

REVISTA

teológica

ISSN: 1676-2509

Nº. 15 | 2026

A última entrevista (inérita) com o Dr. Russell Shedd



Professor Dr William Tenório Quintela
Diretor Acadêmico da
Faculdade Teológica Batista
De São Paulo

Professor Dr Jonas Machado
Editor e organizador da
Revista Teológica

Professor Me Marcos de Almeida
Coordenador Acadêmico de Curso da
Faculdade Teológica Batista
De São Paulo

Uma publicação da Faculdade
Teológica Batista de São
Paulo e Centro de Altos
Estudos Dr Russell Shedd





PÓS-GRADUAÇÃO

- // EDUCAÇÃO CRISTÃ
- // ACONSELHAMENTO
- // HISTÓRIA DA TEOLOGIA E DA IGREJA
- // MUNDO JUDAICO E HELÊNICO
- // EXPOSIÇÃO E ENSINO BÍBLIA

CURSOS
RECONHECIDOS
PELO

MEC

REVISTA

teológica

Nº. 15 | 2026



FACULDADE TEOLÓGICA BATISTA DE SÃO PAULO®

RUA JOÃO RAMALHO, 466, PERDIZES

SÃO PAULO - SP • CEP 05008-001

WWW.TEOLOGICA.BR • (11) 3879-3600



EQUIPE EDITORIAL

DIREÇÃO-GERAL

Prof. Dr. William Tenório Quintela

EDITORES

Prof. Dr. Jonas Machado

Prof. Me. Marcos de Almeida

Prof. Me. Joerley Cruz

REVISÃO GRAMATICAL

Profa Miriam Batista Pereira

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alberto Kenji Yamabuchi
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Carlos Augusto Vailatti
(Faculdade Evangélica de São Paulo)

Prof. Dr. Dimitris Chistidis –
(Emérito da Universidade Aristóteles de Tessalônica)

Prof. Dr. Efstathios Tsotsos
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Emmanuel Roberto Leal de Athayde
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Jonas Machado
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Pedro Evaristo Conceição Santos
(Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Ricardo Bitun
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Prof. Dr. Vinícius Magno Borges Nunes Couto
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

APRESENTAÇÃO

“O Senhor Deus me deu língua de eruditos, para que eu saiba dizer boa palavra ao cansado. Ele me desperta todas as manhãs, desperta-me o ouvido para que eu ouça como os eruditos.” (Isaías 50.4)

O profeta Isaías nos revela que foi dada ao Servo do Senhor a refinada capacidade do aprendizado/ensino. O próprio Senhor Deus havia lhe dado uma língua erudita e um ouvido de aprendiz. A palavra de Isaías foi e continua sendo profundamente relevante, principalmente em nossos dias, quando muito se diz e se escreve, mas pouco se faz com a devida erudição. Sob o rótulo da teologia, uma vasta produção, mas grande parte não passa por um crivo mais apurado. Assim, hoje, tanto quem se dedica a escrever artigos acadêmicos quanto aqueles que se dedicam a lê-los se encontram em um seletivo e distinto grupo.

Entendendo contribuir para esse seletivo grupo, é com grande satisfação que apresentamos mais uma edição da Revista Acadêmica da Teológica. Em primeiro lugar, parabenizamos o trabalho do Dr. Jonas Machado, que, de forma muito dedicada, ao lado do Dr. Efstathios Tsotsos, tem trabalhado para o progresso do Centro de Altos Estudos Dr. Russel Shedd. Como resultado dessa dedicação, a presente edição de nossa revista ganhou um aprimoramento na qualidade dos seus artigos, sendo todos escritos por doutores ou em coautoria com um doutor. O leitor perceberá que há grande diversidade temática, cobrindo vários campos da teologia.

A presente edição é introduzida com a temática da literatura de Qumran. No primeiro artigo, o Prof. Dr. Jonas Machado escreve sobre o Iminentismo (a iminência do fim dos tempos); no segundo artigo, em parceria com João Paulo Fortes, é apresentada a Identidade da comunidade de Qumran. Paralelamente à temática de Qumran, apresentamos também os artigos: “A fusão entre o poder religioso e político no período intertestamentário: impactos na autonomia judaica e implicações teológicas” e “Do grego helenístico ao grego bizantino: uma análise histórica e linguística”. Aquele, de autoria de Carlos Rogério de

Oliveira e Dr. Jonas Machado; este, de autoria de Nayara Kívila do Carmo Maia e Dr. William T. Quintela.

O enfoque soteriológico é a marca que o leitor encontrará em três artigos: “Todo poder, todas as nações, todos os dias: uma análise da natureza, amplitude e garantia da Grande Comissão”, de autoria de Alex Campinas Uemura e Dr. William Quintela; “As alianças divinas como eixo pedagógico do plano da salvação: uma proposta cristocêntrica e estruturada para o ensino bíblico de crianças entre 9 e 12 anos”, de autoria de Cristiana Fontana dos Reis Araújo e Dr. Jonas Machado; “A fórmula da aliança e o povo de Deus em Apocalipse 21.3 e Gênesis 17.7-8”, do Dr. Wang Yong Lee.

Em dois artigos, o leitor encontrará temas históricos. O primeiro, no campo da história da igreja brasileira: “Jean de Léry, os Huguenotes e os Tupinambás na Bahia de Guanabara (1557 – 1558): um olhar histórico-teológico”, de autoria de Salvio Roberto da Silva e Dr. Emmanuel Roberto Leal de Athayde. O segundo trata do lugar dos solteiros nas igrejas protestantes. André Ricardo Lima Ramos e Dr. Jonas Machado escrevem: “A patologização da solteirice nas igrejas protestantes: desenvolvimentos doutrinários da Patrística à Reforma”.

Encerrando a presente edição com chave de ouro, o Dr. Luciano Alves nos agracia com uma entrevista exclusiva feita com o Dr. Russel Shedd em abril de 2016, pouco tempo antes de sua partida para se encontrar com o Senhor Jesus.

Por todas essas razões, convidamos você a aplicar o olhar atento, seja de aprendiz ou de erudito, em todo conteúdo da nova edição de nossa Revista Teológica!

Dr. William T. Quintela

Diretor Acadêmico

Faculdade Teológica Batista de São Paulo

SUMÁRIO

I. Iminentismo: A iminência do fim dos tempos nos Profetas, em Qumran, na Apocalíptica, no Novo Testamento, e suas implicações	5
II. Identidade da comunidade de Qumran: análise comparativa das perspectivas escatológicas, culturais e sociais dos Essênios, Fariseus, Saduceus, Sicários e Zelotes.....	29
III. Do grego helenístico ao grego bizantino: uma análise histórica e linguística	38
IV. Todo poder, todas as nações, todos os dias: uma análise da natureza, amplitude e garantia da Grande Comissão.)	48
V. Fórmula da Aliança e o Povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7 em relação a Gênesis 17.7-8	61
VI. Jean de Léry, os Huguenotes e os Tupinambás na Baía de Guanabara (1557-1558): um olhar histórico-teológico	74
VII. As alianças divinas como eixo pedagógico do plano da salvação: uma proposta cristocêntrica e estruturada para o ensino bíblico de crianças entre 9 e 12 anos	96
VIII. A patologização da solteirice nas igrejas protestantes: desenvolvimentos doutrinários da Patrística à Reforma	111
IX. A fusão entre poder religioso e político no período intertestamentário: impactos na autonomia judaica e implicações teológicas	128
X. Entrevista cedida pelo Dr. Russel P. Shedd, em abril de 2016, ao professor Luciano Alves.)	145

I

IMINENTISMO:

A IMINÊNCIA DO FIM DOS TEMPOS NOS PROFETAS, EM QUMRAN, NA APOCALÍPTICA, NO NOVO TESTAMENTO, E SUAS IMPLICAÇÕES.

Jonas Machado¹

RESUMO

Com uma estrutura teológica que vê a história de modo linear, a fé judaico-cristã tem manifestado a crença de um fim de todas as coisas, que representa uma renovação e restauração do mundo como o conhecemos. Há quem diga que praticamente todas as gerações, até hoje, têm sido vistas, cada uma, como a última antes desse acontecimento extraordinário. Nos profetas de Israel, isso é apresentado como o Dia do Senhor, e crenças semelhantes perpassam toda a literatura judaica antiga, bem como passam por Jesus, seus discípulos e todo o Novo Testamento. Nosso propósito neste artigo é colher exemplos dessa mencionada literatura para formar um panorama dessa realidade, e destacar o que chamamos de “iminentismo”, que diz respeito não somente a essas crenças, mas, também, sobre como elas afetam a vida e o dia a dia das pessoas. Assim, o interesse não é somente pelas ideias teológicas, como também pelo amplo impacto sobre a vida e sobre como eles viveram sua fé. O resultado foi que esse iminentismo se fez presente amplamente na vasta literatura das origens do judaísmo e do cristianismo.

Palavras chave: Apocalíptica; Escatologia; Atraso da Parousia; Iminentismo.

ABSTRACT

With a Theological structure that see history linearly, the Jewish Christian Faith have manifested a belief in the end of all things that represent a renovation and restauration of the world as we know it. There are those who say practically all generations until now have seen themselves, each one, as the last one before this extraordinary event. In the prophets of Israel, this is presented as the Day of the Lord, and similar beliefs pass through the ancient Jewish literature, as well as passing through Jesus, his disciples, and all the New Testament. Our purpose in this article is to gathered examples of this mentioned literature in order to form a framework of this reality, but underlining what we call “iminentism”, concerning not only on this beliefs, but how they affect the people’s life and day-by-day. So, the interest is not only for Theological ideas, but also for the broad impact on life and on how they lived their faith. The result was that the iminentism is broadly present with some kind of the consumation delay in the wide literature of the origins of Judaism and Christianity.

Key words: Apocalyptic; Eschatology; Delay of Parousia; Iminentism.

