda, Deus estava redimindo sua esposa, tirando-a da vergonha.

Zacarias, como sacerdote, já deveria ter dado essa notícia a muitos pais e mães. Ele sabia que Deus responde as orações dos justos, e, também, reconhecia o poder de Deus diante dos impossíveis humanos. Ele era o sacerdote da Palavra, era quem mediava sempre, era o homem da Torá, o intérprete, o porta-voz da vontade de Deus.

A narrativa, contudo, descreve uma postura totalmente contrária a que se esperava de um sacerdote. Zacarias demonstra incredulidade diante da mensagem, dando margem aos senões humanos. Wiersbe descreve que “em vez de olhar para Deus pela fé, o sacerdote olhou para si mesmo e sua esposa e resolveu que o nascimento de um filho era um acontecimento impossível para eles”.³² Diz o texto bíblico (Lc 1.18-19):

¹⁸ Disse então Zacarias ao anjo: **Como saberei isto?** pois eu já sou velho, e minha mulher avançada em idade.

¹⁹ E, respondendo o anjo, disse-lhe: Eu sou Gabriel, que assisto diante de Deus, e fui enviado a falar-te e dar-te estas alegres novas (grifos nossos).

A indagação de Zacarias, expressa no advérbio de modo “como”, sinaliza para a sua incredulidade diante da mensagem proferida. Evidencia dúvida, ou seja, é uma forma de demonstrar que não apenas questionava sobre a possibilidade do fato, mas da palavra do Deus dos impossíveis. E isso era algo indigno para alguém que era reconhecido como um homem temente a Deus.

Morris retifica a atitude de Zacarias, afirmando que ele duvidou sem rodeios, ao indicar que tanto ele como sua esposa eram idosos, por isso, não teriam como procriar. O tempo deles havia passado e não via como isso poderia ser efetivado. Por esse motivo que o anjo revela seu nome e sua posição, visto que “sua posição diante de Deus revela algo de sua dignidade”.³³

Assim, do lado de fora a espera, e do lado de dentro uma nova cena se apresenta, que conduz a reflexão sobre a petição contínua de Zacarias. Afinal, ele acreditava naquilo que ensinava? Ou seja, a Palavra estava no seu coração, ou era apenas um ofício? Poderia estar confuso o sacerdote, pois naquele momento sua petição era pela paz de Israel, e agora o anjo fala em filho.

A dúvida estava no coração de Zacarias. Então, por que orava? Por que continuava a pedir um filho, se já era velho e, também sua esposa? O que pensava Zacarias? Que receberia uma nova mulher para lhe dar filhos? Que uma criança seria colocada à sua porta? Teria um plano de filhos que foi nessa hora frustrado? Ou simplesmente orava para cumprir a norma, o rito? Afinal, o que anjo trazia era uma notícia alegre, uma boa nova. Por que não se alegrou Zacarias?

³⁰ MORRIS, 2014, p. 65.

³¹ MORRIS, 2014, p. 67.

³² WIERSBE, 2017, p. 220.

³³ MORRIS, 2014, p. 68.

A partir do texto bíblico, é possível dizer que mesmo um homem temente a Deus pode ter seu momento de dúvida, em que a sua humanidade se torna explícita, evidenciando a finitude diante do sobrenatural. "A recusa de Zacarias quanto a crer deve ser vista à luz da condescendência de Deus em enviar tal mensageiro com semelhante mensagem"³⁴, por isso que ele sofre a consequência direta, diante da reação manifesta: o silêncio. Não poderia revelar o que ocorreu e nem mesmo ser porta-voz das boas novas recebidas. Ficaria mudo até o nascimento do filho, o que gerou espera diante do cumprimento das palavras do Senhor proferidas pelo anjo Gabriel.

3. O TEMPO DO SILENCIAMENTO E DA APRENDIZAGEM

O silenciamento pode ser um ato produtivo, quando se compreende que sua finalidade é trazer reflexão sobre decisões ou ausências. Por outro lado, pode ser improdutivo quando não se reconhece como um tempo de aprendizagens. Isso indica que o problema não está no silenciamento, mas como é recepcionado por aquele que sofre sua ação.

Zacarias foi penalizado pelo silenciamento porque não correspondeu de maneira positiva à manifestação da graça de Deus. Antes, sua atitude foi expressa com resmungos, ceticismo e dúvida. Ou seja, tudo que o anjo falou sobre o filho, ele afirmava não reconhecer em forma de justificativas humanas: afinal eram velhos, ele a esposa. Como isso ocorreria diante de uma condição de impotência? Estaria Deus zombando dele? E, também o anjo?

Enquanto a conversa com o anjo prosseguia, o povo do lado de fora esperava, e a ansiedade aumentava. Estaria acontecendo algo dentro do templo? Essa era a única possibilidade que o povo encontrava. O que teria o sacerdote para dizer? Ele estava demorando tanto, poderia ser uma Boa Nova? Ou repreensão? Estaria vivo o sacerdote? O certo é que o povo aguardava notícias de Zacarias que não retornava. Hendriksen retoma a cena:

Segundo o Talmude, era costume que o sacerdote que tinha a função de oferecer o incenso se afastasse do altar o mais depressa possível, para não cometer inconscientemente um ato de profanação (cf. Lv 10.1s; 2Sm 6.6, 7). Nesse caso, porém, de forma totalmente contrária ao costume, o sacerdote "gastou tempo excessivo" (literalmente falando) antes de regressar do santuário.³⁵

O povo se assombra na espera da Palavra a ser proferida, mas Zacarias duvidava que a Palavra fosse verdadeira. O povo esperava que as orações fossem ouvidas. Contudo, o que ocorreu foi o silêncio. Wiersbe diz que Zacarias "quando deixou o santuário, não pode dar a bênção sacerdotal (Nn 6.22), nem lhes dizer o que havia visto". Parece que o sacerdote não tinha o mesmo sentimento em relação à sua súplica. O povo esperava por Zacarias, e, por quem esperava o sacerdote?³⁶

Diante da dúvida do sacerdote, aquele que deveria levar a vontade de Deus para o povo, o intérprete de Deus, aquele que se apresentava ao Santo como irrepreensível, mas que não parecia ter a convicção em seu coração, o anjo o sentenciou ao silêncio, ou seja, da possibilidade de ele falar sobre o que havia ocorrido. Cabia ao sacerdote, o porta-voz da Palavra, o silêncio. Diz o texto de Lucas 1.20,22-25:

20 E eis que ficarás mudo, e não poderás falar até ao dia em que estas coisas aconteçam; porquanto não creste nas minhas palavras, que a seu tempo se hão de cumprir.

[...]

22 E, saindo ele, não lhes podia falar; e entenderam que tinha tido uma visão no templo. E falava por acenos, e ficou mudo.

23 E sucedeu que, terminados os dias de seu ministério, voltou para sua casa.

24 E, depois daqueles dias, Isabel, sua mulher, concebeu, e por cinco meses se ocultou, dizendo:

³⁴ MORRIS, 2014, p. 68.

³⁵ HENDRIKSEN, 2013, p. 112-113

³⁶ WIERSBE, 2017, p. 220.

25 Assim me fez o Senhor, nos dias em que atentou em mim, para destruir o meu opróbrio entre os homens.

O silêncio soa como consequência de sua postura diante da mensagem de Deus proferida pelo anjo. Afinal, porque falar sobre aquilo que não se crê. Wiersbe afirma que a atitude do sacerdote se trata de expressão de manifesta incredulidade, o que desagrada a Deus. Ainda, declara que “a fé é abençoada e a incredulidade julgada”.³⁷

De fato, o silenciamento produziu aprendizado e, ainda, trouxe a compreensão de que “ninguém pode ensinar verdadeiramente se não ensina alguma coisa que seja verdadeira ou válida a seus próprios olhos”.³⁸ Nesse caso, o silêncio é uma alternativa que ajuda a refletir, rever, reaprender e acreditar com a mente e com o coração.

Cabe, ainda, ressaltar que em muitos momentos o silêncio se faz necessário, principalmente, quando se precisa de um tempo para pensar nas atitudes e decisões expressas diante de uma situação. É essencial trazer à memória a esperança e, de alguma maneira, ressignificar a fé perdida ou adormecida. Por isso, é necessário ouvir “não temas”, simplesmente creia.

À GUIA DE UMA CONCLUSÃO: DEUS OUVE AS ORAÇÕES

Deus não está surdo às orações e às súplicas. Ele responde. Mas pode ser que a resposta de Deus não esteja no que foi planejado pelo suplicante, mas com certeza, será sempre a melhor resposta, pois como ensina Romanos 12.2: “Não se amoldem ao padrão deste mundo, mas transformem-se pela renovação da sua mente, **para que sejam capazes de experimentar e comprovar a boa, agradável e perfeita vontade de Deus**” (grifos nossos). É preciso entender que a perfeição da vontade de Deus vai além do entendimento humano.

A narrativa de Zacarias, em Lucas 1.5-25, revela uma profunda tensão entre a fé e a dúvida, entre a palavra proclamada e o silêncio imposto. Como sacerdote, Zacarias ocupava uma posição de mediação sagrada, portador de uma tradição que exigia confiança inabalável nas promessas divinas. No entanto, seu questionamento — “Como saberei isto?” — expôs não apenas uma hesitação momentânea, mas uma crise de fé que remete à fragilidade humana diante do sobrenatural.

O silêncio que se seguiu não foi apenas uma punição, mas um ato pedagógico. Ao ser privado da fala, Zacarias foi convidado a um tempo de interiorização, em que a palavra não mais se projetava para fora, mas ressoava dentro dele, confrontando sua incredulidade. Esse período de mudez tornou-se, paradoxalmente, um espaço de escuta — um silêncio que falava mais alto que qualquer discurso. Nele, Zacarias aprendeu que a verdadeira fé não exige garantias, mas rende-se ao Deus que cumpre suas promessas além da lógica humana.

A restauração de sua voz, no momento em que nomeou seu filho “João” (Lc 1.63-64), marcou não apenas o fim de um castigo, mas a vitória da obediência sobre a dúvida. Zacarias, então, tornou-se novamente o sacerdote que profetizou, mas agora com uma autoridade renovada: sua experiência de silêncio transformara-se em testemunho.

Este episódio desafia a refletir sobre os próprios “como” que insistem em brotar diante das promessas divinas. A história de Zacarias lembra que o silêncio de Deus nunca é vazio; é, antes, um convite a abandonar a necessidade de controle e a confiar no Autor da Palavra — mesmo quando ele escolhe calar-se para que a fé do suplicante possa falar mais alto.

Mais tarde, Jesus disse sobre João Batista, ou seja, o filho da promessa que nascera de pais velhos: “Eu vos afirmo que dentre os nascidos de mulher não há um ser humano maior do que João” (Lc 7.28a), o que ratifica a palavra proferida sobre ele ao seu pai Zacarias (Lc 1.15). Deus é fiel e cumpre suas boas promessas.

³⁷ WIERSBE, 2017, p. 220.

³⁸ FORQUIN, J. **Escola e cultura**: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA Sagrada. Almeida Século 21. São Paulo: Vida Nova, 2013.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia.** São Paulo: Hagnos, 2001.

CHWARTS, Suzana. **Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

ENCICLOPÉDIA Histórico-Teológica da Igreja Cristã, 1998.

FORQUIN, J. **Escola e cultura:** as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

HENDRIKSEN, Willian. **Comentário do Novo Testamento:** Exposição do Evangelho de Lucas Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

MELO, Ygor Lebrank; CHADWICK, Christie Goulart. Esterilidade na Bíblia Hebraica à luz da narrativa de Raquel. **Revista Eletrônica de História Social da Cidade,** São Paulo, n.35, Edição Especial 2025.

MORRIS, Leon. L. **Lucas:** introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2014.

MOSS, C. R.; BADEN, J.S. **Reconceiving Infertility:** Biblical perspectives on procreation and childlessness. New Jersey: Princeton University Press. 2015.

PEARLMAN, M. **Comentário Bíblico – Lucas:** o Evangelho do Homem Perfeito. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2021.

VAZ, Armindo dos Santos. O sacerdócio no Antigo Testamento. **Revista de Espiritualidade.** N.º 74. vol. 19.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia:** Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WIERSBE, Warren W. **Novo Testamento I:** comentário bíblico expositivo. Santo André: Geográfica, 2017.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

AS BEM-AVENTURANÇAS EM MATEUS 5: ESTRUTURA, SENTIDO E ATUALIDADE ÉTICA

The Beatitudes in Matthew 5: Structure, Meaning, and Contemporary Ethical Relevance

Me. Sósteni Silva¹

Dr. Valério Guilherme Schaper²

RESUMO

Este artigo tem por objetivo realizar uma leitura teológica e pastoral das Bem-Aventuranças presentes no Sermão do Monte (Mateus 5.1-12), destacando sua atualidade, aplicabilidade e implicações para a práxis cristã contemporânea. A pesquisa parte de uma abordagem hermenêutica e teológico-bíblica, incorporando também elementos analíticos da leitura “à contrapelo”, inspirada na filosofia de Walter Benjamin, enquanto categoria interpretativa que evidencia tensões entre desafio e recompensa nas beatitudes. A metodologia aplicada consistiu em análise textual e exegética das Bem-Aventuranças à luz de suas expressões linguísticas no hebraico e no grego, bem como no diálogo com teólogos clássicos e contemporâneos, como Agostinho, Lutero, Calvino, Wesley, Stott, Carson, Lloyd-Jones, entre outros. Os resultados apontam que as Bem-Aventuranças constituem não apenas uma descrição do caráter esperado dos discípulos de Cristo, mas um modelo ético de contracultura cristã frente às estruturas de poder, consumo e moralidade líquida da sociedade moderna. As Bem-Aventuranças apresentam-se como fundamentos para a reconstrução do ethos cristão, convocando líderes e membros da igreja a uma vida marcada pela humildade, mansidão, justiça, misericórdia, pureza e paz, como testemunho ativo do Reino de Deus. O estudo conclui que, mais do que ideais inatingíveis, as beatitudes são possíveis mediante regeneração espiritual, sendo a verdadeira espiritualidade cristã evidenciada por uma ética prática

¹ Doutorando em Teologia pelas Faculdades EST. Mestre em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). E-mail: sostenisilva@gmail.com

² Bacharel em Teologia pela Escola Superior de Teologia e doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia. Diretor-geral da Faculdades EST. E-mail: valerio@est.edu.br

enraizada na Palavra e vivida na comunhão com Deus e com o próximo.

Palavras-chave: Bem-Aventuranças. Sermão do Monte. Ética cristã. Contracultura. Espiritualidade bíblica.

ABSTRACT

This article aims to provide a theological and pastoral reading of the Beatitudes found in the Sermon on the Mount (Matthew 5.1-12), highlighting their relevance, applicability, and implications for contemporary Christian praxis. The research adopts a hermeneutical and theological-biblical approach, also incorporating analytical elements from the “counter-current” reading inspired by Walter Benjamin’s philosophy, as an interpretative category that reveals tensions between challenge and reward in the Beatitudes. The methodology applied consisted of textual and exegetical analysis of the Beatitudes in light of their linguistic expressions in Hebrew and Greek, as well as a dialogue with classical and contemporary theologians such as Augustine, Luther, Calvin, Wesley, Stott, Carson, Lloyd-Jones, among others. The results indicate that the Beatitudes constitute not only a description of the expected character of Christ’s disciples but also an ethical model of Christian counterculture in opposition to the structures of power, consumerism, and liquid morality of modern society. The Beatitudes present themselves as foundations for the reconstruction of the Christian ethos, calling leaders and church members to a life marked by humility, meekness, justice, mercy, purity, and peace as an active testimony of the Kingdom of God. The study concludes that, more than unattainable ideals, the Beatitudes are possible through spiritual regeneration, with true Christian spirituality evidenced by a practical ethic rooted in the Word and lived in communion with God and neighbor.

Keywords: Beatitudes. Sermon on the Mount. Christian ethics. Counterculture. Biblical spirituality.

INTRODUÇÃO

A presente investigação parte do entendimento de que o Sermão do Monte, especialmente a seção inaugural das Bem-Aventuranças (Mt 5.1-12), representa não apenas um núcleo ético dos ensinamentos de Jesus, mas também um fundamento teológico e espiritual para a constituição da identidade cristã ao longo da história da Igreja.³

Ao longo da tradição cristã, diversos intérpretes lançaram mão de hermenêuticas que variam da leitura mística à exegese histórica, passando pela interpretação moralizante ou escatológica. Contudo, em um contexto marcado por transformações socioculturais aceleradas, por discursos religiosos descolados da prática ética e por formas de espiritualidade que tendem à superficialidade, impõe-se a necessidade de uma reaproximação séria, crítica e espiritual ao texto das Bem-Aventuranças, compreendidas aqui como chave hermenêutica para a práxis cristã autêntica.

Este artigo objetiva realizar uma leitura teológico-pastoral e exegética das Bem-Aventuranças, investigando sua atualidade enquanto proposta de espiritualidade encarnada. A metodologia adotada é qualitativa, de cunho teórico-analítico, fundamentada na interpretação bíblica e no diálogo com autores da tradição cristã como Lutero, Calvino, Wesley, Lloyd-Jones, Stott e Carson, em articulação com elementos da filosofia da religião e da crítica social, especialmente a categoria de leitura “à contrapelo”, proposta por Walter Benjamin, aqui assumida como ferramenta teórico-metodológica de leitura dialética das tensões presentes no texto bíblico.

³ AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e escritos sobre a fé*. São Paulo: Paulus, 2017.

A hipótese central é que as Bem-Aventuranças constituem uma proposta radical de espiritualidade transformadora, que não apenas descreve o perfil ideal dos cidadãos do Reino de Deus, mas exige um processo de regeneração pessoal e comunitária capaz de produzir frutos visíveis na vida social, eclesial e subjetiva do cristão. “Porque uma autêntica vida cristã, uma espiritualidade genuína só surge a partir de um encontro vital com o evangelho, com a Palavra de Deus”.⁴ Mais do que princípios morais, as beatitudes são compreendidas, neste estudo à luz de Stott, ou seja, como um itinerário de discipulado cristão que se inicia no reconhecimento da própria insuficiência espiritual e culmina na bem-aventurança escatológica de ver a Deus. Ao longo da análise, serão exploradas as implicações éticas, espirituais e eclesiológicas do texto, tendo como pano de fundo o desafio contemporâneo de viver uma fé coerente com o Evangelho em uma sociedade marcada pelo niilismo, pelo individualismo e pela desintegração dos vínculos comunitários.⁵

1. O SERMÃO DO MONTE COMO PROGRAMA DE VIDA CRISTÃ

A abertura do Sermão do Monte, especialmente por meio das Bem-Aventuranças (Mt 5.1–12), configura-se como uma introdução paradigmática à ética do Reino de Deus e, simultaneamente, como um programa formativo da identidade do discipulado cristão. Desde os tempos patrísticos, esse texto foi reconhecido como síntese normativa da vida cristã, conforme atestado por Agostinho de Hipona⁶, na qual declara: “Quem quiser meditar com piedade e recolhimento o sermão que nosso Senhor Jesus Cristo pronunciou na montanha, tal como o lemos no Evangelho segundo Mateus encontrará aí, creio eu, um programa perfeito de vida cristã destinada à direção dos costumes”. A compreensão agostiniana destaca o valor normativo e formativo do texto, ao interpretá-lo não como um discurso moral genérico, mas como expressão concentrada da doutrina cristã vivida.

O Sermão do Monte apresenta-se como núcleo ético-teológico dos Evangelhos sinópticos, especialmente do Evangelho segundo Mateus, e é caracterizado por uma radicalidade que atravessa tanto as exigências internas do coração humano quanto os imperativos públicos da justiça e da misericórdia. Jesus, ao dirigir-se aos seus discípulos e à multidão, não apresenta uma nova Lei nos moldes mosaicos, mas a plenitude da Lei (Mt 5.17), cuja interpretação é recolocada no eixo do Reino dos Céus. Para Stott, “o Sermão do Monte é provavelmente a parte mais conhecida dos ensinamentos de Jesus, embora se possa argumentar que seja o menos compreendido e, certamente, o menos obedecido”.⁷ Tal observação denuncia não apenas uma lacuna hermenêutica, mas também uma crise de recepção teológica e pastoral, em que a distância entre o ensino de Jesus e a vivência cristã se revela uma tensão histórica permanente.

Nesse sentido, o Sermão do Monte ultrapassa os limites da exortação moral e se configura como uma espécie de constituição do Reino.⁸ Nele, Jesus define quem são os bem-aventurados, quais são os traços esperados de seus seguidores e como estes devem viver em uma sociedade muitas vezes hostil à lógica do Reino. Não se trata, portanto, de conselhos opcionais ou ideais abstratos, mas de exigências fundamentais para os que foram regenerados pela fé e incorporados à comunidade messiânica.

A natureza contracultural do Sermão do Monte é um dos seus traços mais incisivos.⁹ Por isso, Stott propõe “uma contracultura cristã”¹⁰, confrontando diretamente os padrões estabelecidos pela religiosidade farisaica e pelos valores sociais fundados no orgulho, na competição e no legalismo. Em oposição à religião performática, Jesus aponta para uma espiritualidade interiorizada, que se revela no coração e nas relações. Ao abordar temas como humildade, justiça, pureza de coração e perseguição por causa da fidelidade a Deus, o texto desconstrói os referenciais convencionais de honra e bem-estar, invertendo as expectativas

⁴ CALDERÓN, Carlos Alberto. *Seguir a Jesus hoy, al estilo de las Bienaventuranzas*, Medellín (66), 1991, p. 257.

⁵ BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

⁶ AGOSTINHO, 2017, p. 15.

⁷ STOTT, John R. W. *A Mensagem do Sermão do Monte*. Tradução de Yolanda M. Krievin. São Paulo: ABU, 1978.

⁸ LLOYD-JONES, D. Martyn. *Estudos no Sermão do Monte*. 9.ed. São Paulo: Fiel, 1981.

⁹ STOTT, 1978, p. 11.

¹⁰ STOTT, 1978, p. 30.

sociais sobre felicidade e realização.

O valor doutrinal e espiritual do Sermão do Monte também foi reconhecido por intérpretes reformados e evangélicos. O Sermão do Monte “nos ensina o verdadeiro caminho para a vida eterna [...] pelo caráter daquele que fala, temos a certeza de que Ele declarou a plena e perfeita vontade de Deus”.¹¹ Essa confiança na autoridade de Jesus como mestre e revelador da vontade divina é central para a tradição protestante, que historicamente compreendeu o Sermão como norma de vida para todos os cristãos, e não apenas para uma elite espiritual ou religiosa.

Em consonância com essa perspectiva, Myer Pearlman propõe uma leitura em duas partes do Sermão do Monte: primeiro, como descrição das qualidades do cidadão do Reino conforme expresso nas Bem-Aventuranças e, segundo, como apelo à decisão e à fidelidade prática, expressa na parte conclusiva do Sermão (Mt 7).¹² Essa estrutura pedagógica mostra a intencionalidade de Jesus em formar discípulos que não apenas ouçam suas palavras, mas que as pratiquem (Mt 7.24–27). O ensino de Jesus é, portanto, formativo, performativo e escatológico, pois orienta a vida cristã desde o presente até o cumprimento pleno do Reino de Deus.

O Sermão do Monte também assume relevância metodológica como modelo pedagógico do próprio Cristo. A forma como ele se senta, se dirige aos discípulos e utiliza expressões como “bem-aventurados” (*makáριοι*) indica não apenas uma instrução discursiva, mas uma proclamação solene, litúrgica e formativa. Agostinho de Hipona observa que ao “abrir sua boca”, Jesus indica que agora fala por si e não por intermédio de profetas. Tal gesto reforça a autoridade messiânica e o caráter inaugural de sua mensagem.¹³

Por fim, o Sermão do Monte deve ser lido não apenas como texto normativo, mas como expressão espiritual de uma nova humanidade em Cristo. A proposta de Jesus é tanto um chamado à conversão quanto uma denúncia das estruturas injustas do mundo. Ele apresenta uma espiritualidade que começa na pobreza de espírito, passa pela fome e sede de justiça, e culmina na bem-aventurança escatológica: “verão a Deus” (Mt 5.8). A leitura contínua e meditativa do Sermão do Monte revela ao discípulo suas próprias fraquezas e o convida à transformação interior: “quanto mais leio esses três capítulos de Mateus, mais me sinto atraído e, ao mesmo tempo, envergonhado”.¹⁴

A atualidade do Sermão do Monte, portanto, reside precisamente na sua capacidade de confrontar, formar e consolar. Ele é ao mesmo tempo denúncia, consolo e convocação, um caminho de santidade que passa pela cruz e culmina na bem-aventurança eterna. Neste sentido, as Bem-Aventuranças não são meras exortações éticas, mas convites à participação no Reino de Deus, cujos critérios subvertem a lógica do mundo e nos chamam a uma vida marcada pela graça, pela justiça e pelo amor ativo.

2. A LEITURA À CONTRAPELO DAS BEM-AVENTURANÇAS

As Bem-Aventuranças constituem, à luz do Evangelho de Mateus (Mt 5.1-12), uma proclamação inaugural do Reino de Deus por meio de uma inversão radical de valores. A sua estrutura literária apresenta uma lógica paradoxal: são chamados bem-aventurados os pobres, os que choram, os mansos, os que têm fome e sede de justiça, os perseguidos, categorias geralmente marginalizadas ou desprezadas em contextos marcados por relações de dominação, competição e sucesso pessoal. Essa inversão é central para compreender a natureza escatológica e profética da mensagem de Jesus. Tal dimensão subversiva do texto justifica a adoção, neste estudo, da categoria interpretativa proposta por Walter Benjamin (1940), a saber, a leitura “à contrapelo”¹⁵ da história e dos discursos dominantes.

¹¹ WESLEY, John. **O Sermão do Monte**. Tradução Lucy Yamakami. São Paulo: Vida, 2012.

¹² PEARLAMAN, Myer. **Mateus o Evangelho do Grande Rei**. Bangu: CPAD, 2021, p. 30.

¹³ AGOSTINHO, 2017, p. 16.

¹⁴ CARSON, D. A. **O Sermão do Monte**: exposição de Matheus 5-7. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 9.

¹⁵ Cf.: LÖWY, Michael. “A contrapelo”. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). **Lutas Sociais**, São Paulo, n.25/26, p. 20-28, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011.

Nas *Teses sobre o Conceito de História*, Benjamin propõe que o verdadeiro historiador é aquele que escova a história “a contrapelo”, ou seja, que a lê a partir da memória dos vencidos e dos oprimidos, desafiando a teleologia triunfalista das narrativas oficiais. Para Benjamin (tese VII)¹⁶, “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra”. Transposta para a hermenêutica bíblica, essa leitura à contrapelo permite compreender as Bem-Aventuranças não como exortações abstratas, mas como uma denúncia teológica das estruturas injustas que desfiguram a criação e excluem os frágeis. Jesus, ao proclamar bem-aventurados os pobres de espírito, os que choram e os perseguidos, desloca o centro do discurso religioso e político da época, valorizando aqueles que não detêm poder, prestígio ou mérito.

Nesse contexto, a leitura à contrapelo das Bem-Aventuranças revela sua profunda dimensão dialética: cada desafio apresentado pobreza, luto, fome, perseguição é acompanhado por uma promessa escatológica que restitui dignidade, esperança e justiça.

TABELA 1: RELAÇÃO DESAFIOS E RECOMPENSAS DAS BEATITUDES

| Desafio | Recompensa |
|--|---|
| “pobres de espírito” (Mt 5.3) | “o reino dos céus” (Mt 5.3) |
| “os que choram” (Mt 5.4) | “serão consolados” (Mt 5.4) |
| “os mansos” (Mt 5.5) | “herdarão a Terra” (Mt 5.5) |
| “os que tem fome e sede de justiça” (Mt 5.6) | “serão saciados” (Mt 5.6) |
| “os misericordiosos” (Mt 5.7) | “alcançarão misericórdia” (Mt 5.7) |
| “os limpos de coração” (Mt 5.8) | “verão a Deus” (Mt 5.8) |
| “os pacificadores” (Mt 5.9) | “Serão chamados filhos de Deus” (Mt 5.9) |
| “os perseguidos por causa da justiça” (Mt 5.10) | “deles é o Reino dos céus” (Mt 5.10) |
| “os insultados e perseguidos” (Mt 5.11) | “grande recompensa nos céus” (Mt 5.12) |

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir do texto das Bem-Aventuranças (Mt 5.3-12).

As promessas “porque deles é o Reino dos céus”; “porque serão consolados”; “porque herdarão a terra”, etc. não funcionam como recompensas meritórias, mas como manifestações da graça de Deus dirigida a quem reconhece sua própria insuficiência e clama por justiça. Essa estrutura dialética entre presente de sofrimento e futuro de restauração é constitutiva do imaginário bíblico e expressa a tensão entre o “já” e o “ainda-não” do Reino.¹⁷

A leitura benjaminiana também nos permite problematizar a recepção histórica das Bem-Aventuranças. Ao longo da tradição cristã, em diversos períodos, especialmente na Idade Média, essa passagem foi frequentemente interpretada dentro de uma lógica de distinção entre os religiosos e os leigos, como se o ideal de vida proposto por Jesus fosse aplicável apenas àqueles que abandonaram o mundo em

¹⁶ Cf.: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹⁷ MOLTMANN, Jürgen. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

favor de uma vida monástica ou consagrada. Essa leitura dualista acabou por tornar as Bem-Aventuranças um ideal inalcançável para o cristão comum, gerando um abismo entre espiritualidade e vida cotidiana.¹⁸

Essa cisão é rompida na teologia reformada, especialmente por Martinho Lutero e João Calvino. Para Lutero, o Sermão do Monte não é uma ética reservada a uma elite, mas um chamado universal à santidade, acessível a todos os crentes mediante a justificação pela fé. Já Calvino¹⁹ entende que Deus, ao propor os preceitos das Bem-Aventuranças, não exige o impossível, mas chama os crentes a uma vida de obediência possível pela ação do Espírito Santo. Em ambos, a leitura “à contrapelo” se articula como denúncia de uma religião de aparências e como anúncio de uma espiritualidade encarnada.

A força dessa leitura é também retomada por pensadores modernos como John Stott, que compreende o Sermão do Monte como uma “contracultura cristã”.²⁰ Para ele, os padrões do Reino de Deus revelam um modelo de humanidade profundamente distinto dos modelos impostos pelo mundo moderno. Em vez de autoafirmação, humildade; em vez de dominação, mansidão; em vez de indiferença, fome de justiça. Esse *ethos* não pode ser assimilado aos critérios dominantes da civilização ocidental moderna e justamente por isso precisa ser afirmado como resistência profética.

É também nesse sentido que as Bem-Aventuranças podem ser lidas como “eventos de ruptura”²¹, em que a Palavra de Deus entra na história para desconstruir os discursos ideológicos naturalizados. Os que choram não são apenas consolados futuramente: sua dor é reconhecida agora, como parte da dignidade do humano diante de Deus. A mansidão não é fraqueza passiva, mas escolha deliberada de uma ética do cuidado e da confiança em Deus. A perseguição não é fracasso espiritual, mas evidência de fidelidade a um Reino que contradiz os reinos deste mundo.

A teologia latino-americana, especialmente em sua vertente da libertação, também se aproxima dessa leitura crítica. Onde as Bem-Aventuranças contêm uma “dimensão política da espiritualidade”²², pois tocam em temas concretos como a fome, a injustiça, a perseguição e a violência institucional. A espiritualidade das beatitudes, portanto, não pode ser reduzida a uma interioridade moralista ou sentimentalista, mas deve ser entendida como práxis transformadora da realidade, vivida em comunhão com os sofredores e os marginalizados.

Por fim, convém reafirmar que a leitura à contrapelo não relativiza o texto bíblico, mas amplia sua força crítica e profética. Ao invés de uma leitura domesticada e espiritualizante, que acomoda as Bem-Aventuranças a uma teologia da prosperidade ou a um moralismo abstrato, propõe-se uma hermenêutica que recupere o seu potencial escandaloso: a proclamação de um Reino onde os últimos são os primeiros, os humilhados são exaltados e os que têm fome e sede de justiça são saciados. É nesse espírito que este artigo propõe uma reatualização pastoral, teológica e ética do texto, convidando a igreja contemporânea a se reconhecer e se comprometer com a lógica invertida do Reino de Deus.

3. A ESTRUTURA PROGRESSIVA DAS BEATITUDES

As Bem-Aventuranças apresentam não apenas uma série de enunciados isolados sobre virtudes cristãs, mas uma progressão espiritual coerente, na qual cada beatitude se conecta organicamente à anterior, compondo uma espécie de itinerário formativo do discípulo no Reino de Deus. Essa progressividade não é meramente retórica, mas possui sentido teológico e pedagógico profundo, conforme apontado por diversos intérpretes clássicos e contemporâneos. Lloyd-Jones destaca que “a sequência das Bem-Aventuranças

¹⁸ CUVILLIER, E. (2015). O Sermão da Montanha: um convite à gratuidade e à confiança. (P. FACHIN, Entrevistador) Fonte: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao479.pdf>

¹⁹ CALVINO, João. **Comentário Bíblico João Calvino**: Novo Testamento. Recurso eletrônico, 2021.

²⁰ STOTT, 1978, p. 30.

²¹ DUSSEL, E. D. **Filosofia na América Latina**: filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1977.

²² BOFF, Leonardo. **Nova evangelização, perspectiva dos oprimidos**. Fortaleza: Vozes, 1990.

não é acidental: elas se seguem em ordem lógica e inevitável”²³, apontando para um desenvolvimento do caráter cristão que parte da consciência de indigência espiritual e culmina na disposição para suportar a perseguição por causa da justiça.

A primeira bem-aventurança “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus”, constitui a base sobre a qual todas as demais são construídas. O termo grego *ptōchos* (πτωχοί), segundo o léxico²⁴, refere-se a uma pobreza absoluta, à condição de completa dependência. Trata-se, portanto, de um reconhecimento existencial da própria insuficiência diante de Deus. A pobreza de espírito não diz respeito a uma condição econômica literal, mas a uma atitude interior de humildade radical, condição essencial para ingressar no Reino.