RESUMEN

Com una estrutura teológica que entiende la historia de manera lineal, la fe judeocristiana ha manifestado la creencia de un final de todas las cosas entendido como una renovación y restauración del mundo tal como lo conocemos. Se dice que prácticamente todas las generaciones hasta hoy se han considerado a si mismas, cada una, como la última antes de este evento extraordinario. En los profetas de Israel, esto se presenta como el Día del Señor, y creencias similares impregnan toda la literatura judía antigua, pasando también por Jesús, sus discípulos, y todo el Nuevo Testamento. Nuestro propósito en este ensayo es recopilar ejemplos de esta literatura para formar una vision general de esta realidad, pero poniendo especial atención lo que llamamos “inminentismo”, lo cual concierne no sólo a estas creencias, sino también a cómo se manifiestan en la vida cotidiana de las personas. Con ello, el interés no recae únicamente en las ideas teológicas, sino también en el amplio impacto que tuvieron en la vida y en la manera en que vivieron su fe. El resultado muestra que este inminentismo está ampliamente presente en la vasta literatura desde los orígenes del judaísmo y del cristianismo.

Palabras clave: Apocalíptico; Escatología; Demora de la Parousia; Inminentismo.

¹Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Email: jonas.machado@teologica.net. ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-9690-0615>.

INTRODUÇÃO

A citação abaixo pretende destacar uma característica dos Manuscritos do Mar Morto como testemunho das crenças da comunidade de Qumran relativas à iminência do fim dos tempos, e como isto afetava a vida da comunidade. Nosso propósito, neste ensaio, é esboçar este tema a partir da sua relação com o conteúdo dos profetas, de Qumran, na Apocalíptica e do Novo Testamento, bem como suas implicações para a vida das comunidades, o que chamamos aqui de “iminentismo”, num âmbito escatológico (García Martínez, 1995, p.137), ou melhor, “apocalíptico”.¹

Ao introduzir o que ele chama de “Literatura de Conteúdo Escatológico” em Qumran, García Martínez (1995, p.139) afirma:

Os textos designam como os “últimos dias”, ou “o final dos tempos”, uma realidade que a comunidade de Qumran percebia como imediata (e, de alguma forma como já presente) e cuja espera condicionou toda a sua existência.

Ao afirmar que a percepção era de uma realidade final imediata já presente, García Martínez aborda o que podemos chamar de “iminência” do fim dos tempos. A afirmação feita acima é um tanto ampla e geral, ainda que seja limitada ao conteúdo

escatológico² desses manuscritos. Em outras palavras, a afirmação diz respeito ao conteúdo escatológico, mas tem relações e implicações para todo o modo de vida da comunidade, embora, sobre este último, não tratemos amplamente aqui, mas apenas sobre suas bases, de modo preliminar. Essa realidade pode ser percebida em algumas passagens pontuais importantes, como exemplos que podem corroborar a afirmação de García Martínez. Começemos pelos profetas de Israel.

IMINÊNCIA DO FIM NOS PROFETAS³

Não há necessidade de abordar os profetas cronologicamente, pois, além de algumas datas controversas, o propósito aqui é falar da iminência do fim. De início, o profeta Ezequiel carrega os fundamentos do que vem a se desenrolar no chamado período do segundo templo, no âmbito da apocalíptica, bem como Jeremias, seus setenta anos como prazo da restauração de Israel, e sua reinterpretação em Daniel, um tradicional apocalipse, em termos de setenta semanas de anos.

Encontramos nos profetas diversos momentos em que a iminência do fim está explícita, mas existem outros textos que parecem protelar o fim de certo modo, temperando a urgência da intervenção divina com a necessidade de estender os prazos, o que cria uma tensão escatológica.

Para começar por Ezequiel, considerado um texto fundante para a apocalíptica judaica,⁴ temos

1 Como a própria etimologia da palavra indica, a “lógica” (*logia* em grego) do *escaton* (“último” em grego, referindo-se aos últimos acontecimentos), a questão aqui é que por “escatológico” geralmente se pensa em uma organização dos acontecimentos finais em ordem cronológica, pois “escatologia” é uma subdivisão da Teologia Sistemática, que procura sistematizar as crenças ou doutrinas. Entretanto, tal organização nunca ocorre nesses documentos ou mesmo na Bíblia em geral. O termo “apocalíptico” cabe melhor aqui, porque estamos tratando de conceitos relacionados às crenças sobre a “revelação” (*apokálipsis* em grego) divina sobre o fim dos tempos, sem, necessariamente, determinar a ordem dos acontecimentos (veja JONES, 2005, p.283ss, 7773ss). Portanto, empregaremos o termo “escatológico” acompanhando García Martínez, mas sem perder de vista essas considerações. Uma discussão desses termos por outras perspectivas está em Rowland; Morray-Jones (2009, p.13ss.), e Reynolds (2024), este já criticado por DiTommaso (2025).

2 Aqui precisamos ficar alertas quanto a essas divisões temáticas dos manuscritos feitas pelos especialistas. Tais divisões podem ajudar a entender melhor o conjunto, mas elas carregam o perigo de conclusões artificiais sobre o conteúdo. Ao fazer essa divisão com base na escatologia, não significa que o conteúdo escatológico esteja *somente* nesses textos. Outras diversas porções desses documentos, embora não classificados assim, podem conter em seu bojo geral um ambiente escatológico de pano de fundo. É o que acontece, por exemplo, com o Peshier Habacuque, texto classificado por García Martínez (1995, p.183, 239ss) como “Literatura exegética”, que está citado neste artigo com sua conotação escatológica.

3 A tradução da Bíblia utilizada, quando não indicada outra, é Bíblia (2017).

4 Segundo Hengel (1981, p.211), a primeira descrição de viagem celestial está em Parmênides (530-460aC), que precedeu vários outros relatos do tipo no mundo grego. Essa prioridade depende

a insistência na chegada do fim, não somente para Israel, mas para os quatro cantos da terra (Ezequiel 7.2-3,6-7,10). Não é nada incomum que os profetas partam de uma realidade local catastrófica e projetem a intervenção divina para âmbito mundial.

Para Ezequiel, a inaceitável destruição de Jerusalém e do templo somente poderia indicar uma coisa: chegou o fim para Israel e para o mundo, pois em algum momento Deus teria de parar tudo. Ao mesmo tempo, porém, temos a profecia dos trezentos e noventa anos, no capítulo quatro, mais os quarenta anos, no contexto de Ezequiel,⁵ que faz um contraponto com a iminência do fim. Nesse contexto, a restauração não ocorrerá até que Israel suporte a expiação pelos pecados passados (Taylor, 1984, p.74, 86).

Um dos destaques do livro é a longa e detalhada descrição do templo em Ezequiel 40-48. O ressurgimento desse templo está mais implícito que declarado explicitamente. A datação da ocorrência da visão (40.1-2) coincide com as celebrações do festival de Akîtu, na Babilônia, festival este explicado por Reinke (2019, p.58-60), com o qual tal visão forma um contraponto, uma reação ou resposta à situação calamitosa e vergonhosa em que se encontravam Ezequiel e seus companheiros, diante das exuberantes comemorações babilônicas, ao mesmo tempo que sua descrição contém certos paralelos com o mencionado festival (Ganzel, 2021).

Deve ter sido uma sensação horrível para os que viram sua cidade santa e o templo destruídos. Agora, estavam, diante das maravilhosas e magníficas construções babilônicas, dedicadas aos seus deuses. Para uma crise dessa dimensão,

foi necessária uma resposta contundente, de uma experiência visionária apocalíptica que pudesse ser um impulso para renovar a esperança. Além disso, a razão da visão do templo está declarada: era para envergonhá-los por causa da infidelidade e convocá-los à obediência aos estatutos estabelecidos na Lei (Ezequiel 43.10-12).

Em decorrência disso, o templo de Ezequiel não é uma nostalgia, nem uma visão abstrata de um futuro distante, mas oferece um convincente senso de imediatismo do profeta que não pode ser captado pela visão apenas futura ou nostálgica (Leveen, 2012, p.386 nota 3). Aqui, não se trata de encontrar alguma palavra específica da iminência do fim, mas sim de que qualquer noção de futuro não se desassocia do presente, que deixa sempre um senso de iminência – o futuro já chegou.⁶

Em contraponto, temos as profecias de Jeremias, que falam de um cumprimento de juízo contra a Babilônia e restauração de Israel em setenta anos (Jeremias 25.11, 29.10). Estamos falando do período entre a destruição de Jerusalém e do templo (586aC) até a reconstrução do templo, conforme está em Ageu (515aC), embora esta reconstrução não tenha sido do zero, uma vez que devem ter sobrado partes do templo intactas, especialmente pedras e alicerces (Baldwin, 1972, p.41-42).

Assim, de certa maneira, a profecia de Jeremias dos setenta anos encontra respaldo entre a destruição do templo e sua reconstrução, conforme narrada no livro de Ageu (2.1ss), respectivamente 586aC e 515aC, que demanda um período de setenta e um anos. Esta profecia não implica um senso de iminência, uma vez que em setenta anos a maioria daquele povo já estaria morta. Além disso, boa parte do que consta na profecia de Jeremias não aconteceu nessa ocasião

da data mais exata de Ezequiel (Taylor, 1984, p.28-37), e de como se define exatamente viagem celestial, uma vez que Ezequiel não tem uma descrição completa como 1 Enoque, por exemplo. De qualquer forma, estamos nos primórdios dos relatos de experiência extática de viagem celestial em lugares tão distantes quanto a Grécia e a Babilônia.

5 A comunidade de Qumran interpretou esse texto como profecia de seu surgimento, como veremos abaixo.

6 Depois de apresentar as, segundo ele, quatro principais interpretações sobre o templo de Ezequiel, Taylor (1984, p.225-227) assume a quarta, a interpretação apocalíptica, que integra presente e futuro. Isto quer dizer que a era messiânica está no futuro, mas já se desenvolve no presente, o que implica, acrescentamos, que tal futuro não é longínquo, pelo contrário, carrega uma sensação de iminência.

da reconstrução,⁷ mas não é incomum que os cumprimentos sejam parciais, inclusive, no Novo Testamento, como veremos.