A partir desse ponto de partida, a sequência das Bem-Aventuranças descreve um movimento de aprofundamento espiritual. “Bem-aventurados os que choram”, segue logicamente à pobreza de espírito, pois quem reconhece sua miséria espiritual lamenta não apenas a própria condição, mas o pecado e a dor presentes no mundo. O lamento aqui expressa arrependimento e compaixão, sendo a promessa de consolo não apenas escatológica, mas presente²⁵: Deus é aquele que “cura os de coração quebrantado e cuida das suas feridas” (Sl 147.3).

A terceira bem-aventurança “Bem-aventurados os mansos”, introduz um aspecto relacional à progressão. A mansidão (*praeis*, gr. *πραεῖς*) não é fraqueza passiva, mas força controlada, abertura à vontade de Deus e disposição para renunciar à vingança. Os mansos “são aqueles que, por estarem satisfeitos em serem governados por Deus, suportam pacientemente as injúrias dos homens”.²⁶ A mansidão, nesse sentido, manifesta a transformação já operada pela consciência de pecado e pelo consolo divino. A recompensa prometida “herdarão a terra” ecoa o Salmo 37.11 e reafirma a esperança de uma herança futura aos que não confiam em sua própria força.

Segue-se a beatitude central: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça”. Aqui, a progressão espiritual alcança um clímax: o discípulo já não busca apenas sua própria transformação, mas anseia por uma ordem justa, conforme os padrões do Reino. A justiça (*dikaiosynē*, *δικαιοσύνη*) neste contexto possui um duplo sentido, pessoal e social, envolvendo tanto o desejo de viver em retidão diante de Deus quanto o anseio por um mundo reconciliado. Assim, “a justiça, nas Escrituras, não é um atributo estático, mas uma ação de Deus que restaura, julga e liberta”.²⁷ A promessa de saciedade indica que Deus mesmo é aquele que responde à fome espiritual do crente, antecipando, já no presente, a plenitude escatológica.

As beatitudes seguintes apresentam os frutos dessa interioridade regenerada: a misericórdia, a pureza de coração e a pacificação. A misericórdia (*eleēmōn*) refere-se à disposição de agir com compaixão, como resposta à misericórdia previamente recebida. Aqui se revela um princípio espiritual fundamental: a graça recebida gera graça compartilhada. Assim, “a misericórdia é a compaixão em ação”²⁸, não uma emoção passiva, mas uma prática ativa de perdão, socorro e solidariedade.

Já a pureza de coração (*katharoi tē kardia*, v. 8) é compreendida como integridade interior, livre de hipocrisia ou divisão. No contexto judaico, o coração é o centro da vontade, do intelecto e da afeição. Ver a Deus, promessa associada a essa bem-aventurança, não é apenas um prêmio futuro, mas uma experiência presente de intimidade espiritual, conforme Hebreus 12.14: “sem santidade, ninguém verá o Senhor”. Assim, “o coração puro é aquele cujo único desejo é Deus”.²⁹

²³ LLOYD-JONES, 1981, p. 32.

²⁴ STRONG, Augustus Hopkins. Dicionário hebraico do Antigo Testamento. In: **Bíblia de estudo palavras-chave hebraico e grego**. 4.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

²⁵ CARSON, 2018, p. 18.

²⁶ CALVINO, João. **As institutas da religião cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 275.

²⁷ BART, Karl. **A revelação como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011, p. 114.

²⁸ STOTT, 1978, p. 45.

²⁹ WESLEY, 2021, p. 89.

A penúltima bem-aventurança “Bem-aventurados os pacificadores” (v. 9), apresenta o discípulo como agente ativo de reconciliação. A paz (*eirēnopoioi*) aqui não é mero estado de tranquilidade, mas um esforço concreto por restaurar relações rompidas. Os pacificadores são chamados “filhos de Deus”, pois participam do mesmo ministério reconciliador que Cristo assume (cf. 2Co 5.18-20). Em tempos de polarização, violência e rupturas sociais, essa vocação cristã torna-se um sinal do Reino no meio das tensões do mundo.

A última beatitude (vv. 10-12) não representa um novo traço de caráter, mas o resultado inevitável de viver conforme as anteriores: “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça”. A perseguição aqui não é genérica, mas motivada pela fidelidade ao Reino. A repetição do refrão “porque deles é o Reino dos céus” (vv. 3 e 10) sugere uma inclusão literária que encerra o ciclo e reafirma que os discípulos, ao seguirem o caminho das beatitudes, pertencem integralmente ao Reino. Assim, “o chamado ao discipulado é, ao mesmo tempo, um chamado à cruz”.³⁰

Essa estrutura em arco, da pobreza de espírito à perseguição, revela um discipulado integral, que forma o ser, reforma a vontade, e projeta o agir no mundo. Cada bem-aventurança pressupõe um movimento espiritual de reconhecimento, transformação e compromisso. O caráter progressivo e interdependente das beatitudes constitui, portanto, não uma sequência de virtudes isoladas, mas uma pedagogia espiritual da vida cristã sob a orientação do Espírito e sob o senhorio de Cristo.

4. ESPIRITUALIDADE E ÉTICA NO DISCIPULADO CRISTÃO

As Bem-Aventuranças, ao delinearem a identidade espiritual dos cidadãos do Reino de Deus, transcendem a esfera do *ethos* privado e revelam implicações diretas para uma ética cristã comprometida com a transformação da realidade. O discipulado que emerge do Sermão do Monte não se esgota em um conjunto de virtudes devocionais, mas se projeta como forma de vida concreta, visível, relacional e encarnada na história. A espiritualidade ensinada por Jesus é inseparável de sua ética: ambas partem do coração transformado e se manifestam nas práticas da misericórdia, da justiça, da reconciliação e da fidelidade, mesmo em meio à perseguição. Com isso, “o cristão é chamado a viver de forma diferente, não como um ideal abstrato, mas como testemunho real da presença do Reino de Deus entre os homens”.³¹

Essa íntima relação entre espiritualidade e ética já se manifesta na própria forma como as Bem-Aventuranças são apresentadas. As primeiras beatitudes enfatizam uma espiritualidade interior, a pobreza de espírito, o lamento pelo pecado e a mansidão enquanto as subsequentes revelam os frutos éticos dessa interioridade regenerada: fome de justiça, misericórdia, pureza de coração, pacificação. Essa conexão entre ser e agir ecoa o princípio joanino segundo o qual a fé autêntica se revela nas obras (cf. 1Jo 3.18), e está em consonância com a teologia reformada, para a qual a regeneração pela graça conduz inevitavelmente a uma vida de boas obras.³²

A bem-aventurança dos misericordiosos (Mt 5.7) ilustra esse princípio de modo paradigmático. A misericórdia, na tradição bíblica, é uma resposta concreta à miséria do outro, não um sentimento genérico de pena, mas uma disposição ativa de compaixão e justiça. O termo grego *eleēmōn* (ἐλεῆμων) está ligado à ação salvífica de Deus no Antigo, sendo, portanto, um atributo divino que se torna também traço do discípulo. Assim, a misericórdia cristã se expressa no perdão ao ofensor, no cuidado aos necessitados e na denúncia das injustiças. Nesse sentido, a espiritualidade cristã se converte em ação, e a ética do Reino se manifesta em práticas de solidariedade e reconciliação.³³

A beatitude seguinte, “Bem-aventurados os limpos de coração”, aponta para uma espiritualidade

³⁰ BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado** [recurso eletrônico]. Tradução de Murilo Jardelino e Clemelia Barqueta. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

³¹ STOTT, 1978, p. 57.

³² CALVINO, 2006.

³³ WESLEY, 2021, p. 92.

ética que não separa o interior do exterior. A pureza do coração não é sinônimo de perfeição moral, mas de integridade, autenticidade e ausência de duplicidade diante de Deus. O coração, no imaginário bíblico, é o centro da pessoa, lugar das intenções, desejos e decisões. Para ver a Deus, promessa vinculada a essa bem-aventurança, é preciso estar interiormente rendido a Ele, sem hipocrisia, sem divisão entre fé e vida. Com isso, “os limpos de coração veem Deus não porque tenham removido toda imperfeição, mas porque abandonaram toda tentativa de manipular a presença de Deus segundo seus próprios interesses”.³⁴

A bem-aventurança dos pacificadores (Mt 5.9) acentua o aspecto mais social e político da espiritualidade cristã. A paz, no contexto bíblico, não é apenas ausência de conflito, mas a plenitude da reconciliação com Deus e com o próximo, *shalom*. Os discípulos que promovem a paz, mesmo em contextos de violência e polarização, são chamados filhos de Deus, pois participam de sua missão reconciliadora. Aqui se evidencia o caráter missional da ética cristã: o discípulo, regenerado interiormente, torna-se instrumento da reconciliação no mundo. Para ser pacificador exige mais do que boas intenções, exige coragem, humildade e disposição para atravessar os conflitos em nome da justiça e da verdade.³⁵

A espiritualidade das Bem-Aventuranças culmina na bem-aventurança dos perseguidos por causa da justiça, revelando o custo ético do discipulado. A fidelidade à justiça do Reino, em um mundo hostil à sua lógica, inevitavelmente provoca rejeição. Jesus não apenas reconhece essa realidade, como a apresenta como sinal de bênção e pertença ao Reino. Sobre essa beatitude, adverte-se que “onde a igreja não é perseguida, é porque ela abandonou a cruz”.³⁶ A espiritualidade bíblica é, assim, inseparável de uma ética de resistência, que se mantém fiel à Palavra mesmo quando isso implica sofrer por ela.

Essa relação entre espiritualidade e ética é também enfatizada por Jacques Ellul³⁷, para quem o cristianismo não é uma moralidade imposta, mas uma resposta ética nascida da graça. A ética cristã é “uma ética da liberdade” não autonomia arbitrária, mas liberdade para obedecer a Deus de forma responsável e criativa. As Bem-Aventuranças oferecem, nesse sentido, um modelo de ética encarnada, fundada na experiência da graça, conformada ao caráter de Cristo e direcionada para o serviço ao próximo.

A espiritualidade que Jesus apresenta no Sermão do Monte é, portanto, incompatível com uma religião centrada no individualismo ou no moralismo. Ela exige uma reconfiguração do ser humano por inteiro: mente, coração, vontade e ação. Essa espiritualidade é cultivada no segredo da comunhão com Deus, mas se manifesta publicamente na justiça, na paz, na misericórdia e na santidade. Trata-se de uma espiritualidade que transforma não apenas o sujeito, mas também suas relações, sua comunidade e sua sociedade. Em outras palavras, “o Espírito de Deus forma um povo que vive já agora os sinais do Reino vindouro”.³⁸

5. A DIMENSÃO ESCATOLÓGICA DAS RECOMPENSAS

As Bem-Aventuranças de Mateus 5.1–12 articulam com notável densidade teológica uma espiritualidade voltada ao presente e orientada para o futuro. Essa tensão entre o “já” e o “ainda-não” do Reino de Deus está expressa na própria estrutura das beatitudes, que vinculam estados de sofrimento, carência e virtude no presente a promessas de consolação, herança e visão de Deus no porvir. A escatologia, longe de ser um mero apêndice doutrinário, é constitutiva da mensagem do Sermão do Monte: ela orienta a prática do discipulado cristão ao projetar sobre o tempo presente à luz do Reino que se aproxima. Como assinala Oscar Cullmann³⁹, a escatologia do Novo Testamento possui um caráter “tensionado”, em que a vitória de Cristo na cruz inaugura o Reino, mas sua plenitude ainda aguarda consumação.

³⁴ BONHOEFFER, 2012, p. 58.

³⁵ CARSON, 2019, p. 58.

³⁶ BONHOEFFER, 2012, p. 65.

³⁷ ELLUL, Jacques. **A subversão do Cristianismo**. Projeto Despertem, 2007.

³⁸ MOLTMANN, 2007, p. 134.

³⁹ CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. Tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Liber, 2001

Essa tensão está marcada nos próprios tempos verbais das promessas: enquanto a primeira e a última beatitude utilizam o tempo presente “deles é o Reino dos Céus”, as demais utilizam o futuro “serão consolados”, “herdarão a terra”, “verão a Deus”. O uso do presente nos versículos 3 e 10 indica que a posse do Reino é realidade atual para os discípulos, embora não esgotada em sua totalidade. Já o uso do futuro sugere a realização plena das promessas no horizonte escatológico. Essa estrutura inclusiva, anáfora e epífora em torno do “Reino dos Céus”, reforça a ideia de que a vida cristã se desenrola sob o signo da esperança escatológica.

A bem-aventurança dos que choram, por exemplo, associa o sofrimento presente à promessa de consolo divino: “Bem-aventurados os que choram, porque serão consolados”. A promessa remete não apenas à compaixão imediata de Deus, mas também ao consolo escatológico reservado aos que perseveram na fé. Trata-se de um consolo que não ignora o sofrimento, mas que o reconhece como parte do caminho que conduz à glória. Assim: “a esperança cristã não é fuga do mundo, mas antecipação do futuro de Deus que já começou a romper no presente”.⁴⁰

Essa antecipação também se manifesta na promessa feita aos mansos: “herdarão a terra”, em evidente referência ao Salmo 37.11. Aqui, a promessa escatológica adquire contornos concretos, indicando não apenas um futuro espiritual abstrato, mas uma herança real, corporal, cósmica. A teologia paulina confirma essa leitura: a criação aguarda com ardente expectativa a manifestação dos filhos de Deus. A herança dos mansos é, portanto, o próprio mundo redimido pela vinda definitiva do Reino.

A dimensão escatológica das Bem-Aventuranças torna-se ainda mais explícita nas promessas feitas aos que têm fome e sede de justiça, aos misericordiosos, aos limpos de coração e aos pacificadores. Estes não apenas participam de um processo de santificação no presente, mas vivem sob a promessa de uma recompensa que ultrapassa o tempo histórico. “Serão fartos”, “alcançarão misericórdia”, “verão a Deus”, “serão chamados filhos de Deus”, todas essas promessas apontam para uma plenitude que somente se concretiza plenamente no encontro escatológico com Deus.

Particular destaque merece a última bem-aventurança: “Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus”. Aqui, a bem-aventurança ultrapassa a dimensão descritiva e assume tom de exortação. A perseguição, por sua própria natureza, remete à tensão escatológica entre o Reino e os reinos deste mundo. A repetição do refrão “deles é o Reino dos Céus” indica que os perseguidos já participam do Reino, ainda que de maneira paradoxal por meio da rejeição, da marginalização e do sofrimento. Essa bem-aventurança pode ser vista como o selo do discipulado autêntico: “o discípulo é aquele que sofre por Cristo, porque se tornou como Ele”.⁴¹

A escatologia das Bem-Aventuranças, portanto, não é compensatória, no sentido de prometer uma recompensa futura para justificar o sofrimento presente. Antes, ela é transformadora: reorienta a experiência atual à luz da realidade futura do Reino. Essa esperança escatológica é também fonte de perseverança, pois fortalece o discípulo a resistir às tentações do triunfalismo, da violência e da autossuficiência. Como observa Wright, “o futuro já começou, e a ética do Reino é a prática da ressurreição em meio ao velho mundo”.⁴²

Por fim, convém sublinhar que essa dimensão escatológica não desresponsabiliza o cristão em relação ao presente. Ao contrário, é precisamente por esperar “novos céus e nova terra, nos quais habita a justiça”, que o discípulo vive agora de modo santo e diligente. A espiritualidade das Bem-Aventuranças é, nesse sentido, escatológica e engajada: vive o tempo presente como espaço de fidelidade, testemunho e antecipação do Reino. Como afirma Boff: “quem espera em Deus, compromete-se com a justiça”.⁴³

⁴⁰ MOLTSMANN, 2007, p. 124.

⁴¹ BONHOEFFER, 2012, p. 65.

⁴² WRIGHT, Nicholas Thomas. **History and eschatology: Jesus and the promise of natural theology.** London: SPCK; New York: HarperOne, 2020, p. 115.

⁴³ BOFF, 1981, p. 83.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As Bem-Aventuranças, que introduzem o Sermão do Monte, representam um dos mais profundos e desafiadores programas de formação espiritual e ética do cristianismo. Longe de constituírem um ideal inatingível ou uma proposta moralista, elas se apresentam como um caminho de discipulado enraizado na graça, orientado pela cruz e iluminado pela esperança escatológica do Reino de Deus. Ao longo deste estudo, procurou-se evidenciar que o texto de Mateus 5.1-12 articula uma espiritualidade contracultural que se desdobra em práticas éticas concretas, exigindo do discípulo uma renovação interior que transborda em misericórdia, justiça, pureza e pacificação.

A leitura teológico-pastoral aqui proposta recupera, com base na tradição cristã e em ferramentas hermenêuticas contemporâneas, a força subversiva das Bem-Aventuranças. Ao assumir a leitura “à contrapelo”, inspirada nas teses de Walter Benjamin, procurou-se ressaltar as inversões semânticas e teológicas operadas por Jesus: o Reino é dos pobres de espírito, dos mansos, dos que choram e dos perseguidos. Tal perspectiva não apenas desafia os discursos triunfalistas e individualistas que permeiam parte da espiritualidade moderna, mas também restitui às Bem-Aventuranças sua função profética e transformadora.