Já Daniel fala de uma sucessão de quatro reinos⁸, a partir da Babilônia até a chegada da “pedra” – o reino eterno, definitivo; algo que demanda um período mais longo de tempo (Daniel 2.31ss), em setenta semanas de anos (Daniel 9.24ss). Nesse profeta, a questão do tempo está mais diluída. Há aqui uma nova interpretação dos setenta anos de Jeremias (25.11, 29.10ss com Daniel 9.1-2,24), em que os setenta anos se tornam setenta semanas de anos (em Daniel).

Este livro de Daniel, em especial com a visão da estátua de Nabucodonozor (Daniel 2), a visão dos quatro animais híbridos que culminam com um monstro estranho (Daniel 7), e as setenta semanas de anos (Daniel 9), contribui para um quadro da história universal à moda apocalíptica, na perspectiva de quem narra a história numa condição de iminência do fim. Esta iminência do fim, entretanto, não está enfatizada, pois o autor se apresenta profetizando o que está no futuro. O livro termina dizendo que essas visões estão para além do tempo de vida de Daniel (12.9,13).⁹ Como diz Collins (1993, p.360), ele destaca a crise do presente em perspectiva, ao localizá-la numa visão ampla da história.

Todavia, a profecia das setenta semanas de anos, que, de certo modo, prolonga a referida profecia de Jeremias, convive no livro de Daniel com um senso de iminência do fim. Segundo Hengel (1981, p.190), neste livro de Daniel (3.33,¹⁰ 4.31, 5.21, 6.2ss), a noção de um reino eterno futuro

convive com um reino de Deus que, ao mesmo tempo, se faz presente. Aqui é importante ressaltar que, diferente de Hengel (1981, p.195), que fala de racionalização e sistematização, as crenças dos antigos conviviam com tensões e até mesmo com contradições, pelo menos de nossa perspectiva pós iluminista-racionalista, sem, necessariamente, apelar para uma harmonização. As tentativas de harmonização por parte de especialistas recentes estão sujeitas a serem bem artificiais.

Essas narrativas têm um contexto maior de relações com o helenismo ou mesmo com conceitos babilônicos e iranianos, que Hengel (1981, p.181ss) luta para esclarecer. Segundo Hengel, elas retratam a história mundial como um microcosmo representado por um grande homem, bem como o retrato das épocas da história mundial e quatro reinos em quatro metais de qualidade decrescente, até o barro, paralelo aos quatro animais (quatro reinos) de natureza híbrida e fantástica, especialmente, o último desses animais.

A iminência não ocorre diretamente no contexto de Daniel, mas o futuro já está ocorrendo por meio de visões e arrebatamentos. Essas experiências extáticas colocam o quadro todo à flor da pele, por assim dizer, para o visionário, que tem enorme potencial para deixar a impressão de que o futuro, de algum modo, já está aqui. Falaremos dessa questão mais adiante.

Profetas anteriores a Ezequiel e Daniel já haviam falado da iminência do fim. O profeta Joel, por exemplo, depois da devastadora praga dos gafanhotos, insiste por mais de uma vez que o Dia do Senhor é iminente (Joel 1.4ss, 1.15, 2.1, 3.14). A partir de um evento catastrófico local, Joel se dirige para a descrição do Dia do Senhor iminente, que ocorre trazendo a efusão do Espírito Santo por toda a nação de Israel (Joel 2.28-32), e sua restauração em meio a uma intervenção divina, no Dia do Senhor, com implicações mundiais (Joel 3).

Algo semelhante ocorre no livro do profeta Sofonias. No seu curto livro, ele repete por duas vezes que o Dia do Senhor está perto

7 A queda da Babilônia se deu em 539aC. A restauração de Israel e o retorno dos exilados não ocorreu naquele tempo.

8 O esquema de quatro reinos foi empregado amplamente na propaganda política do mundo helenístico (Collins, 1997, p.14).

9 Hengel (1981, p.184-186) apresenta a questão em termos de *vaticinia ex eventu*, tema que não iremos esmiuçar aqui. Todavia, dessa perspectiva, o autor está no final dos fatos narrados e, portanto, nos momentos finais do profetizado.

10 A referência de Hengel aqui é 3.33, mas deve ter ocorrido um erro de impressão na edição empregada.

(Sofonias 1.7, 14). Os oráculos desse profeta giram insistentemente em torno do Dia do Senhor, seu grande tema. O livro está datado como sendo da época do rei Josias (Sofonias 1.1), que implementou uma reforma em Israel a partir do achado do livro da Lei (2 Reis 22.1ss). Entretanto, não há qualquer menção inequívoca dessa reforma em Sofonias. Isso pode indicar que os oráculos são anteriores à tal reforma, mas também podem ter ocorrido oráculos contra práticas em setores que não a acompanharam (Baker, 2001, p.365).

O curtíssimo livro de Obadias se concentra em oráculos contra Edom, no que se assemelha a outros profetas, como Isaías e principalmente Jeremias, que pronunciam oráculos contra esse mesmo Edom. Nesse livro, que ocupa apenas algumas linhas, encontramos também a mesma máxima da iminência do Dia do Senhor (Obadias 1.15). À semelhança de outros profetas, Obadias se concentra primeiro em um foco, os oráculos contra Edom,¹¹ para, num segundo momento, se concentrar na restauração de Israel e nas sentenças contra as nações num contexto do Dia do Senhor (Baker, 2001, p.28).

Esses profetas mencionados apresentam uma expressão comum para esse Dia do Senhor iminente (um infinitivo absoluto no hebraico, *qarobh*, “estar próximo”) para indicar a proximidade desse Dia.¹² A expressão completa é quase a mesma em diversas ocorrências nos profetas.¹³ Esta pode ter sido uma máxima que circulou amplamente (Hubbard, 1996, p.57-58).

Um profeta importante nesse particular é Habacuque, porque ele parece criar uma tensão entre a necessidade de intervenção divina com urgência e o decorrer do tempo. O foco que interessa ao nosso tema está principalmente em Habacuque 2.3-4.

De início, o profeta primeiro reclama com Deus a respeito da injustiça prevalecente ao seu redor, no meio do povo de Israel (1.2-4), e recebe de Deus a resposta de que a situação vai piorar, porque ele enviará os Caldeus (1.5-11). Ele insiste, em sua fé, de que eles não morrerão porque Deus colocou os Caldeus como disciplina para Israel, mas sobe em sua torre para ter uma resposta mais esclarecedora de Deus (1.12-2.1). Uma vez que o que segue são basicamente os cinco “ais” contra os Caldeus e a oração de Habacuque em forma de canto, com a declaração final de confiança irrestrita em Deus, o miolo do livro, por assim dizer, é a resposta de Deus em 2.3-4.

Em Habacuque 2.3-4 nos interessa observar que o fim (qts) já está com prazo determinado (mo’ed) por Deus, e que, embora possa parecer atrasado da perspectiva do profeta, certamente acontecerá. O hebraico traz duas ênfases importantes: o grau intensivo do verbo que significa “atrasar” (mhh), e o típico infinitivo absoluto com o verbo finito, para indicar intensidade e certeza, neste caso, o verbo “vir” (*ki bo’ yabo’*). Do modo como a situação é apresentada, existe uma tensão entre a iminência do fim esperado e o prazo divino desconhecido por Habacuque. Este é considerado o locus classicus da reflexão sobre o atraso divino (Bauckham, 1980, p.5).

O fato de que esses livros dos profetas frequentemente são uma coletânea de oráculos pronunciados em momentos diferentes e, com frequência, sem dados mais precisos do contexto histórico, ficamos sem muitas informações do contexto mais específico em que atuaram. Mas a expectativa de uma intervenção divina iminente para a consumação, isto é, para transformar o mundo, está bem estabelecida nesses profetas, que convocam o povo ao retorno à obediência à lei

11 Ao que parece, o contexto imediato é o da destruição de Jerusalém e do templo por parte da Babilônia, e a participação ativa de Edom em evento tão terrível para Israel (Obadias 10-14).

12 O infinitivo absoluto hebraico ressalta a ação em si, não o tempo de sua realização ou quem a pratica, como diz Hubbard (1996, p.62), mas a expressão como um todo nos contextos em que aparece dificilmente escapa da noção de iminência.

13 As ocorrências estão em Isaías 13.6, Joel 1.15, 2.1, 3.14, Sofonias 1.7, 1.14, Obadias 1.15, Ezequiel 30.3. Trata-se de praticamente a mesma expressão no hebraico (*ki qarobh yom JHVH*, “pois estar próximo o Dia de JHVH”). Sofonias (1.14) é ainda mais enfático, visto que acrescenta “estar próximo, muito rapidamente” (hebraico, *qarobh umaher meod*).

de Moisés.

brechas ... (García Martínez, 1995, p.75-76, hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.550ss).