Demonstrou-se, ainda, que as Bem-Aventuranças seguem uma estrutura progressiva, cujo percurso pedagógico conduz o discípulo do reconhecimento de sua dependência de Deus até a disposição para sofrer por amor à justiça. A ética cristã, nessa perspectiva, não é uma imposição externa, mas o fruto de uma espiritualidade regenerada, sustentada pela promessa escatológica. A tensão entre o “já” e o “ainda-não” do Reino molda o agir do cristão no mundo: ele é bem-aventurado agora, mesmo em meio à dor, porque vive sob a promessa de uma herança futura que já irrompe na história por meio da presença do Espírito.

Em tempos de crise moral, religiosa e comunitária, as Bem-Aventuranças oferecem à Igreja não apenas um diagnóstico da condição humana diante de Deus, mas também uma rota para a reconstrução de uma espiritualidade bíblica, enraizada na Palavra e encarnada na vida. Elas convocam a Igreja a abandonar o conformismo religioso, a rejeitar o moralismo vazio e a assumir o discipulado como estilo de vida que testemunha, no aqui e agora, os sinais do Reino vindouro. Como proclama Jesus, bem-aventurados são os que trilham esse caminho mesmo em meio à incompreensão, porque deles, hoje e para sempre, é o Reino dos Céus.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha e escritos sobre a fé**. São Paulo: Paulus, 2017.
- BART, Karl. **A revelação como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- BOFF, Leonardo. **Nova evangelização, perspectiva dos oprimidos**. Fortaleza: Vozes, 1990.
- CALDERÓN, Carlos Alberto. **Seguir a Jesus hoy, al estilo de las Bienaventuranzas**, Medellín (66), 1991 disponível em: <https://documental.celam.org/pp/index.php/medellin/article/view/1087/997>
- CALVINO, João. **As institutas da religião cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- CALVINO, João. **Comentário Bíblico João Calvino: Novo Testamento**. [Recurso eletrônico]. 2021
- CARSON, D. A. **O Sermão do Monte: exposição de Matheus 5-7**. Tradução de Lucília Marques. São Paulo: Vida Nova, 2018.

- CULLMANN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento**. Tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Liber, 2001.
- CUVILLIER, E. (2015). **O Sermão da Montanha**: um convite à gratuidade e à confiança. (P. FACHIN, Entrevistador) Fonte: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao479.pdf>
- DUSSEL, E. D. **Filosofia na América Latina**: filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1977.
- ELLUL, Jacques. **A Subversão do Cristianismo**. Projeto Despertem, 2007.
- JONES, D. Martyn Lloyd Jones. **Estudos no Sermão do Monte**. 9.ed. São Paulo: Fiel, 1981.
- LÖWY, Michael. "A contrapelo". A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). **Lutas Sociais**, São Paulo, n.25/26, p.20-28, 2º sem. de 2010 e 1º sem. de 2011.
- MOLTMANN, Jürgen. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Elder, 2007.
- PEARLAMAN, Myer. **Mateus o Evangelho do Grande Rei**. Bangu: CPAD, 2021.
- STOTT, John R. W. **A Mensagem do Sermão do Monte**. Tradução de Yolanda M. Krievin. São Paulo: ABU, 1978.
- STRONG, Augustus Hopkins. **Dicionário hebraico do Antigo Testamento**. In: Bíblia de estudo palavras-chave hebraico e grego. 4.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
- WESLEY, John. **O Sermão do Monte**. Tradução Lucy Yamakami. São Paulo: Vida, 2012.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. **History and eschatology**: Jesus and the promise of natural theology. London: SPCK; New York: HarperOne, 2020.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

ALMAS EM MOVIMENTO: A ESCADA DE JACÓ NA EXEGESE ALEGÓRICA DE FÍLON

Souls in movement: Jacob's ladder in Philo's allegorical exegesis

Me. Jônatas David Hübner¹

RESUMO

Este artigo analisou a obra de Fílon de Alexandria, com foco em sua interpretação do destino das almas em Gênesis 28, sob a influência do pensamento helenístico. Fílon, um proeminente filósofo judeu-helenista, desenvolveu uma abordagem única ao combinar conceitos filosóficos gregos com os ensinamentos da tradição judaica. Por meio de uma análise aprofundada de seus escritos, examinamos como Fílon interpretou o episódio de Jacó e a escada celestial, explorando a conexão entre as almas individuais e sua jornada após a morte. A pesquisa revelou que Fílon utilizou elementos do platonismo e do aristotelismo para articular sua visão sobre a imortalidade da alma e sua relação com a providência divina. Ao fazer isso, ele transcendeu os limites das interpretações tradicionais e ofereceu uma perspectiva única sobre o destino das almas. A pesquisa almejou, de modo mais geral, investigar, com base na literatura disponível, se o tema da reencarnação foi utilizado por Fílon em sua tentativa de explicar o destino das almas no seu texto *De Somniis*, com base neste e em outros escritos em que os questionamentos a respeito dos acontecimentos post-mortem foram trazidos à tona na análise crítica do texto bíblico. Concluímos que a influência do pensamento helenístico na interpretação de Fílon destacou sua contribuição significativa para o diálogo intercultural entre o judaísmo e a filosofia grega, bem como para a compreensão mais ampla do pensamento religioso e filosófico na época.

Palavras-chave: Fílon de Alexandria. Destino das almas. Judaísmo. Platonismo. Imortalidade da alma.

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de Brasília, Mestre em Letras - Área de concentração em Estudos Linguísticos - pela Universidade de São Paulo. E-mail: jonatasdh@gmail.com.

ABSTRACT

This article analyzed the work of Philo of Alexandria, focusing on his interpretation of the destiny of souls in Genesis 28, under the influence of Hellenistic thought. Philo, a prominent Jewish-Hellenistic philosopher, developed a unique approach by combining Greek philosophical concepts with the teachings of Jewish tradition. Through an in-depth analysis of his writings, we examined how Philo interpreted the episode of Jacob and the heavenly ladder, exploring the connection between individual souls and their journey after death. The research revealed that Philo used elements of Platonism and Aristotelianism to articulate his vision of the immortality of the soul and its relationship with divine providence. In doing so, he transcended the limits of traditional interpretations and offered a unique perspective on the destiny of souls. The research aimed, more generally, to investigate, based on available literature, whether the theme of reincarnation was used by Philo in his attempt to explain the destiny of souls in his text *De Somniis*, based on this and other writings in which questions about post-mortem events were brought to light in the critical analysis of the biblical text. We concluded that the influence of Hellenistic thought on Philo's interpretation highlighted his significant contribution to intercultural dialogue between Judaism and Greek philosophy, as well as to the broader understanding of religious and philosophical thought of the time.

Keywords: Philo of Alexandria. Destiny of souls. Judaism. Platonism. Immortality of the soul.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objetivo examinar as concepções filosóficas presentes na obra *De Somniis*, de Fílon de Alexandria, relacionadas ao destino póstumo das almas, além de identificar as possíveis influências provenientes de seus estudos da filosofia helênica e da tradição religiosa judaica. O foco central da investigação concentra-se na possibilidade de Fílon ter considerado a doutrina da reencarnação como uma interpretação viável na referida obra, particularmente em sua análise da passagem de Gênesis 28 do Pentateuco.²

O estudo procura traçar a evolução do pensamento civilizacional acerca do destino póstumo das almas até alcançar o contexto histórico em que Fílon produziu seus escritos. Serão investigadas as convergências e divergências entre a perspectiva filônica e outras correntes interpretativas, destacadamente aquelas do judaísmo rabínico e sacerdotal durante o período do Segundo Templo, as quais não incorporavam o conceito de reencarnação entre as diversas propostas teóricas sobre o assunto. As Escrituras Hebraicas carecem de evidências explícitas que sustentem tal doutrina. Fílon aborda essa temática de forma superficial, e é precisamente essa ausência de elaboração detalhada que suscita questionamentos sobre se ele realmente empregava o mesmo significado atribuído por Platão e Pitágoras³ ao expressarem a possibilidade do retorno da alma a corpos físicos, fundamentada nas tendências mentais da própria alma, isto é, a metempsicose (termo grego *μετεμψύχωσις*⁴).

Abordar uma temática tão intrincada quanto o destino da alma requer extremo cuidado metodológico. A humanidade sempre conviveu com esses questionamentos fundamentais: qual nossa origem? Qual o propósito de nossa existência? Que fim nos aguarda após a morte? Tais indagações

² Pentateuco ou *Sefer Torah* (Livro da Lei) é o conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica. Conhecido como a Lei de Moisés, é o centro da religiosidade judaica desde os tempos do surgimento do judaísmo como forma religiosa, sendo preservado até os dias atuais nas sinagogas (JACOBS; BLAU, 2021).

³ As interpretações destes pensadores serão examinadas em momento posterior.

⁴ A discussão sobre o conceito de metempsicose será desenvolvida mais adiante neste trabalho.

possuem tamanha relevância que se manifestam em todas as tradições religiosas documentadas nas mais variadas sociedades, desde comunidades insulares isoladas no Pacífico até grandes civilizações inseridas em contextos multiculturais, como na área do Crescente Fértil.⁵

O objetivo mais amplo desta investigação consiste em examinar, fundamentando-se nas fontes bibliográficas existentes, se Fílon incorpora o conceito de reencarnação como mecanismo explicativo para o destino das almas em sua obra *De Somniis*, utilizando tanto este texto quanto outros escritos nos quais as questões relativas aos eventos após a morte emergem durante sua interpretação exegética das Escrituras. Ao longo deste trajeto investigativo, proceder-se-á ao exame da terminologia específica empregada por Pitágoras, Platão e Aristóteles, com o propósito de estabelecer o sentido utilizado nestes textos em comparação com as possíveis acepções identificadas na obra filônica.

Além disso, será conduzido um levantamento bibliográfico das interpretações da obra *De Somniis*, examinando-se a perspectiva dos estudiosos quanto à abordagem filônica do conceito de reencarnação e sua recepção através dos séculos. Esta análise torna-se particularmente relevante considerando que tanto o judaísmo rabínico convencional quanto o cristianismo primitivo - este último significativamente influenciado pelos métodos hermenêuticos filônicos aplicados ao Pentateuco - não endossam uma doutrina similar àquela formulada por Platão em seus tratados e que Fílon aparentemente articula em sua exegese da passagem bíblica mencionada.

1. O JUDAÍSMO E A SÍNTESE FILÔNICA

Durante este período, particularmente após o colapso do domínio grego na região subsequente à revolta dos Macabeus, a observação do declínio da influência helênica nas comunidades judaicas distantes do epicentro religioso em Jerusalém permite a compreensão dos acontecimentos do início da Era Comum, especialmente ao considerar como a rejeição do pensamento grego transformou o judaísmo numa expressão religiosa e cultural de difícil assimilação pelas sociedades hegemônicas da época.

As prescrições legais concernentes à purificação, observância sabática e outros elementos geraram múltiplos conflitos para aqueles que dependiam da produtividade judaica e de sua participação nos rituais greco-romanos – considerados idolátricos pelos judeus – principalmente porque muitas dessas práticas culturais constituíam fontes de receita para diversas cidades do Império Romano. Ademais, grande parte do que os filósofos gregos e romanos propunham na época provocava mais inquietação e angústia do que oferecia tranquilidade e soluções convincentes para as comunidades sob influência helênica. Os ensinamentos do Pentateuco, em contrapartida, indicavam um estilo de vida superior, atraindo pessoas que buscavam uma forma mais elevada de existência, possivelmente influenciadas pelos pensamentos de Platão e Aristóteles.

No livro de Atos dos Apóstolos, encontra-se uma expressão empregada em diversas ocasiões que evidencia essa situação: “Os homens responderam: ‘Viemos da parte do centurião Cornélio. Ele é um homem justo e temente a Deus, respeitado por todo o povo judeu. Um santo anjo lhe disse que o chamasse à sua casa, para que ele ouça o que você tem para dizer’”.⁶ A expressão “temente a Deus” (do grego *φοβούμενος τὸν θεόν*) designa grupos de seguidores das leis e preceitos do Pentateuco que, embora não convertidos ao judaísmo e sem vínculos consanguíneos com o povo judeu, aderiam aos seus princípios. Esta expressão origina-se no texto da Bíblia Hebraica, aparecendo no Livro de Salmos: “Vocês que temem o SENHOR, confiem no SENHOR! Ele é o seu socorro e o seu escudo”.⁷ A expressão inicial “vocês que temem ao SENHOR” (do hebraico *יְרֵאִים אֱלֹהִים*, transliterado como *yirei HaShem*) mantém o significado da expressão

⁵ Território que se estende desde o vale do Nilo até a confluência dos rios Tigre e Eufrates, o Crescente Fértil constitui uma zona de constantes conflitos político-militares, atravessada por importantes vias comerciais e representa o principal local de assentamento de sucessivas civilizações ao longo dos séculos.

⁶ BÍBLIA. Português. *Nova Versão Internacional*. 12.ed. São Paulo: Bíblica, 2005, p. 858.

⁷ BÍBLIA, 2005, p. 472.

grega.

Este mesmo texto, na versão grega do texto bíblico conhecida como Septuaginta (LXX)⁸, apresenta a seguinte expressão: *οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον*. O termo empregado para designar a divindade é “Senhor” (*κύριον*) em grego, não “Deus” (*θεόν*), como aparece no livro Atos dos Apóstolos. Isso pode sugerir que o cuidado presente na elaboração desta versão demonstra que os preceitos da lei mosaica estavam arraigados nesta comunidade judaica de Alexandria. Esta concepção sobre o significado de temer a Deus parece ter perdurado historicamente. Maimônides, em sua obra *Mishnei Torah*, também expandiu a compreensão sobre este conceito⁹.

1.1 FÍLON E SUAS ORIGENS

A Fílon de Alexandria, também denominado “o Judeu” para diferenciá-lo de outros contemporâneos com o mesmo nome, foi um pensador e intérprete judeu, nascido e formado no contexto helênico aproximadamente no ano 20 a.C., falecendo cerca de 55 d.C. Ele procurou expressar suas perspectivas sobre os temas do Pentateuco utilizando elementos linguísticos oriundos do ambiente filosófico e literário grego, componente fundamental de sua educação.

Uma das principais críticas dirigidas aos seus escritos refere-se ao fato de que praticamente todas as referências bíblicas provêm da Septuaginta, e o conteúdo de suas interpretações apresenta poucos elementos convergentes com as escolas *mischnaicas* do judaísmo palestino. O aspecto talvez mais notável é seu empenho de síntese - nem sempre exitoso, mas sem precedentes na Antiguidade - entre o racionalismo filosófico grego e a espiritualidade judaica.¹⁰

Fílon destacou-se como autor prolífero, elaborando numerosos tratados sobre temáticas variadas, interpretando os conceitos fundamentais da lei e as narrativas sobre a origem do Universo e do povo hebreu mediante instrumentos alegóricos disponíveis na literatura helênica e nos textos filosóficos de seu tempo. Ele sofreu considerável influência do platonismo, chegando a empregar sistemas classificatórios dos escritos platônicos para reinterpretar a criação em Gênesis.¹¹ Runia observa que, dentre as obras de Platão, o *Timaeus* possui maior relevância e impacto nos textos filônicos, mas sempre vinculado à sua leitura e aplicação do *Timaeus* está a influência predominante da Lei Mosaica, à qual, como judeu, ele jamais deixou de demonstrar fidelidade ou reconhecer a devida importância.¹²

Dessa forma, ao investigar a influência helênica presente no judaísmo da época, especialmente na diáspora judaica, emerge a possibilidade de ter ocorrido uma modalidade de harmonização entre essas duas correntes de pensamento, ou ainda, a eventualidade de uma maior integração dos povos gregos nos ensinamentos religiosos do Pentateuco. Fílon desempenha um papel fundamental nessa tentativa de sincretismo. É ele quem propõe uma reavaliação dos processos judaicos em direção a uma interpretação alegórica do texto do Pentateuco. Conforme observa Nascimento:

As orgulhosas palavras de Fílon a respeito do constante desenvolvimento dos ritos judaicos dentre os gentios mostram que ele acreditava firmemente na realização de seu sonho do Judaísmo como a religião de um mundo inteiro unido pela crença no Deus único, cujo mandamento era justiça e humanidade. Desse modo, o conceito “particularista” de Povo Eleito submerge na ideia universalista de esclarecimento: a filosofia torna-se o conteúdo da mensagem de salvação, e vice-versa.¹³

Fílon nutria o anseio de incluir as civilizações conhecidas da época dentro da aliança descrita no texto

⁸ Septuaginta denomina o extenso trabalho executado pelos rabinos alexandrinos entre os séculos III e II a.C.

⁹ MAIMÔNIDES. *Mishneh Torah: Yesodei háTorah – Chapter Two*. In: CHABAD.ORG. [s.d.]. Disponível em: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/904962/jewish/Yesodei-haTorah-Chapter-Two.htm. Acesso em: 1 junho 2025.

¹⁰ GUINSBURG, Jacob. *Do Estudo e da Oração: sùmula do pensamento judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 113.