IMINÊNCIA DO FIM EM QUMRAN

Um bom lugar para começar a falar de nosso tema em Qumran é no denominado Documento de Damasco,¹⁴ pois ali a própria comunidade interpreta sua origem e seus propósitos, a partir da profecia de Ezequiel capítulo quatro. Assim esse documento se expressa:

¹ Vacat. Agora, pois, escutai todos os que conheceis a justiça, e compreendei as obras de ² Deus; pois ele tem uma querela com toda a carne e executará o juízo contra todos os que o desprezam. ³ Porque quando foram infiéis ao abandoná-lo, ele ocultou o seu rosto de Israel e deu seu santuário ⁴ e os entregou à espada. Porém quando recordou a aliança dos primeiros, preservou um resto ⁵ para Israel e não os entregou à destruição. E no tempo da ira aos trezentos ⁶ e noventa anos após tê-los entregue nas mãos de Nabucodonozor, rei da Babilônia,⁷ visitou-os e fez brotar de Israel e de Aarão um broto da plantação para possuir ⁸ a sua terra e para engordar com os bens de seu solo. E eles compreenderam sua iniquidade e souberam que ⁹ eram homens culpáveis; porém, eram como cegos e como quem às apalpadelas busca o caminho ¹⁰ durante vinte anos. E Deus considerou suas obras porque o buscavam com coração perfeito, ¹¹ e suscitou para eles um Mestre de Justiça para guiá-los no caminho do seu coração, Vacat. E para dar a conhecer ¹² às últimas gerações o que ele havia feito à geração futura, a congregação dos traidores. ¹³ Estes são os que se apartam do caminho ... pois eles buscaram interpretações fáceis, escolheram ilusões, esquadrinharam ¹⁹

Depois de justificar o juízo de Deus contra Israel que resultou na destruição e cativeiro, o texto fala do resto, do remanescente de Israel mencionado pelos profetas (por exemplo, Isaías 10.22-23), e que o autor entende se cumprir na comunidade. Os trezentos e noventa anos inicialmente referidos é uma alusão a Ezequiel 4.5. Esses anos são contados a partir da destruição de Jerusalém e do templo, em 586aC, o que chega ao ano de 196aC. Esta é a data do “broto”, isto é, do início da comunidade em questão. Esse broto também pode estar relacionado a Isaías 11.1ss no âmbito das profecias da restauração de Israel.¹⁵ No texto citado acima, é empregada a mesma palavra hebraica, Shoresheh, que ocorre em Isaías 11.1, traduzida geralmente por “raiz”, nesses dois casos, denotando um broto de uma nova raiz, que representa a restauração, o meio de rejuvenescimento de Israel (Ridderbos, 1986, p.133).

Após o tradicional¹⁶ reconhecimento do pecado que causou a devastação de Israel por parte da Babilônia, o documento nos fala de vinte anos de apalpadelas cegas até a chegada do grande líder, o Mestre da Justiça. Isto coloca o surgimento desse indivíduo em 176aC.

Na sequência, a razão dada por que Deus olhou de modo especial para essa comunidade, foi porque eles buscaram a Deus com um “coração

¹⁴ Uma análise mais ampla deste documento está em Silva (2016, p.69ss).

¹⁵ Embora o texto de Isaías fale de um indivíduo e o texto citado fale da comunidade, tal broto pode ter conotações de um indivíduo que representa a comunidade, à semelhança do Servo Sofredor de Isaías que aparece tanto como um indivíduo distinto de Israel, quanto sendo ele mesmo Israel (Isaías 43.10, 44.2, 45.4, 49.3, 50.10, 52.13ss).

¹⁶ Os textos bíblicos referentes ao tempo do exílio e pós-exílio geralmente reconhecem os pecados de Israel como o motivo do ocorrido, como tipificado na oração de Neemias (1.6), algo sempre salientado pelos profetas em geral. Por causa disso, Hengel (1981, p.179) chama esse aspecto no texto citado de “movimento penitencial” (penitential movement).

perfeito”. Esta expressão indica o desejo de seguir a lei de Moisés de acordo com todos os princípios da halakhá.¹⁷ Daí que surge o “Mestre de Justiça” para guiá-los plenamente nesse caminho. Assim, o surgimento da comunidade e do Mestre de Justiça está visceralmente ligado a todo o modo de vida da comunidade.

A acusação contra os traidores inclui o que o texto chama de “interpretações fáceis”, no hebraico, literalmente, “lisas” (*halaqot*),¹⁸ que parece ter a conotação de falsidade, porque decorre de um afrouxamento ou relaxamento da rigidez esperada no cumprimento dos preceitos da halakhá, conforme interpretados pelo Mestre de Justiça e a comunidade. A mesma reclamação ocorre repetidamente no Pesher Naum (García Martínez, 1995, p.236-238).¹⁹

Arelado a isto, entretanto, também está a ideia de que o surgimento da comunidade e seu Mestre de Justiça está ligado ao fim dos tempos; uma intervenção divina para restauração definitiva de Israel. Essa intervenção, todavia, não é vista como longínqua, mas já em curso, beirando um fim iminente.

Ao passo que o texto acima menciona vinte anos, metade de uma geração, para o surgimento

do Mestre de Justiça, no âmbito de dar a conhecer, isto é, revelar para as últimas gerações, a porção abaixo fala de um modo contundente sobre o fim iminente:

(Sl 37.9) e os que esperam em YHWH herdarão a terra. Sua interpretação: ⁵ eles são a congregação de seus eleitos que fazem sua vontade. [Sl 37.10] Ainda um pouco e não há mais malvado. ⁶ Vacat. ⁷ (Sl 37.10) Fixar-me-ei em seu lugar e já não estará ali. Sua interpretação se refere a toda a impiedade no final ⁸ dos quarenta anos, pois eles serão consumidos, e não se encontrará sobre a terra nenhum ⁹ ímpio (García Martínez, 1995, p.245).

Está escrito que ¹⁰⁰ virão sobre vós [todas as coisas] estas no final dos dias, a bênção e a maldição ... E este é o final dos dias, quando voltarem a Israel¹⁰⁸ para [sempre...] e não retornarem [...] e os ímpios agirão impiamente e... (García Martínez, 1995, p.122).

Essas duas passagens - a primeira, uma interpretação (Pesher) dos Salmos; a segunda, da chamada Carta Haláquica - falam de um fim iminente, da comunidade como que vivendo os últimos dias, e mencionam os quarenta anos, uma geração, oriundos de Ezequiel 4.6, como o limite para o final, quando não haverá mais maldade. Assim, a comunidade é incisiva ao se colocar no tempo derradeiro, final, quase em uma marcação de data, para a eliminação de todo o mal e restauração da comunidade como verdadeiro Israel fiel à aliança. Vejamos um pouco mais:

... para buscar ² a Deus [com todo coração e com toda a alma; para] fazer o que é bom e o que é reto em sua presença, como ³ ordenou pela mão de Moisés e pela mão de todos os seus servos, os profetas; ... ⁸ a fim de que se unam no conselho de Deus e caminhem perfeitamente em sua presença, de acordo com todas ⁹ as coisas reveladas (*hnglvt*) sobre os tempos fixados

17 O termo hebraico *halakhá* significa basicamente “caminho”, com sentido de “modo de vida”, geralmente uma referência a preceitos judaicos do dia a dia, o sistema de observância diária de um conjunto compreensivo de leis sagradas. O sentido mais amplo diz respeito a princípios haláquicos em geral, presentes em vários textos de Qumran, enquanto o sentido mais restrito se refere às leis religiosas obrigatórias a Israel, envolvendo especialmente o calendário e as regras de pureza ritual (Jones, 2005, p.4975-4976; Qimron; Strugnell, 1994, p.123ss).

18 Visto que os termos *halakhot* (plural de *halakhá*) e *halaqot* têm sons parecidos com letras semelhantes, ocorre com frequência um jogo de palavras com os dois termos numa condenação da abordagem interpretativa dos fariseus por parte da comunidade de Qumran (Jassen, 2008, p.316).

19 A Carta Haláquica (García Martínez, 1995, p.120-122), por exemplo, critica a não observação da diferença entre o sacrifício pacífico e sacrifício voluntário da Lei de Moisés (Levítico 7.11-18), em que no caso daquele a carne não poderia ser deixada para ser consumida no dia seguinte, o que o serviço sacerdotal do templo estava praticando, enquanto somente no caso deste a carne poderia ser comida no dia seguinte. Algo que pode parecer uma minúcia é interpretado em Qumran como parte dos preceitos para os últimos dias para se afastar do conselho de Belial.

de seus testemunhos; (García Martínez, 1995, p.46; hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.70).

¹ (Hab 1,5) o contásseis. Vacat. [a interpretação da citação se refere a]os traidores com o Homem da ² Mentira, posto que não [creram nas palavras do] Mestre de Justiça da boca de ³ Deus; e aos traído[res da aliança] nova, posto que não creram na aliança de Deus [e profanaram] seu nome santo. (García Martínez, 1995, p. 239; hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.12).

As passagens acima exemplificam a visão da comunidade de ser fiel à Lei de Moisés, mas como interpretada pelo ou revelada ao Mestre de Justiça, no contexto dos últimos acontecimentos, que é descrito como alguém que recebeu revelação direta da boca de Deus.

A raiz hebraica (glh) do termo traduzido acima por “reveladas” (hnglvt) carrega tanto a conotação de “revelação” quanto a conotação de “rolo”, “livro”. Na verdade, Kulik (2023, p.219) mostra que há uma interação entre as raízes hebraicas glh, gll, g’l, que denotam essas nuances. O verbo “revelar” (glh) aparece como atividade do Mestre de Justiça, mas ocorrem outros verbos também, como “ensinar” e “julgar” (García Martínez, 1995, p.231,235).

A partir do texto de Kulik (2023) sobre este tema, poderia ser sugerido um gênero literário apocalíptico de iminência do fim. Em seu artigo, ele argumenta que essas raízes, na literatura judaica, geram um termo hebraico, *Gilayon*, que é o equivalente ao grego *Apocalipsis*, no sentido tanto de “livro revelado” como “livro da revelação”, empregado na antiguidade quase como uma definição ou mesmo título de obras distintas,²⁰ de

20 A questão para Kulik (2023, p.192-193) é que não somente o título “Apocalipse” para uma obra dependa da classificação, talvez artificial, feita por especialistas recentes, mas sim que havia um termo empregado por autores antigos que já distinguiam esse *Gilayon*/ *Apocalipsis*.

um gênero literário ou corpus apocalíptico, embora Kulik prefira este último.

Kulik tenta minimizar o questionamento de artificialidade na classificação de textos apocalípticos como tais por parte de estudiosos recentes, que cria um corpus apocalíptico, uma vez que os antigos não empregaram o termo nesse sentido (Collins, 1997, p.2). Isto serve para reforçar o que estamos dizendo: haveria, sim, um corpus apocalíptico, do qual o iminentismo foi uma característica marcante.