¹¹ RUNIA, David T. *Philo of Alexandria: an annotated bibliography 1987-1996, with addenda for 1937-1986*. Leiden: Brill, 2000, p. 384.

¹² RUNIA, 2000, p. 384.

¹³ NASCIMENTO, Dax F. M.; MARCONDES, Danilo. Fílon de Alexandria e a tradição filosófica. *Revista Metanoia*. São João del Rei: UFSJ, 2003, p. 59.

do Pentateuco. Seu trabalho e atividade refletiam essa expectativa singular de que os povos em contato com o judaísmo descobririam nele a solução definitiva para as inquietações espirituais que eventualmente possuísem, enquanto simultaneamente atenuava o conceito de um único povo escolhido. Ele sustentava que nenhuma nação era autossuficiente e que, ao incorporarem gradualmente os preceitos da Lei judaica em suas crenças, substituiriam progressivamente seus valores particulares pelos valores universais do Pentateuco.

1.2 ALEXANDRIA NOS TEMPOS DE FÍLON

Alexandria, estabelecida por Alexandre Magno durante o século IV a.C., constituiu uma metrópole de singular relevância e prestígio no Império Romano. Localizada estrategicamente entre o Mar Mediterrâneo e o Lago Mareotis, a cidade possuía um porto construído artificialmente e destacava-se por sua imponente arquitetura, da qual fazia parte o célebre Farol de Alexandria, reconhecido como uma das sete maravilhas da Antiguidade. Atingindo aproximadamente quinhentos mil residentes em seu período áureo, Alexandria figurava entre as principais cidades romanas, ao lado de Roma e Damasco.¹⁴ O contexto multicultural e cosmopolita alexandrino exerceu profunda influência sobre Fílon. A cidade distinguia-se por seus vastos jardins, amplas avenidas e colunas monumentais.

Alexandre Magno implantou múltiplos núcleos administrativos na cidade, que experimentaram rápido crescimento e transformaram-se numa metrópole próspera em atividades e recursos. Alexandria também sobressaía como relevante polo cultural, abrigando a célebre Biblioteca, detentora de extensa coleção de papiros, além do Museu. A cidade funcionava como local de convergência de diferentes povos e centro de estudos e instrução, particularmente nas disciplinas de filologia, filosofia e teologia.¹⁵

O estabelecimento judaico em Alexandria datava dos tempos de Alexandre Magno, que supostamente outorgou aos judeus a prerrogativa de habitar a cidade e usufruir dos mesmos direitos concedidos aos gregos. A comunidade judaica floresceu em Alexandria e mantinha uma posição intermediária na estrutura social, conquanto não possuísse direitos de cidadania. A cidade dividia-se em distritos, sendo que um deles, denominado *politeumas*¹⁶, abrigava a maior concentração populacional judaica do mundo antigo. Os judeus alexandrinos desfrutavam de determinados privilégios e mantinham sinagogas distribuídas por toda a cidade.¹⁷

Fílon, através de seus escritos, demonstra sua afeição pela cidade e sua região, apesar de ser um judeu portador da desconfiança ancestral em relação ao Egito. Tratava-se de um homem de intensa religiosidade cujo afeto se dividia entre duas metrópoles: Alexandria e Jerusalém. Fílon harmonizava sua devoção espiritual com o apreço pelos prazeres proporcionados pela cidade. Ele comparecia às arenas, estabelecendo paralelos entre os combatentes e os homens virtuosos; apreciava as tragédias gregas de Eurípidés; e tomava parte em festivais gastronômicos, relatando tanto os momentos de entrega aos prazeres culinários quanto aqueles em que exercia autodomínio através da “razão persuasiva”.¹⁸

Contudo, a condição dos judeus em Alexandria transformou-se radicalmente com o estabelecimento do Império Romano. Após a vitória de Otávio sobre Antônio na Batalha de Áccio em 31/30 a.C., o Egito converteu-se em província romana, ocasionando múltiplas transformações nos estratos sociais e entre os

¹⁴ FOGAÇA, Renan Gomes; STIGAR, Robson. A hermenêutica da Bíblia em Filon de Alexandria. **Reveleto**. São Paulo, v. 12, n. 22, p. 89–103, 9 jan. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/reveleto>. Acesso em: 1 junho 2025.

¹⁵ CLÍMACO, Joana Campos. A construção da Alexandria ptolomaica na historiografia contemporânea. **Mare Nostrum: Estudos do Mediterrâneo Antigo**, São Paulo, ano 2010, v. 1, n. 1, p. 26–36, 28 dez. 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrium/issue/view/7966>. Acesso em: 1 junho 2025.

¹⁶ Os *politeumas* eram subdivisões da cidade de Alexandria, que serviam como distritos governamentais autônomos para várias comunidades étnicas. No período antigo, Alexandria era um centro cosmopolita e lar de uma população diversificada, incluindo judeus, gregos e egípcios, entre outros. Os *politeumas* eram estruturas de autogoverno que permitiam a cada grupo étnico gerenciar seus próprios assuntos internos, incluindo questões religiosas e legais. Cf. FRASER, Peter M. **Ptolemaic Alexandria**: volumes I–III. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 38.

¹⁷ FOGAÇA; STIGAR, 2019.

¹⁸ WINSTON, David. **Philo of Alexandria**: The Contemplative Life, The Giants and Selections. New York: Paulist, 1981, p. 77.

diferentes grupos populacionais. Um tributo individual denominado *laographía* foi implementado por Augusto em 24/23 a.C., impactando aqueles desprovidos de cidadania em cidades gregas ou romanas. Esta tributação iniciou um processo que, após um século, resultou no colapso quase completo da diáspora judaica egípcia, similarmente ao ocorrido na Judeia.

Em 38 d.C., sob a administração do prefeito romano Flaco, os judeus alexandrinos sofreram severa perseguição. As tensões entre gregos e judeus intensificaram-se com a visita do Rei Agripa da Judeia, e o relacionamento já deteriorado entre ambos os grupos se agravou ainda mais com a extinção dos *politeumas*. Fílon encabeçou uma delegação direcionada a Roma buscando a misericórdia do Imperador Calígula. Entretanto, a missão foi recebida com escárnio e ofensas, uma vez que Calígula demandava que os judeus aceitassem passivamente a instalação de sua estátua no Templo ou se preparassem para o conflito.

Fílon encorajou os judeus a demonstrarem coragem perante tal circunstância, declarando que não emprenderiam guerra contra Calígula, mas prefeririam a morte a testemunhar a violação de suas leis.¹⁹ Apenas o falecimento de Calígula proporcionaria algum respiro temporário para uma conjuntura progressivamente adversa e perigosa. Tal como na Judeia, ocorreu uma cisão entre os judeus alexandrinos. Os mais abastados e influentes, incluindo banqueiros e mercadores, não demonstravam interesse em romper com gregos e romanos, enquanto os judeus menos favorecidos de Alexandria não vislumbravam possibilidade de convivência harmoniosa com os gregos.

Não obstante os esforços de Fílon, a diáspora judaica egípcia foi dissolvida após seu falecimento, em consequência dos eventos trágicos entre romanos e judeus na Judeia em 70 d.C. A cidade de Alexandria igualmente perdeu sua vitalidade como polo intelectual com a expansão do cristianismo e, posteriormente, do islamismo, encerrando assim sua era dourada na Antiguidade. A trajetória da comunidade judaica alexandrina constitui um testemunho das transformações políticas, tensões sociais e repercussões da dominação romana na região.²⁰

1.3 A REALIDADE RELIGIOSA NA JUDEIA DO PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO

Para uma adequada compreensão do objeto de estudo, torna-se imprescindível examinar a estrutura da sociedade judaica. É evidente para os estudiosos contemporâneos que se dedicam a analisar os componentes constitutivos da sociedade judaica deste período que não existia uniformidade de pensamento e conduta. Nos relatos neotestamentários, observa-se nos evangelhos a presença de múltiplos grupos interagindo em diversos ambientes sociais. As populações da Galileia distinguiam-se em vários aspectos daquelas que residiam na Judeia, assim como as demais comunidades judaicas distribuídas pelo Império Romano apresentavam particularidades específicas das regiões onde se estabeleceram.

Não obstante, de modo geral, os judeus do século I a.C. procuravam observar os preceitos contidos no Pentateuco e na tradição oral, incluindo as festividades, os rituais de purificação e os sacrifícios. Uma das questões mais polêmicas, entretanto, referia-se à maneira como tais preceitos deveriam ser cumpridos. Diversos grupos se propuseram a apresentar a forma mais fiel ao texto sagrado para observar todos os mandamentos da Lei. Em Jerusalém, nas proximidades das antigas escadarias do Templo de Salomão, no que atualmente constitui parte do parque arqueológico do Davidson Center, foram descobertas numerosas *Mikva'ot* (מִקְוֹאוֹת) – os reservatórios destinados aos banhos de purificação para aqueles que iriam oferecer sacrifícios no templo. Pela quantidade identificada, percebe-se a relevância atribuída ao cumprimento dos preceitos legais da forma mais rigorosa possível.²¹

¹⁹ PHILO, Judaeus. **The works of Philo**: complete and unabridged. Tradução: C. D. YONGE. [S. l.: s. n.], 1969. 1181 p. Acesso ao tratado *On the Embassy to Gaius*. Disponível em: <https://archive.org/details/the-complete-works-of-philo-complete-and-unabridged/page/n1/mode/2up>. Acesso em: 1 junho 2025.

²⁰ FOGAÇA; STIGAR, 2019.

²¹ MAZAR, Eilat. **The Complete Guide to the Temple Mount Excavations**. Jerusalém: Shahom Academic Research and Publishing, 2002, p. 61.

O período final do Segundo Templo na história judaica caracterizou-se pela diversidade de grupos religiosos e filosóficos, cada qual com suas próprias concepções e práticas. Flávio Josefo, historiador e erudito judeu do século I d.C., desenvolveu uma categorização desses grupos em quatro correntes filosóficas distintas. Esta sistematização de Josefo oferece uma melhor compreensão da pluralidade de perspectivas vigentes na época e suas consequências no cenário religioso e político da Judeia. Segundo Josefo, os quatro principais grupos filosóficos judaicos eram os fariseus, saduceus, essênios e zelotes.

Cada uma dessas correntes possuía suas próprias exegeses do Pentateuco, seus rituais religiosos e suas perspectivas políticas. Estes diferentes movimentos representavam não somente divergências doutrinárias e filosóficas, mas também orientações políticas e sociais diferenciadas. Esta pluralidade exerceu um papel fundamental nos conflitos internos e nos acontecimentos que culminaram na destruição do Templo em 70 d.C. Por meio de suas obras, como “Antiguidades Judaicas” e “Guerra Judaica”, obtêm-se dados pormenorizados sobre as concepções destes grupos, bem como seu posicionamento político e religioso.

Segundo Josefo, os fariseus constituíam um grupo judaico proeminente durante o período do Segundo Templo, caracterizado por sua interpretação minuciosa da Lei de Moisés e valorização da tradição oral. Compostos principalmente por membros da classe média, gozavam de ampla aceitação popular e sustentavam crenças na imortalidade da alma, ressurreição dos mortos e existência de seres angelicais. Distinguiam-se por sua rigorosa observância dos mandamentos religiosos, práticas de purificação e pelo princípio de que a devoção não se limitava ao Templo, devendo permear todos os aspectos da vida cotidiana. Priorizavam a educação religiosa e o estudo das Escrituras como elementos centrais na busca da santidade.²²

No âmbito político e social, os fariseus adotavam uma postura moderada, não buscando independência política como os zelotes nem possuindo influência sacerdotal como os saduceus. Sua estratégia consistia em influenciar a sociedade judaica através de suas práticas éticas, morais e religiosas, mantendo uma atitude relativamente conciliatória com as autoridades romanas. Embora Josefo, sendo ele próprio um fariseu convertido, apresente uma perspectiva favorável ao grupo, é necessário considerar que suas descrições podem ter sido adaptadas ao contexto romano para evitar confrontos com as autoridades imperiais. Mesmo assim, os fariseus eram reconhecidos como líderes religiosos respeitados e desempenhavam papel fundamental na preservação da identidade religiosa judaica.²³

Os saduceus constituíam uma facção sacerdotal e aristocrática que emergiu como grupo distintivo durante o período do Segundo Templo, mantendo forte vinculação com o sacerdócio e o Templo de Jerusalém. Conforme descrito por Flávio Josefo, tratava-se de um grupo privilegiado e influente, formado predominantemente por membros da classe sacerdotal e da elite social. Sua característica mais marcante residia na interpretação restritiva da Lei de Moisés, rejeitando as tradições orais e enfatizando a aderência estrita ao texto escrito da Torah. Diferenciavam-se teologicamente dos fariseus ao negarem a ressurreição dos mortos e a existência de anjos e espíritos, posicionando-se como defensores de uma ortodoxia religiosa baseada exclusivamente nas Escrituras.²⁴

No âmbito político, os saduceus mantinham estreita colaboração com as autoridades romanas, exercendo significativa influência política e priorizando a manutenção da ordem e estabilidade social, frequentemente em detrimento dos interesses dos grupos populares. Esta proximidade com o poder romano gerava tensões e conflitos com outras facções judaicas, particularmente com os zelotes, que rejeitavam qualquer forma de colaboração com o domínio estrangeiro. Sua postura colaboracionista refletia tanto sua posição privilegiada na estrutura social quanto sua estratégia de preservação do status quo que lhes garantia

²² JOSEFO, Flávio. *Antiquities of the Jews*. [S.l.]: Project Gutenberg, [s.d.]. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2848>. Acesso em: 1 junho 2025. Livro XIII, cap. 10, § 5; livro XVII, cap. 2, § 4; livro XIII, cap. 10, § 5.

²³ MASON, Steve. *Flavius Josephus on the Pharisees: a composition-critical study*. Leiden: Brill, 1990, p. 325.

²⁴ JOSEFO, *Antiquities...*, XVIII.1.4; XIII.10.6, online.

poder e influência.²⁵

Os essênios constituíam uma seita judaica que prosperou durante o período do Segundo Templo, caracterizada por sua busca de pureza e devoção religiosa extrema. Conforme relatado por Flávio Josefo, viviam em comunidades isoladas nas regiões desérticas da Judeia, especialmente em Qumran, organizando-se de forma comunitária baseada na igualdade e partilha de bens. Distinguíam-se por sua rigorosa observância da Lei de Moisés, práticas intensivas de purificação através do batismo, abstinência de alimentos considerados impuros e dedicação ao estudo das escrituras sagradas. Possuíam uma perspectiva apocalíptica, acreditando na iminente chegada do Messias e no juízo final, além de praticarem medicina natural e terapias alternativas.²⁶

Diferentemente dos fariseus e saduceus, os essênios mantinham-se deliberadamente afastados dos assuntos políticos da época, adotando uma postura isolacionista que não diminuía, contudo, sua influência religiosa e social. Sua importância transcendeu seu período histórico, como evidenciado pelas descobertas arqueológicas dos Manuscritos do Mar Morto em Qumran, que revelaram a profundidade de seus conhecimentos escriturísticos e práticas religiosas. Embora separados das principais correntes judaicas, sua dedicação exemplar à observância da Lei e à piedade religiosa consolidou seu papel como guardiões de uma tradição judaica rigorosamente preservada.²⁷

Há, por fim, os zelotes. Eles representavam um grupo radical e nacionalista que emergiu durante o período do Segundo Templo, caracterizando-se como fervorosos defensores da independência judaica e opositores intransigentes do domínio romano na Judeia. O termo “zelotes”, derivado do grego *zelos* (zelo ou entusiasmo), refletia sua disposição em empregar a violência para alcançar seus objetivos de restauração da soberania judaica sobre a terra de Israel. Rejeitando qualquer forma de submissão ao poder romano, engajavam-se em ações militantes e táticas guerrilheiras contra as forças ocupantes, sendo liderados por figuras carismáticas que buscavam mobilizar o povo judeu em prol da libertação nacional.²⁸

A atuação dos zelotes gerou impacto significativo na sociedade judaica, provocando conflitos violentos com as forças romanas e intensificando as tensões regionais. Sua participação na Grande Revolta Judaica culminou tragicamente na destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., conforme descrito por Flávio Josefo.²⁹ Embora tenham sido derrotados pelos romanos, seu legado de resistência continuou inspirando movimentos futuros. Esta diversidade de grupos judaicos - fariseus, saduceus, essênios e zelotes - com suas distintas interpretações da Lei e posicionamentos políticos, estabelece o contexto necessário para compreender o papel singular de Fílon e sua incorporação de elementos filosóficos helênicos na interpretação da *Torah*.

2. O DESTINO DAS ALMAS NO PENSAMENTO GREGO CLÁSSICO

Componente fundamental deste período histórico, os gregos posteriormente substituíram a hegemonia persa em toda a região, introduzindo o fundamento filosófico necessário para a análise do texto *De Somniis* de Fílon. Uma indagação que emerge refere-se a qual civilização exerceu influência sobre a outra. Possivelmente inseparáveis, o pensamento dualista zoroástrico e as concepções sobre o destino das almas nos tratados filosóficos sugerem um intercâmbio de conteúdos entre ambos os povos. Um dos pioneiros a abordar na cultura grega a temática do destino das almas, possivelmente o precursor dentro da tradição filosófica grega, foi Pitágoras de Samos (570 - 495 a.C.), pensador e matemático originário da região jônica, cujos ensinamentos ecoaram através da história e foram conservados por seus discípulos

²⁵ JOSEFO, Flávio. *The Wars of the Jews*; Or, The History of the Destruction of Jerusalem. [S.l.]: Project Gutenberg, [s.d.]. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2850>. Acesso em: 1 junho 2025.