Mas, o que nos interessa na interação com Kulik é não somente a questão de gênero literário e corpus, mas a dedução de que há um campo semântico²¹ do emprego do termo no âmago dessa raiz, empregado pela literatura judaica, no caso acima, um texto de Qumran. Assim, é bem possível que a palavra já ocorra com um peso teológico que traz a ideia de uma revelação final para o fim dos tempos. Uma evidência de que estamos falando de um mesmo campo semântico ocorre no texto do Peshar Habacuque, abaixo:

Sua interpretação se refere ao Mestre de Justiça, ao qual Deus manifestou (hvdv’y) ⁵ todos os mistérios (rzy) das palavras de seus servos os profetas. (Hab 2.3) Pois a visão tem ⁶ um prazo, terá fim e não falhará. Vacat. ⁷ Sua interpretação: que se prolongará o período futuro e ultrapassará tudo o que ⁸ dizem os profetas, porque os mistérios (rzy) de Deus são maravilhosos ⁹ (Hab 2,3b) Embora tarde, espera-a; pois certamente há de chegar e não ¹⁰ atrasará (García Martínez, 1995, p.241,

21 Por exemplo, a palavra “tempo” tem vários significados, e pode ser empregada de diversas maneiras, mas no campo semântico da meteorologia significa especificamente “clima”, como mostram os bons dicionários. Assim, termos como “revelação”, “mistério”, “entendimento”, “sabedoria”, estão num mesmo campo semântico apocalíptico, e estão ligados ao contexto de uma revelação última da intervenção de Deus no mundo. Há uma boa abordagem em Jassen (2008, p.320ss) sobre os termos “sabedoria” (hebraico *hokmáh*) e “entendimento” (hebraico *byn*), típicos da literatura sapiencial, como conteúdo de revelação apocalíptica celestial em Daniel e Qumran, onde recebem um sentido específico apocalítico, isto é, eles são sábios não porque estudaram ou têm experiência de vida, mas porque lhes foram revelados por Deus os mistérios divinos.

hebraico em García Martínez; Tigchelaar, 1997/1998, p.16).

Esse texto indica que o Mestre de Justiça recebeu a revelação dos mistérios (rzy) de Deus para os fins dos tempos. Este é um conceito típico da apocalíptica judaica, que frequentemente inclui a viagem celestial e/ou experiência visionária de quem recebe tal revelação, embora não tenhamos esse tipo de relato sobre o Mestre de Justiça, o que não significa que Qumran e a apocalíptica deixaram de compartilhar uma mesma visão de mundo.²² As palavras “mistério” (rz) e “interpretação” (pesher) aparecem com frequência nos Manuscritos do Mar Morto (Collins, 1997, p.8, 12-13).

A Regra da Guerra, por sua vez, tida por García Martínez como um texto escatológico, não tem conteúdo categórico e direto sobre a iminência do fim.²³ Entretanto, detalha uma guerra dos filhos da luz contra os filhos das trevas de ano em ano, e fala de um prazo que não passa de trinta e cinco anos, perto de uma geração (García Martínez, 1995, p. 140-141).

Já a Regra da Congregação fala dos últimos dias logo na introdução (García Martínez, 1995, p.170). A presença da expressão “últimos dias” logo na primeira linha dessa obra lhe confere quase um título ou declaração do assunto de que trata o documento. Esta Regra da Congregação e todo o seu conteúdo está no bojo desses últimos dias. Tudo o que é dito, de alguma forma, se relaciona com essa realidade.

Embora também não contenha qualquer conteúdo escatológico ou apocalíptico específico e explícito, o chamado “Rolo do Templo” é tido como a exposição de um templo escatológico. Mas, por que chamar esse templo de escatológico,

se o documento não tem conteúdo explícito dessa natureza? Silva (213, p.291), num capítulo de sua obra intitulado “O tempo escatológico e a ideia de Templo na Comunidade de Qumran”, assim se expressa:

Documentos contendo regras e regulamentos para um determinado grupo, aparentemente, não seriam lugares naturais para buscarmos material escatológico de qualquer espécie. Porém, essa relação não soa tão estranha ou pouco provável quando esse determinado grupo vincula um estilo de vida que propiciaria a observação perfeita de suas leis religiosas ao advento do tempo escatológico. O grupo ao qual pertencem os Manuscritos de Qumran, responsável pela autoria de tantos deles, acreditava ter ouvido o chamado de Isaías para preparar, no deserto, o caminho de YHWH, esperando a qualquer momento sua intervenção definitiva na história.

Essa fala de Silva exemplifica o que estamos tentando demonstrar envolto ao termo “iminentismo”. Estamos falando não apenas de conceitos religiosos, temas teológicos ou crenças, mas de todo um modo de vida decorrente de uma maneira de entender o mundo e seu destino iminente. Isso passa pelos profetas, por Qumran, e permeia o Novo Testamento, como veremos.

Além disso, no caso de Qumran, seus textos, praticamente todos em hebraico, soam como um protesto contra estrangeiros dominantes, numa difícil situação dos judeus na era helenística, como mostra a história geral desde Daniel até a revolta de Bar Kochba, tempo marcado por sangue e lágrimas, o que demandava uma nova interpretação da história, cálculo de fim iminente, associado a uma ardente expectativa do fim que representasse a superação de toda essa situação (Hengel, 1981, p.108, 194-196).

22 Não há relatos explícitos de ascensão aos céus em Qumran, mas está sobre a mesa investigar os Cânticos do Sacrifício Sabático que parecem denotar uma liturgia mística, que pode ter envolvido esse tipo de experiência (Machado, 2015a).

23 Fala do “final de todos os tempos de trevas”, “tempos fixados”, “dia fixado” (García Martínez 1995, p.140,148,157 *et passim*), mas não há uma expressão clara de iminência, a não ser o conteúdo geral do documento, que parece apontar para isto.

Ao mesmo tempo, esse hebraico era a língua do templo, parte do cotidiano dos sacerdotes, língua escatológica por excelência a ser falada no reino messiânico, como foi no paraíso perdido, e também um forte sinal de elo com as Escrituras (Silva, 2013, p.469).²⁴

IMINÊNCIA DO FIM NA APOCALÍPTICA

Praticamente todos os textos que estamos analisando aqui se enquadram na apocalíptica judaica ou têm porções apocalípticas.²⁵ Neste tópico, porém, vamos apenas pincelar alguns textos que estão entre os não canônicos e entre os deuteroacanônicos do cânon católico romano, que também se enquadram na mesma condição.

De início, o clássico apocalíptico 1 Enoque diz: “Eis que ele chegará com dez milhares de santos para executar julgamento sobre todos” (1.9).²⁶ Esta porção é citada na cartinha de Judas no Novo Testamento, no versículo 14, e coloca esses textos no contexto da intervenção divina na terra para estabelecer uma nova ordem justa. Em meio a um conteúdo de abalo cósmico, que é típico dos apocalipses, e da afirmação de que justos serão abençoados e ímpios exterminados, Enoque afirma que sua visão é para gerações futuras (1.1-8). Não há iminência explícita aqui, mas há afirmação de uma intervenção divina em termos de uma vinda, uma chegada de Deus à terra.

Entretanto, é preciso considerar que essa obra, denominada “Ciclo de Enoque”, e que compõe 1, 2 e até mesmo o posterior 3 Enoque, é a clássica representação do arrebatamento proléptico, com

uma experiência celeste antecipada, que tem potencial para dar uma outra conotação para a questão da demora da intervenção divina na terra.²⁷

O livro de 4 Esdras, entretanto, tem uma conotação peculiar. É uma obra marcada pelo pessimismo, segundo Metzger (Charlesworth, 1983, p.517ss), diante da angústia do autor com a persistente prosperidade dos ímpios que oprimem o povo de Israel. A conclusão do autor é que os caminhos de Deus são inescrutáveis, mas isto não impede que ele manifeste sua ansiedade pela intervenção divina. A expectativa de um fim iminente começa a se desenhar com palavras como:

“Ele me respondeu e disse: “Se você estiver vivo, você verá, e se você viver bastante, você frequentemente se maravilhará, pois esta Era está se aproximando rapidamente do seu fim, porque não foi possível trazer as coisas que foram prometidas aos justos no tempo designado, pois esta Era está cheia de tristeza e enfermidades.” (4.26).

Ao mesmo tempo em que ele fala da iminência de um fim, ele também menciona um atraso, e justifica que ocorreu por causa das condições ruins da Era em vigência. Isso tudo ocorre em meio a encorajamentos e exortações à fidelidade, dirigidos a Israel (por exemplo 12.46ss).

O 2 Apocalipse de Baruque também expõe sua inquietação quanto ao tempo da intervenção divina, e pergunta por que ela ainda não aconteceu. Ele questiona: “Até quando a corrupção permanecerá, e até quando o tempo dos mortais será feliz, e até quando aqueles que falecem serão contaminados pela grande perversidade neste mundo?” (21.19). Na sequência, ele pede para Deus confirmar tudo que tinha dito que faria pelo seu poder, e, finalmente, exclama: “E agora, mostre tua glória rapidamente, e não adie o que foi prometido por ti” (21.25). Ao tempo em que ele

24 Esta constatação pontual da resistência no âmbito de Qumran não depõe contra o fato de que o judaísmo do período era complexo e multifacetado, num ambiente em que judeus em geral não eram “helenizados”, mas eram, de fato, judeus-gregos, pois já nasciam nesse ambiente grego, falando grego (ou outro dialeto), com uma mentalidade judia e grega ao mesmo tempo. Um exemplo era o indiano judeu Calani, que era considerado grego, como menciona Hengel (1981, p.257), não somente na linguagem, mas na alma.

25 Mencionamos acima o *Gilayon* e a questão do gênero apocalíptico (Kulik, 2023).

26 A citações dos pseudepígrafos são traduções nossas a partir de Charlesworth (1983).

27 Fizemos abordagem dessas obras com citações em outro lugar (Machado, 2015b, p.98-104, 138-147).

pede uma intervenção logo, o atraso é agudamente sentido.

Para Baruque, ao mesmo tempo, o fim está perto (23.7, 82.2, 83.1) e Deus não vai esperar (20.6, 83.1). Conforme anota Klijn (Charlesworth, 1983, p.619), ele tem uma forte convicção da intervenção e da justiça divina no final das contas, com a clássica teologia de que Israel está sofrendo por causa dos seus pecados de desobediência. Mesmo assim, Israel é povo eleito, escolhido, por isso é diferente das outras nações. Estas convicções convivem com seus anseios por uma intervenção divina definitiva e rápida.

Hicks-Keeton (2013) acredita que o deuteroacanônico Tobit apresenta uma tensão entre o “já” e o “ainda não”²⁸ escatológico que envolve o cumprimento das profecias, mas de um modo bem peculiar. Conquanto ele contenha discurso escatológico típico que representa o “ainda não”, é na cura de Tobit e sua filha que ele identifica um “já”, como um começo da intervenção divina mediada pelo anjo Rafael.

Hicks-Keeton enfatiza que Tobit está bem firmado nas tradições proféticas de Israel, o que fica explícito no capítulo 14, quando Tobit orienta seu filho Tobias, logo antes de sua morte. Algumas de suas palavras são:

Meu filho, leva os teus filhos, parte depressa para a Média; pois acredito na palavra de Deus proferida por Naum contra Nínive: tudo se realizará e desabarará sobre a Assíria e Nínive; tudo o que disseram os profetas de Israel que Deus enviou, tudo isso acontecerá. ... Na Média haverá mais segurança do que na Assíria e em Babilônia. ... Nossos irmãos que moram na terra de Israel serão recenseados e deportados ... Depois disto, todos eles voltarão ... Todos, em todas as nações da terra inteira, voltarão e temerão a Deus em toda a verdade (14.3-4,5,6).²⁹

Como se pode perceber, ele está dentro das tradições proféticas, e lembra os casos em que o profeta parte de uma situação local, para desenvolver seu discurso de uma intervenção divina nacional e até mundial, como evento final de restauração de Israel. Isso deixa um senso de iminência, expresso na palavra “depressa”, ainda que não seja exatamente o que os profetas disseram sobre o Dia do Senhor.

No caso de Ben Sira ou Sirácida, sua oração pela chegada do tempo da salvação mostra que algumas promessas dos profetas não eram mais cridas por causa do atraso de seu cumprimento, situação que fazia pensar que as profecias se mostraram decepcionantes (Hengel, 1981, p. 142). As palavras encontradas são: “Apressa o tempo, lembra-te do momento fixado... Dá testemunho do que tu criaste no princípio, cumpre as profecias pronunciadas em teu nome. Dá a sua recompensa àqueles que te esperam e teus profetas sejam reconhecidos como verídicos” (36.10, 20-21).

Fica explícita a inquietação do autor por causa do atraso de Deus para intervir e realizar a restauração de Israel. Entretanto, e, ao mesmo tempo, ele não perde sua fé, e expressa sua fidelidade à lei como um bom israelita, como demonstra o conteúdo geral do livro.

Embora tenhamos apresentado aqui apenas alguns poucos exemplos de textos apocalípticos e outros relacionados, Oepke (Friedrich, 1983, p.863) assevera que a apocalíptica está saturada pela expectativa próxima do fim. Bauckham (1980) argumentou que esta é uma característica marcante dos apocalipses judaicos. Sua tese principal, ao falar do atraso escatológico na apocalíptica judaica, é que a tensão entre iminência e atraso deve ser mantida. Há uma intensa percepção, nos apocalipses e noutros textos, do problema do mal em contradição com a justiça de Deus. Mas, o atraso escatológico está relacionado com os propósitos de Deus. O fim virá no tempo de Deus. Para ele, Habacuque 2.3 é a chave para a discussão do referido atraso na apocalíptica.

28 A expressão “já, ainda não” será discutida à frente.

29 Os deuteroacanônicos são aqui citados a partir de A BÍBLIA

(1995).

Bauckham (1980, p.6) afirma ainda que esse problema é tanto teológico quanto prático, mas não desenvolve muito a questão do prático. Poderíamos aqui ampliar a discussão e tratar de questão não abordada por ele: há diversas narrativas apocalípticas de arrebatamento aos céus e visões celestiais presentes no Ciclo de Enoque, Apocalipse de Sofonias, Ascensão de Isaías, relatos sobre Moisés, nas tradições da mística judaica antiga, e talvez até mesmo implicadas nos Manuscritos do Mar Morto (Machado, 2015b, p.96-149), e, ainda outros, com a inclusão dos casos do Novo Testamento. Que implicações podem existir nesses relatos para as questões da iminência e do atraso escatológico?

Colocada dessa maneira, a questão também pergunta pela relação entre a experiência religiosa envolvida e a controversa ficcionalidade das narrativas. Seriam essas experiências abundantemente narradas apenas produção de ficção literária? Certamente que a resposta a esta pergunta tem profundas implicações para como enxergamos essa tensão. Será que podemos acompanhar Hengel (1981, p.207) e afirmar que a literatura apocalíptica, pelo menos em parte, é derivada de visões e experiências extáticas?

O professor Stone (2003), da Universidade Hebraica de Jerusalém, especialista nos pseudepígrafos, escreveu um importante artigo sobre a experiência religiosa narrada nesses documentos.³⁰ Ele está consciente dos argumentos levantados para sustentar que se trata de ficção literária, como, por exemplo, o fato de que tais narrativas são tipicamente pseudepigráficas, o que sugere visões atribuídas aos personagens. Usam termos técnicos para descrever o êxtase, o que também sugere artificialidade, junto com a falta de espontaneidade. Além, naturalmente, das descrições visionárias que parecem muito grotescas para a mentalidade racionalista mais recente.

Stone, então, se vale do livro de 4 Esdras e suas sete visões características. Ele argumenta que as primeiras três visões se encaixam nesses padrões apocalípticos, mas a quarta visão, e a mais importante da obra, é diferentemente marcada por linguagem e conteúdo não usual, o que torna plausível que seja mediada por experiência religiosa, e não mera ficção.

Mas, um aspecto importante a destacar, que talvez esteja implícito nos argumentos de dele, embora não declarado, é que a relação entre esse tipo de experiência extática, que Stone (2003, p.174) chama de “estado alternado de consciência” (alternate state of consciousness), e o relato da experiência é que este é geralmente um segundo momento, posterior à tal experiência. Este segundo momento já é interpretativo por parte de quem relata, mesmo sendo ele o próprio visionário. Assim, o relato será apresentado dentro dos padrões do seu mundo, isto é, os padrões de apresentação dos visionários apocalípticos.³¹

Stone (2003, p.169) também considera um certo desconforto dos especialistas recentes em tratar do tema, que frequentemente é evitado nos trabalhos científicos realizados. Mas o desconforto tem, na verdade, mão dupla. Ele também soa um reducionismo de características racionalistas do mundo científico recente, que evita temas dessa natureza.

IMINÊNCIA DO FIM NO NOVO TESTAMENTO

Essas ocorrências apontadas em Qumran, entre os profetas e na Apocalíptica, bem como o que encontramos no Novo Testamento sobre esse

30 A mesma argumentação apareceu depois em livro (Stone, 2011).

31 Isto é semelhante ao que propõe Segal ao falar do caso de Paulo. Neste caso, é razoável pensar que há uma distância entre a experiência religiosa propriamente dita e seu relato. Este relato, por sua vez, será feito dentro do escopo e contexto vivencial do autor. Daí que o judeu Segal, discordante mas simpatizante de Paulo, acredita ao mesmo tempo que as experiências extáticas do apóstolo não foram alucinações ou fraudes, mas experiências religiosas legitimamente humanas, porém interpretadas num segundo momento como revelação de Jesus Cristo (Segal 2004, p.410, 2010).

assunto, poderiam ser chamadas de “iminentismo”, como estamos sustentando, à semelhança do que alguns denominam de “apocalipsismo”. Esses dois termos, terminados em “ismo”, indicam não somente conceitos e crenças apocalípticas, mas todo um modo de existência, um modo de vida, derivado desses conceitos, como aparece em artigos do livro publicado tendo este último termo como título (VV. AA. Apocalipsismo, 1983).³²

Sobre esse tema no Novo Testamento (a iminência do fim), antes de falar das diversas passagens relacionadas a um fim iminente, podemos ilustrar com a instituição da Ceia do Senhor, ou Eucaristia, em relação à instituição da Páscoa judaica. Sem entrar nos detalhes da relação mais direta possível entre a Páscoa e a Eucaristia, é interessante observar uma distinção pouco notada. Enquanto a instituição da Páscoa no Êxodo é justificada como um memorial para as futuras gerações (Êxodo 12.26-27), a descrição paulina é que comer o pão e beber o vinho regularmente é anunciar a morte de Jesus, nosso Senhor, até que ele venha (1 Coríntios 11.26). A expectativa dessa celebração “até que ele venha” é a Parousía, que envolve a consumação final de todas as coisas e o estabelecimento final dos novos céus e nova terra.

Na verdade, não somente na celebração da Eucaristia, algo tão central para a fé cristã, mas em todo o Novo Testamento, não há qualquer palavra direcionada a gerações futuras à semelhança da instituição da Páscoa no Êxodo. O motivo parece evidente – não há futuro, isto é, não há previsão de gerações futuras, porque o fim é iminente.³³ Assim, não se trata de elencar textos probatórios, mas de demonstrar que passagens específicas do Novo Testamento estão num ambiente permeado pela iminência do fim dos tempos, o que afeta toda

a orientação cristã para a vida. Daí nosso termo “iminentismo”.

Podemos começar a análise do tema no Novo Testamento pelo texto clássico que já era uma resposta ao suposto “atraso da Parousía”, na segunda carta de Pedro (2 Pedro 3). O tema principal específico desse trecho é justamente a resposta à alegação dos que zombavam dos seguidores de Jesus de que não havia ocorrido a consumação anunciada, o que ficou conhecido pela expressão acima – atraso da Parousia. Esse é o texto no Novo Testamento que mais explicitamente aborda esse alegado atraso de modo específico (Bauckham, 1980, p.19).