²⁶ JOSEFO, *The Wars...*, livro II, cap. 8, § 2, online.

²⁷ JOSEFO, *Antiquities...*, XV.10.4, online.

²⁸ JOSEFO, *The Wars...*, livro IV, cap. 3, § 10, online.

²⁹ JOSEFO, *The Wars...*, livro V, cap. 6, § 3, online.

e seguidores, denominados pitagóricos³⁰. Uma das principais referências sobre a doutrina pitagórica da metempsicose encontra-se em Porfírio de Tiro, que declara:

No entanto, para todos era especialmente notória sua afirmação de que a alma era primeiro imortal, e logo se trasladava a outras espécies de seres vivos, e, além disso, que o que aconteceu em alguma ocasião, em certos momentos da história, aconteceria de novo; e simplesmente nada de novo havia. Ele também garantia que tudo que era da natureza viva já existia, e era preciso considerá-lo da mesma origem. Com efeito, diz-se que Pitágoras foi o primeiro que introduziu essas crenças na Grécia.³¹

A metempsicose pitagórica e suas particularidades constituem elementos fundamentais para a compreensão do desenvolvimento do conceito de destino das almas neste período. Previamente à discussão da metempsicose pitagórica, torna-se necessário esclarecer a distinção entre metempsicose e metensomatose. Enquanto a metensomatose designa a transmigração da alma através de diferentes corpos durante a existência, a metempsicose aborda o conceito inverso, sendo a transmigração do corpo através de várias almas.

2.1 AS DIFERENTES CONCEPÇÕES QUE ENVOLVEM A METEMPSICOSE

A metempsicose pitagórica e suas particularidades constituem elementos fundamentais para a compreensão do desenvolvimento do conceito de destino das almas neste período. Previamente à análise da metempsicose pitagórica, torna-se necessário elucidar a distinção entre metempsicose e metensomatose. Enquanto a metensomatose designa a migração da alma através de diversos corpos durante a existência, a metempsicose articula o conceito inverso, sendo a migração do corpo através de múltiplas almas.

Embora a metempsicose tenha encontrado poucos seguidores ao longo da tradição filosófica, a metensomatose obteve maior aceitação, inclusive entre os filósofos antigos. Contudo, é relevante observar que o termo “metempsicose” passou a ser empregado inadequadamente para designar o conceito de “metensomatose”. Esta diferenciação entre as duas noções é crucial para a compreensão da crença de que uma mesma alma pode vivificar corpos distintos, sejam humanos, animais ou vegetais.³²

Ademais, no âmbito filosófico pitagórico, a palingênese assume um papel relevante. Ela refere-se ao renascimento da alma em um corpo quantas vezes fosse necessário, buscando libertar-se das paixões corporais e adquirir conhecimento que conduza à verdade. Para Pitágoras, o corpo físico é indispensável como instrumento para o movimento e a inteligência da alma.

Através da palingênese, a alma experimenta um processo de purificação e evolução, contribuindo para o aperfeiçoamento e a refinação da própria estrutura física. Embora esta ideia seja mais característica do pensamento oriental, Pitágoras a introduziu na cultura grega, influenciado pelos pensadores egípcios e babilônicos³³. Para os adeptos dos ensinamentos pitagóricos, como Porfírio e Empédocles, a vasta sabedoria demonstrada pelo filósofo resultava das múltiplas transições que ele havia experimentado na esfera terrestre, indicando o conceito da reminiscência.³⁴

Com base neste fundamento, ecos dos ensinamentos pitagóricos são identificados nos textos de Platão (428 – 348 a.C.) e Aristóteles (384 – 322 a.C.), que prosseguem elaborando este sistema interpretativo dos acontecimentos cotidianos e do propósito último do ser humano. Platão articula sua concepção sobre a palingênese como uma possibilidade para a alma aprender e evoluir. Para Platão, o processo de renascimento oferece à alma a oportunidade de desenvolver suas faculdades intelectuais e atingir um nível

³⁰ O estudo sobre as fontes dos escritos pitagóricos é motivo de debates entre os comentaristas modernos: Walter Burkert, Charles Kahn, Gabriele Cornelli, Giovanni Reale, Alberto Bernabé. Cf. PEREIRA, Angelo Balbino Soares. **A Teoria da Metempsicose Pitagórica**. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010, p. 17.

³¹ PORFÍRIO. **Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos**. Espanha: Gredos, 1987, p. 45 (tradução nossa).

³² PEREIRA, 2010, p. 63.

³³ PEREIRA, 2010, p. 64.

³⁴ O conceito da reminiscência ou anamnese pode ser interpretado como recordação, lembrança ou memória. O termo anamnese significa literalmente “perda do esquecimento”, um elemento fundamental na doutrina da metempsicose pitagórica para a apreensão do conhecimento. Cf. PEREIRA, 2010, p. 79

de conhecimento superior, aproximando-se das formas eternas e ideias universais, conforme evidenciado em seu tratado *Ménon*.³⁵

Em sua obra *Fédon*³⁶, Platão desenvolve o conceito de palingênese como a convicção de que a alma é imortal e experimenta ciclos de renascimento após o falecimento do corpo físico. Segundo Platão, a alma preserva consigo as recordações e conhecimentos obtidos em existências anteriores, tendo como meta alcançar a verdade e a sabedoria através de múltiplas encarnações. Para Platão, a alma possuía uma capacidade natural de buscar o conhecimento, desde que controlasse seus impulsos mais profundos.

Em seu texto *Fédro*, ele desenvolve as subdivisões internas dos sentimentos humanos, criando uma analogia de um auriga conduzindo dois cavalos, conhecido como o mito da parelha alada. Nesta alegoria, a alma humana é dividida em três componentes: o auriga, condutor da parelha, responsável pela razão e decisões; o cavalo nobre, que procura seguir a virtude e os conceitos mais elevados do conhecimento, sendo extremamente obediente; o cavalo inferior, que busca satisfazer os desejos mais carnis, sendo desobediente e necessitando de correção para manter-se no caminho correto.³⁷

Segundo a perspectiva platônica, a alma buscava libertar-se de suas paixões terrenas devido ao sofrimento que estas lhe infligiam. Dentro dos ciclos milenares descritos pelo autor, a cada mil anos tornava-se necessário que as almas escolhessem em quais corpos iriam habitar. Se conseguissem viver um período livre de transgressões, evitando as inclinações da luxúria e prazeres mundanos, poderiam permanecer sem pecado e ascender progressivamente em direção aos céus. Do contrário, sua inclinação provocaria sua queda no esquecimento mental, perdendo a recordação das verdades celestiais que outrora partilharam, buscando uma satisfação efêmera, visto que a verdadeira satisfação da alma só pode ser alcançada pela verdade que emana dos deuses.³⁸ Esta luta permanente continuará ecoando na história do pensamento filosófico grego, exercendo influência sobre várias culturas que mantiveram contato com o pensamento helenístico.

No aprimoramento do conceito sobre o destino das almas após a morte, Aristóteles desempenha um papel crucial na expansão da interpretação dos escritos de Pitágoras e Platão. Aristóteles elabora uma concepção complexa da alma, considerando-a como a forma substancial do corpo humano. Para ele, a alma é responsável pela vida, atividades e funções vitais do indivíduo. Ela constitui o princípio organizador e vitalizador do corpo, conferindo-lhe suas características e potencialidades.³⁹ Aristóteles não advoga explicitamente a imortalidade da alma como Platão. Contudo, ele sustenta que a alma possui uma dimensão racional e divina, denominada “intelecto ativo”. Este intelecto ativo é independente do corpo e possui existência eterna, sendo capaz de contemplar as verdades universais e imutáveis.⁴⁰

Para Aristóteles, a alma está intrinsecamente vinculada ao corpo durante a existência terrena. A alma constitui a forma do corpo e dele depende para exercer suas funções. Ele argumenta que a separação entre alma e corpo é inconcebível, pois a alma é a causa do ser vivo e só existe enquanto o corpo permanece vivo.⁴¹ Aristóteles postula que, após a morte, a alma não mantém atividade consciente nem sensação. Ele sustenta que a felicidade e o bem-estar da alma estão intimamente conectados à sua união com o corpo e à realização de suas potencialidades durante a vida. Portanto, o destino das almas está inerentemente relacionado à sua existência enquanto vivas.⁴²

Diante desta exposição das correntes fundadoras dos conceitos norteadores sobre o destino das almas, procede-se ao entendimento dos elementos presentes na comunidade judaica de Jerusalém e à identificação

³⁵ PLATO. *Méno and Other Dialogues*: Charmides, Laches, Lysis, Meno. Tradução: Robin Waterfield. New York: Oxford University Press Inc., 2005, p. 113.

³⁶ PLATO, 2005, p. 123.

³⁷ PLATÃO. *Fedro*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 74.

³⁸ PLATÃO, 2000, p. 61.

³⁹ ARISTÓTELES. *De Anima: Livros I – III*. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999, p. 33.

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro, Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 50.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles 1-3*: Sobre a essência e a realidade da força. 2.ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 31.

⁴² ARISTÓTELES, 1991, p. 60.

dos pontos de convergência e distanciamento da interpretação filônica deste tema, particularmente em sua análise de Gênesis 28. A questão a ser respondida é: como Fílon interpreta o episódio de Jacó e a escada celestial em relação ao destino das almas? De que maneira sua leitura do texto bíblico incorpora elementos do pensamento grego sobre a jornada pós-morte? Como sua interpretação do sonho de Jacó se distingue das perspectivas tradicionais judaicas sobre o que acontece após a morte?

2.2 FÍLON E O SONHO DE JACÓ: REENCARNAÇÃO E DESTINO DAS ALMAS

A seguir, apresenta-se uma análise do conteúdo da obra *De Somniis*, sua perspectiva dos elementos presentes na narrativa do livro de Gênesis e a passagem em que Fílon aparenta empregar os elementos textuais filosóficos gregos para interpretar o trecho que acabou de ser traduzido. É relevante destacar que *De Somniis I*, originalmente, constituiria o segundo tratado de uma pequena série que abordava diferentes categorias de sonhos, conforme informa o próprio autor no primeiro verso desta obra.⁴³ Lamentavelmente, o primeiro tratado sobre sonhos elaborado por Fílon foi perdido.

Apresenta-se abaixo um breve quadro demonstrando as passagens do texto bíblico examinadas por Fílon, bem como a classificação proposta pelos estudiosos da matéria:

| Tratados | Texto Bíblicos |
|-----------------------------------|---------------------------|
| Livro I | |
| Livro II <i>De Somniis I</i> | <i>Genesis 28 e 31</i> |
| Livro III <i>De Somniis II</i> | <i>Genesis 37 e 40-41</i> |

Segundo Rios, a obra *De Somniis* integra um conjunto de tratados filônicos sobre o livro de Gênesis, constituindo um comentário alegórico do primeiro livro da Lei. Este conjunto recebeu a denominação de Alegorias da Lei.⁴⁴ Reproduzimos a seguir uma tabela extraída da obra de Samuel Sandmel, seguindo a classificação por ele apresentada, contendo o título da obra em latim, sua tradução correspondente e a passagem do texto bíblico que inaugura cada tratado⁴⁵:

| Título em Latim | Tradução | Texto Bíblico |
|---|--|----------------|
| <i>Legum Allegoriae I</i> | Alegorias da Lei I | Gn 2.1-3, 5-14 |
| <i>Legum Allegoriae II</i> | Alegorias da Lei II | Gn 2.18;3.1 |
| <i>Legum Allegoriae III</i> | Alegorias da Lei III | Gn 3.8-19 |
| <i>De Cherubim</i> | Sobre o Querubim | Gn 3.24;4.1 |
| <i>De Sacrificiis Abelis et Caini</i> | Os sacrifícios de Abel e Caim | Gn 4.2-4 |
| <i>Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat</i> | Que o pior está a ponto de atacar o melhor | Gn 4.8 |
| <i>De Posteritate Caini</i> | Sobre a posteridade de Caim | Gn 4.16 |
| <i>De Gigantibus</i> | Sobre os Gigantes | Gn 6.1-4 |

⁴³ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, VIII, (1.1)

⁴⁴ RIOS, César Mota. *A alegoria na tessitura de Filon de Alexandria: estudo a partir da obra filônica com ênfase em Sobre os Sonhos I*. Orientador: Jacyntho Lins Brandão. 2009. 195 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009, p. 107.

⁴⁵ RIOS, 2009, p. 108.

| | | |
|---|---|-----------------|
| <i>Quod Deus Immutabilis Sit</i> | Sobre a imutabilidade de Deus | Gn 6.4-12 |
| <i>De Agricultura</i> | Sobre a Agricultura | Gn 9.20-21 |
| <i>De Plantatione</i> | Sobre a Plantação | Gn 9.20 |
| <i>De Ebrietate</i> | Sobre a Embreaguês | Gn 9.20-29 |
| <i>De Sobrietate</i> | Sobre a Sobriedade | Gn 9.24-27 |
| <i>De Confusione Linguarum</i> | Sobre a confusão das línguas | Gn 9.1-9 |
| <i>De Migratione Abrahami</i> | Sobre a Migração de Abraão | Gn 12.1-3 |
| <i>Quis Rerum Divinarum Heres Sit</i> | Quem é o herdeiro das coisas divinas | Gn 15.2-18 |
| <i>De congressu Quaerendae Eruditionis Gratia</i> | Sobre o encontro com a finalidade da educação | Gn 19.1-6 |
| <i>De Fuga et Inventione</i> | Sobre fuga e encontro | Gn 16.9;11-12 |
| <i>De Mutatione Nominum</i> | Sobre a mudança de nomes | Gn 17.1-5;15-22 |
| <i>De Somniis I</i> | Sobre os Sonhos I | Gn 27.12-15 |
| <i>De Somniis II</i> | Sobre os Sonhos II | Gn 37.7-10 |

Rios (2009) prossegue:

Em notas, Sandmel observa que se perdeu o primeiro tratado sobre os sonhos e que o livro *Sobre a Plantação* costuma ser entendido como o livro segundo de *Sobre a Agricultura*. A estas observações, devo acrescentar que, atualmente, tende-se a considerar *Sobre os Gigantes* e *Sobre a imutabilidade de Deus* como originalmente constituintes de uma unidade literária (RUNIA, 1987, p. 106). Ademais, deve-se assinalar que, nos manuscritos, *Alegorias da Lei I* e *Alegorias da Lei II* são partes de um único tratado, enquanto *Alegorias da Lei III* é chamado livro segundo (BORGEM, 2005, p.124).⁴⁶

O tratado *De Somniis* integrava este conjunto de estudos sequenciais do primeiro livro da Lei de Moisés, caracterizado pela abundância de interpretações alegóricas dos mais diversos temas contidos no texto bíblico.

É relevante destacar o método analítico empregado por Fílon. Diversos estudiosos procuraram identificar as conexões entre a análise filônica dos textos bíblicos e os estilos hermenêuticos presentes nos filósofos gregos de sua época, com o intuito de compreender quais influências o escritor alexandrino incorporava em sua interpretação. Segundo Rios (2009), “não é possível encontrar, na obra de Fílon, uma referência nominal específica que identifique a tradição de alegoristas na qual ele se enquadrava”.⁴⁷ A hermenêutica filônica caracteriza-se por sua tentativa de harmonizar as escrituras judaicas com a filosofia grega. Ele elaborou uma abordagem que priorizava a alegoria e a interpretação simbólica dos textos sagrados. Sua hermenêutica sofreu influência do platonismo, mas também integrou elementos da tradição judaica e do estoicismo.

Fílon sustentava que a interpretação alegórica possibilitava revelar significados mais profundos e universais contidos nas Escrituras. Ele enxergava os relatos bíblicos como expressões simbólicas de verdades espirituais e filosóficas. Ao empregar a alegoria, Fílon procurava transcender a interpretação literal e atingir um nível mais profundo de compreensão. Por exemplo, ele interpretava personagens bíblicos como alegorias de conceitos e virtudes abstratas. Esta abordagem permitia a Fílon harmonizar os textos com sua perspectiva filosófica. É fundamental ressaltar que este tipo de interpretação não é realizado de forma negligente ou mesmo mecânica.

⁴⁶ RIOS, 2009, p. 108.

⁴⁷ RIOS, 2009, p. 90.

Compreendendo que Fílon não apenas procurava apresentar sua interpretação de modo a comunicar-se com a sociedade na qual estava inserido, com a intenção, possivelmente, de demonstrar os preceitos do Pentateuco, fonte única de sabedoria verdadeira para ele, mas também extrair do texto bíblico elementos subjacentes à interpretação superficial, prossegue-se na tentativa interpretativa do conteúdo da obra *De Somniis* e sua aplicação ao Pentateuco.