O texto é rico e merecedor de uma longa e detalhada análise, mas aqui iremos nos concentrar nas duas respostas principais dadas por esta perícopes ao problema, especialmente a primeira, que tem implicações mais diretas para o iminentismo e que nos leva a acompanhar as decorrentes exortações para o dia a dia, que a passagem apresenta.

A primeira resposta (3.8) é que a perspectiva de tempo para Deus é diferente, o que evoca o Salmo 90.4 citado pelo autor. Uma questão intrigante que contrasta com a ideia de iminência é que mil anos denotam um longo período da perspectiva humana, ainda que não da perspectiva divina. Esse efeito que minimiza a questão da demora não pode ser descartado na análise. As afirmações de que Deus vê o tempo em uma perspectiva que nos falta ou com uma intensidade que nos falta (Green, 1983, p.128) não afasta o problema.

A segunda resposta (3.9) traz uma questão tão intrigante quanto a primeira, e talvez mais ainda, pois o autor afirma que o atraso se dá por causa da paciência de Deus, que aguarda o arrependimento dos seus leitores, o que segue a afirmação de que estes podem “apressar” a Parousia com uma vida santa e piedosa (3.11-12). Neste caso, fica a conotação de que essa agenda de Deus é volúvel, em cooperação com a ação humana. Mas, não deixa de ter característica iminentista, que relaciona a

32 Como nas palavras de Schrage: “Paulo sabe da virada que o mundo deu, da chegada da plenitude dos tempos (1 Co 10.11; Gl 4.4), do senhorio do Cristo presente e com isso também da possibilidade presente de liberdade do mundo e de suas vinculações e seus compromissos (cf. 1 Co 7.20ss); sabe da realidade de uma KAINÉ KTISIS EM CRISTO (2 Co 5.17), mesmo que esta aqui ainda esteja oculta sob o sofrimento, provação e morte” (VV. AA, 1983, p.34).

33 Não que o mundo será destruído, mas sim transformado.

questão da consumação final com as exortações à fidelidade e perseverança, como temos notado ser comuns a esses textos apocalípticos.

Por outro lado, é preciso notar que, embora a resposta para o atraso possa arrefecer a iminência do fim de algum modo, o texto como um todo está mergulhado em conceitos apocalípticos, com uma descrição vívida e empolgante da consumação final, que envolve uma renovação ou restauração de todas as coisas – novos céus e uma nova terra, nos quais habita justiça (3.13), à semelhança do que prometeu Isaías (65.17ss).³⁴

O que podemos explorar, então, é que, embora venha uma resposta que pareça amenizar o senso de iminência, na verdade, isto não ocorre, uma vez que ainda há uma vibrante linguagem apocalíptica, típica da iminência do fim, ligada a acontecimentos presentes, que alimenta as motivações para o dia a dia em fidelidade e perseverança. Este é um aspecto que cada vez mais não estará em evidência em textos cristãos a partir do século II, cujos motivos não nos compete explorar aqui, mas que deve ter relações com a destruição de Jerusalém e o arrefecimento da apocalíptica, e, destaca-se, a aproximação com a filosofia grega (Machado, 2022, p.57ss).³⁵

Nesse sentido, é possível tirar proveito do recente artigo de Neville (2025), que procura esclarecer a associação da Parousia de 2 Pedro 3 com a menção da transfiguração de Jesus em 2 Pedro 1.16-18. Embora seja pouco provável sua tese de que a menção de Parousia em 2 Pedro 1.16 seja uma referência à vida terrena de Jesus,³⁶

a associação da Parousia com a transfiguração ocorrida em vida pode alimentar a iminência, uma vez que esta pode ser uma experiência proléptica, antecipada, da Parousia, da consumação final. Neville (2025, p.487,489) se vale da afirmação de Dorothy Lee de que “a ênfase teológica [na resumida forma da transfiguração em 1 Ped. 1] está firme, de fato quase exclusivamente, na antecipação do futuro de Deus em Cristo”, e afirma que a transfiguração está teologicamente relacionada à futura Parousia de Jesus.

Mas, não apenas teologicamente, diríamos. Trata-se também de experiência extática associada a situações presentes que colocam a iminência à flor da pele. Tal experiência diz respeito à transfiguração como elemento inserido num quadro de plausibilidade, que envolveu os primeiros seguidores de Jesus (Nogueira, 2003, p.75-91), marcado especialmente pelo êxtase visionário das aparições de Jesus,³⁷ que pode ter sido experimentado como proléptico, uma antecipação da Parousia de Jesus Cristo.

Seria por acaso que os três evangelhos sinóticos coloquem o relato da transfiguração logo depois de uma clássica afirmação da iminência do fim, de que alguns discípulos veriam Jesus vir em seu reino antes da morte (Mateus 16.28-17.8, Marcos 9.1-8, Lucas 9.27-36)? Uma vez que os Evangelhos Sinóticos frequentemente deslocam certas máximas para contextos diferentes,³⁸ se torna ainda mais significativo que essa fala da iminência do fim esteja sempre atrelada ao relato da transfiguração.³⁹

34 Não vamos entrar aqui na discussão dos pormenores envolvidos nessa vívida descrição do evento escatológico final que podem ser encontrados em diversos comentários e artigos como em Green (1983), em Bauckham (1980), e em Neville (2025).

35 Estamos falando especificamente da apocalítica e sua iminência do fim, não de conceitos escatológicos.

36 Embora o termo em si, *Parousia*, signifique “presença”, traduzido geralmente no NT por “vinda”, as evidências são de que o termo foi empregado para a visita pessoal do Imperador a um local com toda a pompa, ou mesmo de um deus (Friedrich, 1983, p.860; Barclay, 1985, p.158-159), o que não caberia como referência à vida terrena de Jesus, mas sim como linguagem de sua volta triunfal.

37 Também é possível que Moisés e Elias estejam em cena porque experimentaram teofanias similares (Friedman, 2024).

38 Veja, por exemplo, a máxima do sal da terra em Marcos 9.50 no contexto dos tropeços, para o contexto do bom testemunho no Sermão do Monte em Mateus 5.13, e para o contexto da renúncia em Lucas 14.34-35.

39 No escopo deste artigo, não cabe discutir as várias interpretações e analogias possíveis para o episódio da transfiguração nos Evangelhos Sinóticos, algo que muito bem resumiu Puig i Tàrrach (2012). Ressaltamos apenas que o método de avaliar coincidências mais absolutas para classificar a natureza da narrativa, que faz parte do método deste autor citado, se mostra inadequado, porque a recepção de uma tradição envolve deformações criadas por quem

Portanto, a despeito dos vários problemas de interpretação geralmente apontados (Lee, 2024, p.282-283), é possível sustentar, como o faz Mulholland (1999, p.139-141), que há uma continuidade, uma relação direta entre a máxima sobre a vinda do Reino antes que alguns discípulos morram, texto típico do atraso da Parousia, e o relato da transfiguração, uma vez que nas três ocorrências desse episódio essa máxima aparece logo antes, sugerindo uma introdução. A transfiguração, então, se apresenta como uma experiência proléptica da consumação final.

Além disso, esse relato da transfiguração, com a sugestão de Pedro de fazer tendas, pode estar reproduzindo lugares de habitação eterna na terra, que se fazem presentes na tradição apocalíptica (1 Enoque 39.4-8, 41.2, 71.16, 2 Enoque 61.2, Testamento de Abraão 20.14), inclusive no Novo Testamento (Lucas 16.9, João 14.2) em alguns momentos (Puig i Tàrrach, 2012, p.167).

Vejamos o Apocalipse de João, muitas vezes associado ao futuro nas diversas interpretações,⁴⁰ mas que começa e termina com uma ênfase na iminência do fim, falando sobre as coisas que em breve devem acontecer porque o fim está próximo (Apocalipse 1.1,3, 22.6-7,10,12,20).

Um elemento marcante e pouco explorado é a presença de diversos cânticos com letras explícitas descritas ao longo do livro. Por que o autor faz questão de transcrever as letras dos vários hinos, alguns razoavelmente longos? Uma sugestão é que eles são de caráter litúrgico, que unem alegremente a experiência cúlrica presente

recebe numa relação circular, cujo resultado nunca é de uma recepção estanque.

40 Rowland observa que, conquanto o apocalipsismo venha sendo considerado essencial para a explicação das origens do cristianismo, tem sido visto quase exclusivamente como anúncio do fim do mundo. Mais recentemente, entretanto, os apocalipses têm sido vistos como conteúdo de revelação de segredos celestiais, alguns, futuros. Num apocalipse, o que acontece no céu acontece ou acontecerá na terra. Assim, o apocalipsismo não é somente sobre o fim do mundo, nem mera predição; inclui segredos do futuro, mas é um futuro bem como o presente vistos à luz do Deus que agora reina e será visto governando a terra (Rowland; Morray-Jones, 2009, p.xvi-xvii).

com o fim iminente num “já” e “ainda não”, típico da ambiguidade apocalíptica (Fernandes, 2008, p.19). Mas, isso parece ser mais do que uma sugestão.

Os cânticos em destaque no Apocalipse de João levaram Antoni (2006), numa muito bem elaborada dissertação de mestrado, a investigar a relação desses cânticos com um quadro mais amplo da apocalíptica judaica, que apresenta uma liturgia celestial, na qual a comunidade, a igreja, participa em tempo presente por meio de experiências místicas de êxtase. Neste caso, o que temos não é tão somente a visão de João a respeito daqueles que estão louvando nos céus, mas uma descrição de ritual que envolvia as próprias comunidades cristãs num culto proléptico, místico-apocalíptico, que acaba juntando o futuro tido como iminente com a experiência extática litúrgica presente.

A partir da consulta a diversas fontes, passando pelos Apocalipses, Manuscritos do Mar Morto e as tradições judaicas das viagens celestiais em êxtase contidas nos textos do misticismo judaico,⁴¹ Antoni reuniu documentação para mostrar a confluência entre o Apocalipse de João e essas tradições místicas, com indícios de intensas experiências extáticas e seus fenômenos criadores, com um caráter atual e presente, ao mesmo tempo que espera a plenitude num futuro iminente. Isso acaba evidenciando uma religiosidade extática popular poderosa (Nogueira, 2002).