2.2.1 Fílon e as categorias dos sonhos

Segundo Reddoch, Fílon apresenta três categorias de sonhos em seu tratado. Estas categorias representam os tipos de sonhos que são enviados com a tendência de trazer predições futuras aos receptores ou informações ainda desconhecidas.⁴⁸ A primeira categoria de sonhos é a mais evidente, provinda diretamente de Deus, dispensando interpretação. A segunda está vinculada ao espírito do universo, que auxilia no esclarecimento do conteúdo da mensagem. A terceira, por sua vez, é a mais enigmática, sendo recebida pela alma do sonhador e dependendo desta para extrair seu conteúdo explicativo.

A característica mais relevante, contudo, reside na distinção de clareza existente em cada categoria de sonho. Como já mencionado, Fílon procura apresentar, no primeiro livro de seu tratado sobre sonhos, sua interpretação para a segunda categoria. Ele demonstra que grande parte da interpretação do sonho reside na capacidade específica do sonhador. Conforme expresso em seu segundo livro do tratado, o exemplo da visão da escadaria no sonho de Jacó, embora enigmático, não teria seu conteúdo completamente oculto daqueles que possuíssem habilidade de visualizar com grande sensibilidade e competência.⁴⁹

Fílon procede à análise de vários elementos que envolvem a narrativa do sonho de Jacó, interpretando outras passagens para exemplificar e fundamentar suas alegorias. Com isso, ele revela parte de sua concepção sobre a subdivisão dos elementos presentes nesta existência, muito semelhante ao que havia realizado Aristóteles ao buscar categorizar os elementos formadores do universo, evidenciando que apenas os homens dotados de percepção específica podem contemplar e compreender tal divisão, sendo as partes a terra, a água, o ar e o céu (ou éter⁵⁰).⁵¹

Ele prossegue desenvolvendo sua argumentação, apresentando a situação do ser humano mais habilitado diante dos desafios da vida. Conforme relatado na narrativa de Jacó, após ter recebido a bênção da primogenitura obtida por meio de seu pai Isaac, sua mãe recomenda que ele se afaste de seu irmão Esaú, devido à ira deste contra Jacó. A recomendação de Rebeca é que ele viaje até Harã, terra de seu tio Labão, e ali permaneça por algum tempo.⁵² Fílon emprega este exemplo para demonstrar que, em sua interpretação, o significado de Harã é como se fosse uma grande cidade dos sentidos externos, daqueles que não possuem a capacidade interior de buscar as virtudes superiores. Por essa razão, Labão, homem incapaz de perceber qualquer coisa que transcenda os sentidos externos, como o toque, o odor e as outras faculdades humanas, considera Harã como sua terra, enquanto Jacó, um buscador das virtudes internas que transformam e purificam a alma, é apenas um imigrante temporário, que sempre anseia o retorno à sua terra de origem.⁵³

Fílon amplia seu raciocínio apontando para a evidência da situação de uma pessoa que busca essas virtudes interiores, já que este indivíduo não permanecerá na terra dos sentidos externos, mas apenas residirá lá o tempo necessário para satisfazer os desejos intrínsecos do corpo ao qual está unido enquanto viver. Aqui reaparece a concepção platônica do aprisionamento da alma pelo corpo, e o anseio desta de se libertar e retornar para o convívio das criaturas celestiais. Ele ainda incorpora em sua exposição a figura de

⁴⁸ REDDOCH, M. Jason. Enigmatic dreams and onirocritical skill in *De Somniis* 2. In: *The Studia Philonica Annual*, Vol. XXV. Atlanta: SBL, 2013, p. 2.

⁴⁹ PHILO, 1969, “*De Somniis II*”, I, (2.3).

⁵⁰ Éter é a denominação do quinto elemento, também chamado *quintessência*, distinto dos outros quatro elementos formadores de todos os objetos presentes no universo - terra, ar, fogo e água -, porém, diferentemente destes, imutável, e que ocupava o espaço superior à existência comum da terra.

⁵¹ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, VII, (1.39)

⁵² BÍBLIA, 2005, p.20.

⁵³ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, VIII, (1.45-1.46).

outro patriarca, Abraão, apontando para o registro que indica ter ele 75 anos de idade quando partiu de Harã.⁵⁴ Abraão, assim como Jacó, não conseguiria subsistir durante um longo período neste local, já que uma de suas grandes virtudes era a sabedoria, em contraste com seu pai, Terá, que viveu até o fim de seus dias nessa localidade (conforme Gênesis 11:32).⁵⁵

Esta constitui uma alegoria fundamental para a compreensão do que pode significar a expressão empregada por Fílon a respeito da reencarnação, pois neste trecho de seu tratado ele aborda como deve ser orientada a mente do ser vivente que busca alcançar os mais elevados níveis do intelecto, com a intenção de afastar de diante de si tudo que possa obstruir seu progresso ou retardar seu avanço. Ao explicar o sentido de Harã para o homem, ele apresenta como as duas figuras representadas, Abraão e Terá, funcionam como arquétipos do comportamento divergente do ser humano, muito semelhante à ideia do auriga com os dois cavalos, um nobre e um inferior, descrita no diálogo platônico *Fedro*, mencionado anteriormente.

Terá representa o ser humano que, tendo consciência da existência de uma sabedoria superior, empreende a busca deste conhecimento, levando consigo tudo o que possui e todos que o cercam. Mas, sendo incapaz de desfrutá-la, acaba apenas rodeando-a, em vez de se dedicar ao princípio elementar do conhecimento, que é conhecer a si mesmo. O resultado disso é que o indivíduo passa a se ocupar da busca por outros conhecimentos superiores a si mesmo, conhecimentos infrutíferos para a elevação da sua alma, em vez de voltar seus pensamentos das coisas do alto, incompreensíveis para os meros mortais, e buscar compreender a si mesmo, alcançando assim a felicidade que é permitida aos homens. Fílon apresenta esse anseio de conhecimento como Terá para os hebreus e como Sócrates para os gregos. Para ele, Sócrates viveu uma longa jornada buscando adquirir conhecimento de si mesmo, sem jamais dirigir sua atenção para assuntos além de si, e ainda assim não conseguiu atingir essa virtude superior.

Já Terá representa o princípio fundamental proposto a todos os homens, de que todos os homens devem conhecer a si mesmos, pelo qual, ao ser colocado em prática, transforma o indivíduo em um fornecedor de bons frutos para alimentar os que desejam buscar tais virtudes, de forma que os frutos de moralidade elevada possam preencher e salvar os que o buscam. Fílon indica que um dos que foram capazes de conhecer profundamente a si mesmo, transformando-se num distribuidor de virtudes aos outros, foi Abraão. Ele, após adquirir conhecimento a respeito de todos os desejos que seus sentidos pudessem demandar, conseguiu se desvencilhar desses desejos, buscando um conhecimento superior, que é o do próprio Deus. E este é resultado natural da sequência de eventos. Aquele que compreende completamente a si mesmo, também reconhece o completo vazio da criatura, passando a compreender melhor o criador.⁵⁶

2.2.2 Fílon e as o destino das almas

Ao examinar a seção onde Fílon desenvolve sua exegese do sonho de Jacó, chegamos ao ponto central da investigação. Posteriormente será oferecida uma proposta tradutória desta passagem, visando avaliar, através dos recursos disponíveis, as possíveis intenções autorais ou alternativas interpretativas que este texto poderia sustentar. Até este momento, Fílon havia estabelecido sua cosmologia sobre as divisões universais.⁵⁷ Em sua análise onírica, ele identifica a escada como símbolo do elemento aéreo, domínio habitado por entidades incorpóreas. Esta estrutura funcionaria como ponte conectiva entre o plano terrestre - base sustentadora da cúpula celestial - e as esferas superiores, residência dos seres virtuosos. O movimento ascendente e descendente dos anjos simboliza a vontade divina de estabelecer comunicação com suas criaturas, que, cientes de sua própria limitação, preferem mediadores para amenizar o terror do encontro direto.⁵⁸

⁵⁴ BÍBLIA, 2005, p.8.

⁵⁵ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, VIII, (1.47).

⁵⁶ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, X, (1.52-1.60).

⁵⁷ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, XXII, (1.133).

⁵⁸ BÍBLIA, 2005, p.57.

Estes intermediários celestiais funcionariam como veículos da palavra divina direcionada à humanidade, capacitando-a a transformar sua natureza corrupta e instável numa orientação dirigida a ideais superiores. Em outras palavras, tais emissários exercem função dupla: transportam súplicas humanas à divindade e comunicam mandamentos divinos ao mundo terrestre. Para Fílon, este espaço aéreo não abriga apenas os anjos transitórios da escada, mas constitui o repositório de todas as almas criadas, indicando sua existência prévia - conceito notavelmente análogo à doutrina platônica da metempsicose.

Fílon argumenta que o Criador, tendo destinado vida a todos os ambientes cósmicos - criaturas terrestres e aquáticas para os elementos inferiores, astros para povoar o éter - necessariamente povoaria esta região intermediária com seres incorpóreos. Sua justificativa baseia-se no fato de que esta esfera constitui o núcleo vital dos demais ambientes visíveis, assemelhando-se a uma metrópole densamente habitada por cidadãos eternos e incorruptíveis, almas em quantidade equivalente às estrelas.⁵⁹ Nesta formulação, Fílon demonstra significativa convergência com os pressupostos platônicos sobre a imortalidade anímica.

Neste ponto, Fílon expõe sua visão, claramente fundamentada na filosofia platônica: certas almas dirigem-se à terra para se unirem a corpos mortais - estas ele identifica como aquelas que nutrem afeição pela materialidade corpórea. Em contrapartida, outras almas esforçam-se por manter a maior distância possível da corporeidade, elevando-se rumo às esferas celestes. Como estabelecido previamente, os sonhos eram categorizados segundo seu grau de transparência comunicativa. Esta mesma taxonomia emerge quando ele caracteriza as diferentes naturezas de almas que habitam a esfera aérea. Aquelas almas que experimentaram atração pela existência material e desenvolveram familiaridade com ela acabam retornando a encarnações corporais.

Por outro lado, aquelas que repudiaram os apetites carnis e enxergavam a corporeidade como cativo procuravam escapar desta condição, semelhantes a prisioneiros libertos que jamais desejam regressar ao confinamento, obtendo capacidade de voo celestial através de sua dedicação a princípios superiores. Existe também uma terceira classe, representando as almas de máxima pureza e excelência, dotadas de intelecto mais refinado e divino, que renunciam totalmente aos elementos terrenos, funcionando como instrumentos sensoriais divinos - os anjos.⁶⁰

A interpretação tradutória desta passagem da obra filônica demanda considerável cuidado metodológico. Como escritor experiente, o idioma grego empregado pelo autor em sua composição apresenta elementos linguísticos densos em significação, e seu modo de apresentação textual requer atenção devido às constantes inversões na ordenação dos componentes frasais. A disposição lexical no grego *koiné* comporta implicações cruciais para a compreensão da sintaxe e arquitetura gramatical do idioma. Embora demonstre certa elasticidade na sequência vocabular, o grego deste período tipicamente adere ao padrão Sujeito-Verbo-Objeto (SVO), onde o sujeito antecede o verbo e o objeto o sucede.

Contudo, esta ordenação não é rigidamente observada e pode ser modificada para fins enfáticos, propósitos estilísticos ou para transmitir nuances específicas. Ademais, a sequência lexical pode sofrer influência de fatores pragmáticos e considerações discursivas. O exame da posição vocabular pode oferecer percepções valiosas sobre a gramática idiomática e o sentido veiculado através de diferentes estruturas sintáticas.⁶¹ O domínio dos princípios da ordenação lexical possibilita uma interpretação mais rigorosa destes textos e facilita a comunicação eficiente nesta língua antiga. Considerando estes elementos, apresenta-se uma proposta de tradução desta passagem:

§1.133 – O prólogo da visão divina tem o seguinte: o tempo é adequado para voltar-se a ela e para cada detalhe das coisas que estão sendo trazidas. “Ele sonhou” - diz – “e eis uma escada estabelecida na terra, cuja cabeça alcançava o céu, e os anjos de Deus subiam e desciam sobre ela; e o Senhor estava apoiado sobre ela” (Gn 28.12,13).

⁵⁹ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, XXII, (1.137)

⁶⁰ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, XXII, (1.138-1.145).

⁶¹ BURTON, E. D. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1898, p. 61.

§1.134 – Portanto, a escada simbolicamente chamada de ar, cuja base é a terra e o topo é o céu, a partir da esfera lunar, que é a mais distante entre os círculos celestes e a primeira dos que descrevem os fenômenos meteorológicos, alcançou em toda a sua extensão até a terra o ar.

§1.135 – Esta é a casa das almas imortais, pois tudo o que o Criador imaginou ser belo e glorioso nos seres vivos, Ele preencheu. Por isso, Ele construiu as coisas terrestres na terra, as aquáticas nos mares e rios, e as estrelas no céu - pois cada um desses não é apenas uma criatura, mas é dito que toda a mente é a mais pura por meio de todos eles. Portanto, até mesmo a parte restante do todo, o ar, tornou-se habitado por seres vivos. Se não é perceptível pelos sentidos, o que é isso? Pois a alma também é invisível.

§1.136 – E certamente é plausível que o ar e a água nutram a terra, porque Ele infundiu vida naquelas coisas. Pois o Criador fazia o ar dos corpos imóveis ter estabilidade e a natureza dos corpos em movimento invisivelmente, mas já podendo usar a alma com movimento e imaginação.

§1.137 – Portanto, não é inapropriado que as outras coisas, através das quais as almas foram animadas, sejam desprovidas delas? Portanto, que ninguém prive a melhor natureza dos animais terrestres, o ar, pois este não é apenas deserto de todas as coisas, mas é como uma cidade que prospera, tendo cidadãos incorruptíveis e almas imortais igualmente numerosas às estrelas.

§1.138 – Dessas almas, umas afundar-se-ão em corpos mortais, aquelas que são as mais próximas da terra e as mais apegadas ao corpo; outras ascendem, sendo diferenciadas de acordo com os números e tempos estabelecidos pela natureza sob o comando.

§1.139 – Dessas, algumas, desejando retornar, correm de volta aos companheiros e aos costumes da vida mortal, enquanto outras, condenando sua grande tagarelice, chamam seu corpo de prisão e túmulo, fugindo como de uma jaula ou túmulo para o ar com asas leves, percorrendo os céus do mundo.

A temática da reencarnação nos escritos filônicos não alcançou a mesma proeminência de suas demais obras. Yli-Karjanmaa (2015) observa que ainda não se estabeleceu um debate acadêmico sistemático sobre a eventual defesa da reencarnação por Fílon, existindo apenas algumas referências esparsas em trabalhos acadêmicos.⁶² Ao que parece, Fílon articula uma explicação evidente para o retorno das almas ao plano terrestre, fundamentada no fato de que estas ainda não conseguiram se libertar dos apetites mundanos de seus corpos, mesmo após a separação corpórea. Baseando-se na concepção de que a reencarnação constitui este processo de retorno anímico ao corpo visando purificação e desprendimento dos desejos sensoriais em busca das virtudes supremas, observam-se numerosas convergências deste discurso com as proposições de Pitágoras, Platão e outros pensadores.

A menção mais remota desta questão encontra-se em um comentário de Azariah de' Rossi, em sua obra *A Luz dos Olhos*, publicada entre 1573-1575 d.C., uma vez que, até então, Fílon não desfrutava de grande reconhecimento entre os eruditos hebreus.⁶³ Azariah registra que “ele também sustenta que a alma, uma vez separada da existência carnal, eventualmente retorna a ela. Isso fica evidenciado numa passagem extensa de seu livro *Dos Sonhos*”.⁶⁴ Apesar da citação, Azariah não contesta a questão reencarnacionista. Manifesta apenas descontentamento quanto à equiparação classificatória entre almas e anjos, conceito ausente nos textos rabínicos.

A primeira referência cristã sobre esta temática em Fílon surge nos escritos do padre francês Denis Pétau, por volta de 1640 d.C. Contudo, ele não desenvolve investigações aprofundadas sobre a doutrina da transmigração corpórea, limitando-se a indicar uma divisão quádrupla das almas: aquelas que retornam aos corpos por estarem contaminadas com paixões terrenas, as que estão livres de qualquer inclinação carnal e não retornam mais, as que após um período acabam retornando e os anjos.⁶⁵

⁶² YLI-KARJANMAA, Sami. **Reincarnation in Philo of Alexandria**. Atlanta: SBL Press, 2015, p. 9.

⁶³ DELLACQUA, Anna Passoni. Upon Philo's Biblical text and the Septuagint. In: Italian studies on Philo of Alexandria. Boston: Brill Academic Publishers, 2003, p.27.

⁶⁴ YLI-KARJANMAA, 2015, p. 9.

⁶⁵ YLI-KARJANMAA, 2015, p. 10.

2.3 A POSIÇÃO DE FÍLON SOBRE A REENCARNAÇÃO E SEU CONTRAPONTO NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

Um aspecto merecedor de destaque é a diferenciação entre a possível exegese desta passagem bíblica de Gênesis 28.12-15 apresentada no texto *De Somniis*, nos versos §1.133 – §1.139, e as concepções presentes em escritos judaicos do período tardio do Segundo Templo. A interpretação sobre o verdadeiro sentido empregado por Fílon nesta passagem apresenta complexidades consideráveis. Como ponto de partida, é possível tentar contrastar sua concepção sobre o espaço aéreo vazio estar povoado por entidades incorpóreas, que constituem as almas daqueles em transição para a próxima existência.⁶⁶

Fílon articula uma ideia que parece ter reverberado através dos séculos, a de que as almas, quando desincorporadas, permanecem nas proximidades dos locais de sepultamento, como observado na experiência de diversos povos do Crescente Fértil. É possível deduzir que a perspectiva filônica parece ter sido derivada do conceito da palingênese, que igualmente defendia a ideia de migração anímica para novos corpos. Esta noção de ocupação aérea no tempo-espaço por almas aguardando sua próxima ação - seja reanimando um corpo, seja aproximando-se mais do espaço celeste - indica a ideia da correção dos caminhos que só é possível através da dor de rejeitar as inclinações sensoriais, conforme Platão indica em seu texto *Timaeus*.⁶⁷

Em segundo lugar, Fílon demonstra maior adesão à concepção platônica da imortalidade anímica. Nos versos seguintes, ele desenvolve a ideia do povoamento do espaço celeste com os “cidadãos incorruptíveis e almas imortais igualmente numerosas às estrelas”.⁶⁸ Estas almas enfrentariam duas alternativas: ou mergulhar novamente em corpos mortais - imagem correspondente ao que Platão explica sobre as almas bestiais, cujo rosto se volta para baixo e, conseqüentemente, só conseguem contemplar as realidades terrenas - ou se libertariam de todas as paixões mundanas, considerando o corpo como sepulcro, para se elevar aos céus e se dirigir ao topo da escadaria. Ele estabelece uma distinção fundamental entre estes dois tipos anímicos, explicando que apenas as almas superiores podem caminhar com Deus, citando Levítico 26.12: “Andarei entre vocês e serei o seu Deus, e vocês serão o meu povo”.⁶⁹ Para Fílon, as comunicações diretas e insondáveis divinas só poderiam alcançar mentes purificadas, enquanto os anjos, auxiliares divinos e compassivos com os humanos, transmitiam as mensagens àqueles incapazes de caminhar com o próprio Deus, tentando purificá-los das impurezas de sua existência.⁷⁰

No âmbito rabínico, a compreensão sobre a vida pós-morte derivava de uma concepção bíblica que havia se desenvolvido durante a trajetória histórica do povo de Israel. O conceito de escatologia coletiva nacional presente no período pré-exílico, evidenciado nos escritos proféticos de Jeremias, Isaías, Amós e Oséias, indica um período de restauração da nação israelita como povo eleito divino, destinado a governar todas as nações terrestres. O julgamento divino das ações nacionais subjugaria todos os povos perante o Deus de Israel. Em Ezequiel, uma síntese começa a se formar, onde o julgamento coletivo e individual passa a coexistir.⁷¹

O desenvolvimento subsequente marca a transição definitiva para o paradigma escatológico final daquele período, que sinalizava a ressurreição dos justos e o julgamento dos ímpios perante o Deus de Israel.

⁶⁶ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, XXII, (1.134 - 136).

⁶⁷ PLATÃO. **Timeu-Críticas**. Tradução: Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010, p. 210.

⁶⁸ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, XXII, (1.137).

⁶⁹ BÍBLIA, 2005, p. 96.

⁷⁰ PHILO, 1969, “*De Somniis I*”, XXII, (1.148).

⁷¹ RAPHAEL, Simcha Paull. **Jewish Views of the Afterlife**. 2.ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009. E-book. Posição 1624.

Esta ressurreição final, articulada por Ezequiel⁷², Isaías⁷³ e especialmente Daniel⁷⁴, conseguiu harmonizar os dois componentes centrais da escatologia judaica: a salvação coletiva de Israel como nação e a retribuição individual de cada membro deste povo. Emerge também a figura messiânica, o servo do Deus de Israel da descendência davídica que viria governar a nação como nos dias do grande rei Davi, completando esta expectativa aguardada desde os tempos abraâmicos.⁷⁵

Estas divergências evidenciam o distanciamento interpretativo entre Fílon e os textos bíblicos quanto à vida pós-morte. Não surge neste texto filônico uma concepção de julgamento final, como se observa nos escritos bíblicos pré e pós-exílicos. Possivelmente devido ao afastamento do epicentro religioso, a um estabelecimento mais consolidado e culturalmente envolvido com o pensamento grego da comunidade judaica alexandrina, ou mesmo devido a uma desilusão pela reconquista do território israelita por uma potência estrangeira - Roma -, as concepções filônicas parecem transitar por veredas distantes do pensamento rabínico do Segundo Templo. Embora os grupos mencionados por Josefo não apresentem uniformidade doutrinária, com divergências fundamentais quanto à ressurreição, como observado entre fariseus e saduceus, não se manifesta nas doutrinas judaicas desta época este conceito reencarnacional apresentado por Fílon.

É relevante destacar que o método interpretativo alegórico desenvolvido por Fílon exerceu influência considerável sobre a tradição patrística cristã, estabelecendo uma ponte fundamental entre o judaísmo helenístico e o cristianismo primitivo. A Escola Catequética de Alexandria, através de figuras como Clemente de Alexandria e Orígenes, adotou explicitamente os métodos hermenêuticos filônicos, desenvolvendo sistemas interpretativos que distinguiam entre sentidos literais e espirituais das Escrituras.⁷⁶ Esta influência estendeu-se a outros Pais da Igreja, como Ambrósio de Milão e, indiretamente, Agostinho, que incorporaram a abordagem filônica de encontrar significados espirituais “ocultos” no texto bíblico. O modelo alegórico filônico ofereceu aos pensadores cristãos uma ferramenta sofisticada para harmonizar filosofia grega com texto sagrado, permitindo-lhes responder a críticas intelectuais e encontrar prefigurações cristológicas no Antigo Testamento. Assim, a metodologia exegética que Fílon empregou para interpretar passagens como o sonho de Jacó em Gênesis 28 tornou-se um legado duradouro, moldando séculos de interpretação bíblica cristã e demonstrando como sua síntese entre tradições judaica e helenística transcendeu os limites de sua própria época e contexto religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante esta investigação, examinou-se a exegese filônica concernente ao destino das almas, particularmente em seu tratado *De Somniis*. Investigou-se como Fílon desenvolveu uma metodologia alegórica e espiritual para decifrar o significado dos sonhos e o destino póstumo das almas. No decorrer da pesquisa, verificou-se que Fílon transcendeu uma perspectiva literal dos sonhos ou da existência post-mortem, buscando adentrar nos estratos mais profundos do simbolismo e da linguagem alegórica. Ele sustentava que os sonhos constituíam uma modalidade de comunicação divina, através da qual a alma poderia receber mensagens e visões significativas.

Ao investigar as interpretações filônicas sobre os sonhos, evidenciou-se sua ênfase na relevância da purificação e elevação anímica, pois ele os concebia como instrumento pelo qual a alma poderia ser instruída e orientada a buscar a união com o divino e a transcendência das limitações mundanas. Para Fílon, o destino anímico estava intrinsecamente vinculado à sua busca pela sabedoria e virtude. Ao término deste estudo, compreendeu-se que a interpretação filônica sobre o destino das almas no *De Somniis* representa

⁷² BÍBLIA, 2005, p. 677.

⁷³ BÍBLIA, 2005, p. 549.

⁷⁴ BÍBLIA, 2005, p. 699.

⁷⁵ RAPHAEL, 2009, posição 1754.

⁷⁶ RUNIA, David T. *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Assen: Van Gorcum, 1993, p. 23.

uma síntese complexa entre sua herança judaica e sua familiaridade com a filosofia grega. Suas concepções enfatizam a importância da conexão espiritual e da busca pela sabedoria como meios de alcançar um destino transcendental.

Ao concluir este artigo, tornou-se patente a vasta obra filônica alexandrina e sua grande relevância na tradição filosófica e religiosa. Através de sua extensa produção literária, ele abordou uma ampla gama de tópicos, desde a teologia até a ética, a filosofia e a interpretação alegórica das Escrituras. A obra filônica demonstra sua capacidade excepcional em sintetizar as tradições grega e judaica, unindo conceitos filosóficos e teológicos de maneira singular. Sua tentativa de harmonizar a filosofia platônica com os ensinamentos judaicos revela uma abordagem inovadora e provocativa que ressoa até a contemporaneidade.

Contudo, considerando toda a abundância de sua produção intelectual, permanece ainda muito a ser investigado e elucidado. A relevância do estudo da obra filônica manifesta-se na compreensão mais abrangente do pensamento filosófico e religioso da época, bem como no enriquecimento do diálogo intercultural e inter-religioso. Suas concepções e formulações continuam sendo objeto de debate e análise, oferecendo recursos valiosos para pesquisadores e estudiosos interessados em explorar as complexidades da relação entre fé, razão e filosofia.

Consequentemente, é fundamental que o estudo da obra filônica seja valorizado e estimulado, tanto para o aprofundamento do conhecimento histórico-filosófico quanto para a compreensão das influências e interações entre as tradições intelectuais antigas. Somente através de uma investigação permanente e rigorosa poderão ser reveladas novas perspectivas para interpretar adequadamente o legado intelectual deixado por Fílon de Alexandria. A metodologia filônica sobre o destino das almas no texto *De Somniis* é profundamente espiritual e alegórica, oferecendo uma perspectiva rica e multidimensional sobre a jornada anímica em direção à união com o divino. O estudo dessas interpretações constitui um convite à reflexão sobre a natureza da existência humana e a busca por um destino mais elevado, transcendendo as limitações terrenas.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De Anima*: Livros I – III. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999. 115 p.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Leonel Vallandro, Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 377 p.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*: Nova Versão Internacional. 12.ed. São Paulo: Bíblia, 2005. 970 p.
- BURTON, E. D. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1898.
- CLÍMACO, Joana Campos. *A Construção da Alexandria Ptolomaica na Historiografia Contemporânea*. *Mare Nostrum: Estudos do Mediterrâneo Antigo*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 26-36, 28 dez. 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/marenostrum/issue/view/7966>>. Acesso em: 1 jun. 2025.
- DELL'ACQUA, Anna Passoni. *Upon Philo's Biblical text and the Septuagint*. In: *Italian studies on Philo of Alexandria*. Boston: Brill Academic Publishers, 2003.
- FOGAÇA, Renan Gomes; STIGAR, Robson. *A Hermenêutica da Bíblia em Filon de Alexandria*. *Reveleto*, São Paulo, v. 12, n. 22, p. 89-103, 9 jan. 2019. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/reveleto>>. Acesso em: 1 jun. 2025.
- FRASIER, Peter M. *Ptolemaic Alexandria*: Volumes I-III. Oxford: Clarendon Press, 1972. 2110 p.
- GUINSBURG, Jacob. *Do Estudo e da Oração*: Súmula do pensamento judeu. São Paulo: Perspectiva, 1968. 735 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Metafísica de Aristóteles 1-3*: Sobre a essência e a realidade da força. 2.ed. rev. Petrópolis:

Vozes, 1990. 237 p.

JOSEFO, Flávio. **Antiquities of the Jews**. Versão EPUB. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/2848>>. Acesso em: 1 jun. 2025.

JOSEFO, Flávio. *The Wars of the Jews; Or, The History of the Destruction of Jerusalem*. [S.l.]: Project Gutenberg, [s.d.]. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2850>. Acesso em: 1 jun. 2025.

MAIMÔNIDES. **Mishnei Torah**. Disponível em: <https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/904962/jewish/Yesodei-haTorah-Chapter-Two.htm>. Acesso em: 1 jun. 2025.

MAZAR, Eilat. **The Complete Guide to the Temple Mount Excavations**. Jerusalém: Shahom Academic Research and Publishing, 2002.

NASCIMENTO, Dax F. M. P.; MARCONDES, Danilo. Fílon de Alexandria e a Tradição Filosófica. **Revista Metanoia**. São João Del Rei: UFSJ, 2003.

PEREIRA, Angelo Balbino Soares. **A Teoria da Metempsicose Pitagórica**. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PHILO, Judaeus. **The works of Philo**: complete and unabridged. Tradução: C. D. Yonge. [S.l.: s. n.], 1969. 1181 p. Acesso ao tratado On the Embassy to Gaius. Disponível em: <<https://archive.org/details/the-complete-works-of-philo-complete-and-unabridged/page/n1/mode/2up>>. Acesso em: 1 jun. 2025.

PLATÃO. **Fedro**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000. 133 p.

PLATO. **Meno and Other Dialogues**: Charmides, Laches, Lysis, Meno. Tradução: Robin Waterfield. New York: Oxford University, 2005. 190 p.

PORFÍRIO. **Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos**. Tradução de Miguel Periago Lorente. Espanha: Gredos, 1987. 247 p.

RAPHAEL, Simcha Paull. **Jewish Views of the Afterlife**. 2.ed. Lanham: Rowman & Littlefield, 2009. E-book. 11348 posições.

REDDOCH, M. Jason. Enigmatic dreams and onirocritical skill in *De Somniis* 2. In: *The Studia Philonica Annual*, Vol. XXV. Atlanta: SBL, 2013.

RIOS, César Mota. **A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria**: estudo a partir da obra filônica com ênfase em Sobre os Sonhos I. Orientador: Jacyntho Lins Brandão. 2009. 195 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

RUNIA, David T. **Philo in Early Christian Literature**: A Survey. Assen: Van Gorcum, 1993.

RUNIA, David T. **Philo of Alexandria**: An Annotated Bibliography 1987-1996, with Addenda for 1937-1986. Leiden: Brill, 2000. 418 p.

WINSTON, David. **Philo of Alexandria**: The Contemplative Life, The Giants and Selections. New York, United States of America: Paulist Press, 1981. p. 77.

YLI-KARJANMAA, Sami. **Reincarnation in Philo of Alexandria**. Atlanta: SBL Press, 2015.



A Revista Batista Pioneira está licenciada com
uma Licença Creative Commons
Atribuição - Não Comercial - Sem Derivações -
4.0 Internacional

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Serão aceitos, para avaliação pela comissão editorial/consultiva, artigos científicos, resenhas de literatura, relatos de casos, comunicações breves, e outros artigos que estejam relacionados aos objetivos de divulgação da Revista. O material é encaminhado aos consultores e revisores, que decidirão sobre a conveniência da publicação, de forma integral ou parcial, encaminhando ao autor sugestões e possíveis correções. Os artigos serão analisados no sistema Blind Review (avaliação cega), sendo necessária para a publicação a aprovação de pelo menos dois pareceristas.

Os artigos deverão ser enviados em formato de arquivo digital para o e-mail revista@batistapioneira.edu.br

DIGITAÇÃO

O texto deverá ser digitado com o uso do editor de texto “Microsoft Word for Windows”, em formato A4 (21,0 x 29,7), com margem esquerda de 2,5 cm e margens direita, superior e inferior de 2,0 cm, fonte “Times New Roman”. No caso de uso de fonte especiais, especialmente das línguas originais, deve-se informar a fonte utilizada e enviá-la juntamente com o artigo.

RESUMO / ABSTRACT

O resumo e sua tradução para o inglês, o abstract, não podem ultrapassar 250 palavras, com informações que permitam uma adequada caracterização do artigo como um todo. No caso de artigos científicos, o resumo deve informar o objetivo, a metodologia aplicada e os resultados principais. Deverão ser apresentadas de 3 a 5 palavras-chave (keywords) logo após ao Resumo e Abstract.

TEXTO PRINCIPAL

O título do artigo deverá ser escrito em negrito, letras maiúsculas, centralizado, fonte tamanho 16. Os subtítulos deverão ser alinhados à esquerda (sem recuo), negrito e fonte tamanho 12. O texto padrão também deve ser em fonte tamanho 12, com espaçamento simples entrelinhas. Citações deverão ser digitadas em fonte tamanho 11, com recuo da margem esquerda de 4,0 cm, e notas de rodapé digitadas em fonte tamanho 10. No decorrer do texto, as referências deverão ser feitas em nota de rodapé, sendo que a primeira ocorrência deverá ser completa e as subsequentes deverão obedecer ao padrão “AUTOR, data, página”.

Recomenda-se que os artigos contenham de 30 a 50 mil caracteres (incluídos os títulos, notas e espaços). As abreviaturas utilizadas devem obedecer às convenções universais e, quando for o caso, abreviaturas não convencionais poderão ser usadas, seguidas de sua forma em extenso, entre parêntesis, na sua primeira citação.

REFERÊNCIAS

A lista de referências efetivamente utilizadas no artigo deverá ser apresentada ao final, em ordem alfabética por sobrenome de autores, de acordo com a Norma ABNT/NBR-6023 da Associação Brasileira de Normas Técnicas. Obras anônimas tem sua entrada a partir do título do artigo ou pela entidade responsável por sua publicação. A referência deve ser alinhada à esquerda, sem recuo para a sua segunda linha.

RESENHAS

Resenhas deverão ser de obras literárias recentes (máximo 3 anos de publicação) e devem conter no máximo duas páginas em A4, fonte Times New Roman, tamanho 12. Devem conter título criativo, referência completa da obra, síntese dos temas abordados e crítica da obra ao final da mesma.