Quanto ao apóstolo Paulo, de início precisamos considerar que ele afirma que recebeu Jesus Cristo porque Deus decidiu “revelar (apokalípsai) seu filho em mim” (Gálatas 1.15), quando “na plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei” (Gálatas 4.4). Paulo e seus filhos na fé, coríntios, são aqueles “para quem o fim dos tempos tem chegado” (1 Coríntios 10.11), que vivem numa

41 Os termos hebraicos são *Mercabhá* e *Heykalot*, respectivamente “Carruagem” e “Palácios”, como uma referência a um trono-carruagem de Deus a partir de Ezequiel 1, e aos palácios celestiais, lugar para onde concorriam as viagens celestiais dos místicos judeus, cuja documentação parece evidenciar um tipo de culto típico daquele período (Rowland; Morray-Jones, 2009, p.219ss).

condição de certa contagem que considera que “a nossa salvação está agora mais perto do que quando no princípio cremos. Vai alta a noite, e o dia vem chegando.” (Romanos 13.11-12).

O livro de Atos dos Apóstolos relata que a revelação de Jesus Cristo para Paulo aconteceu por meio de uma experiência visionária, por uma epifania de Jesus Cristo (Atos 9.1ss, 22.6ss, 26,12ss). Os dois últimos relatos são testemunhos de Paulo diante das autoridades, que preferiu contar sua epifania a tentar um arrazoado teológico. Atos (22.17) ainda relata “êxtase” (ékstasis) paulino no templo e outras experiências de ouvir e ver o Senhor. Estamos no campo semântico da revelação do último tempo, do fim iminente, que inclui Paulo como um típico visionário, viajante celestial judeu; último tempo este que está presente na vasta literatura apocalíptica do período em questão.

Segue que, para Paulo, no Evangelho que é poder de Deus para a “salvação”, é revelada/está manifestada (apokalíptetai/pefanérotai) a justiça de Deus (Romanos 1.16-17, 3.21ss). Käsemann (1980, p.30) ressaltou que o termo “revelar” (apokalíptein) tem, neste contexto, um sentido apocalíptico, ainda que o termo em si possa ter outros sentidos em outras ocorrências.

A expressão “justiça de Deus”, especialmente depois da Reforma Protestante, no século XVI, tem sido alvo de inumeráveis livros e artigos, que tentam esclarecer melhor o sentido paulino. A expressão não é de origem paulina, mas já aparecia no Antigo Testamento, de modo paralelo a “salvação” (Deuteronômio 33.21, Salmo 51.14, 65.5, 71.2,15, 98.2, Isaías 45.8, 46.13, 51.5, 62.1, 63.1). E no texto de Romanos, citado acima, Paulo sublima uma conotação apocalíptica – a salvação é do último tempo. Décadas atrás, Käsemann (1978, p.267) já reclamava da falta dessa percepção nas discussões sobre essa expressão, como consequência, segundo ele, da má compreensão de como Paulo empregou essas palavras.

No longo trecho dos primeiros quatro capítulos de 1 Coríntios, que se concentra no tema

da “sabedoria” e seus cognatos, Paulo está falando de uma sabedoria (sofia), outrora um mistério (mistérion), agora revelada, como já mencionamos. Esta é “a sabedoria de Deus em mistério, a sabedoria que estava oculta” (1 Coríntios 2.7). A citação que segue de Isaías 64.4 (1 Coríntios 2.9) não se refere a algo futuro, mas ao cumprimento nos dias de Paulo do que Deus havia reservado para os que o amam, como esclarece a sequência: “Deus, porém, revelou isso a nós...” (1 Coríntios 2.10).

Além disso, como já desenvolvemos em outro lugar (Machado, 2015b), Paulo foi um viajante celestial, de suas visões e revelações (optasías kai apokalípseis) do Senhor, no plural, em jornadas de arrebatamento até o terceiro céu ou paraíso (2 Coríntios 12.1ss), que denotam experiências diversas do tipo. Curiosamente, Moisés é o viajante celestial por excelência, mas sua “glória” (dóxa)⁴² ao descer do Sinai, que estava desvanecendo, está superada pela “glória” (dóxa) do evangelho (2 Coríntios 3.7-18).

A glória, neste contexto, não está relacionada a algo oculto, não visível, nem a honra ou algum tipo de comportamento ético, como imaginou Calvino (1995, p.78-79), coisas estas ausentes deste contexto imediato, ainda que presentes em outros contextos. Deve, portanto, estar relacionada às experiências extáticas, das quais os coríntios faziam parte, como nos informa a orientação paulina para o culto coríntio (1 Coríntios 14.26ss). Portanto, os correligionários de Paulo compartilharam o mesmo tipo de experiência.⁴³

42 No relato sobre esta experiência mosaica (Êxodo 34.29-35), a Septuaginta traduz por “glória” (dóxa) o que no original hebraico (qaran) seria geralmente traduzido por “chifre”. Mas, é possível que tenha existido um jogo semântico que indique que Moisés emitia “chifres de luz”, como apresentamos em nossa obra citada acima. De qualquer forma, Paulo acompanhou a Septuaginta, que traduziu o texto em termos de “glória”, isto é, “luz”, “brilho”.

43 Não temos muitas fontes para saber como esses tipos de experiências litúrgicas foram presentes nas demais igrejas paulinas ou mesmo em outras. Aos Tessalonicenses (5.19-20) existe uma rápida orientação para não as impedir, o que já denota presença em outros lugares. De qualquer forma, o que temos nas cartas paulinas e no Novo Testamento, juntamente com a riqueza de fontes não canônicas sobre o período, mostra que não estamos diante de algo periférico.

Assim, junto com a iminência do fim, aparecem diversos tipos de experiências extáticas, apocalípticas, que são, na verdade, uma antecipação da consumação. Portanto, ir até a realidade celestial não é coisa somente do futuro iminente, mas acontece agora, por meio de revelações, experiências visionárias marcantes, arrebatamentos celestiais.

Desse modo, tal realidade não somente oferece uma riqueza multifacetada que insere a questão do atraso da Parousia numa outra visão que a está sempre reformulando, mas, também, oferece a motivação para uma nova forma de viver. Um exemplo, ainda no caso paulino, é sua orientação aos coríntios para que, no assunto de casamento, ficassem como ele, isto é, sem esposa, pois quem não é casado cuida das coisas do Senhor, em como agradar o Senhor, mas quem é casado cuida das coisas do mundo, em como agradar o cônjuge (1 Coríntios 7.32-34). Todavia, ele explica a razão:

²⁹ Mas isto digo, irmãos, o tempo se abrevia. Por isso, de agora em diante, não só os casados sejam como se não fossem casados, ³⁰ mas também os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se nada possuíssem; ³¹ e os que utilizam deste mundo, como se não fizessem uso dele. Porque a aparência deste mundo passa (1 Coríntios 7.29-31).

Este é mais um exemplo de como a iminência do fim estava visceralmente atrelada a todo um modo de vida. Paulo não proíbe o casamento, e dá diversas orientações para a vida conjugal. Mas, ao mesmo tempo, deixa transparecer sua opinião de que o celibato é a melhor condição, uma vez que o fim é iminente. Não se trata de uma “Teologia Paulina do Casamento”, mas de uma orientação ad hoc que tem como pano de fundo a iminência do fim.

As experiências paulinas, bem como as de outros, marcadas pelas exortações à perseverança,

à santidade, faziam eco com diversas experiências desse tipo, narradas nos apocalipses e em outros lugares não classificados como apocalípticos, mas que estavam no mesmo ambiente. Somam-se a isso as experiências de “estados de consciência religiosamente alterados” (Segal, 2006), comuns àquele mundo, que nos apresenta um quadro mais complexo e rico, com experiências fortes, à flor da pele, em meio às quais o atraso da Parousia era apenas um aspecto.⁴⁴ Nos tempos mais recentes, tem crescido o interesse pela neurociência e neuroteologia, que estuda as reações do cérebro humano em relação às experiências religiosas, como no trabalho de Nogueira (2016).

A exuberante carta aos Hebreus, por sua vez, tem logo no seu início a declaração de que Deus “nestes últimos dias, nos falou pelo Filho” (1.2). Tal afirmação, logo no início, praticamente funciona quase como um título, que dá o tom do resto do conteúdo da carta. O autor de Hebreus, com seus leitores/ouvintes, se vê nos últimos dias. O verbo grego no aoristo, traduzido aqui por “falou” (elálesen), deve ser efetivo, isto é, trata-se de uma fala final, definitiva, derradeira.

Então, na verdade, a expressão “nestes últimos dias” quer dizer muito mais do que “recentemente”, “agora em nossa época”. Trata-se de uma tradução literal de uma expressão hebraica empregada no Antigo Testamento para denotar o cumprimento das palavras dos profetas (Bruce, 2023, p.40).⁴⁵

44 Não estamos aqui levando em conta aqueles que consideram toda essa documentação apocalíptica como ficção literária ou, ainda, alucinações e fraudes - questão já abordada acima. Entretanto, classificar toda essa gama de textos apocalípticos da antiguidade desse modo soa mais como um preconceito racionalista, como já mencionamos. Estamos com diversos pesquisadores como Segal (2006). Ele fala da estranheza de que tantas pessoas estivessem enganadas ou enlouquecidas de formas tão elaboradas e peculiares, caso não existissem estruturas sociais disponíveis para fazer essas experiências plausíveis como parte da condição legitimamente humana.

45 Esta expressão bem literalmente se traduz “no último destes dias” (*ep' eskhátou tôn hemerôn tóuton*) a partir do hebraico “no último dos dias” (*b' aharit hayamim*), que aparece em diversas passagens do Antigo Testamento, invariável no hebraico, com o grego da Septuaginta variando um pouco: Gênesis 49.1, Números 24.14, Deuteronômio 4.30, 31.29, Isaías 2.2, Jeremias 23.20, 30.24, 48.27,

Ainda, é bem possível que essa carta esteja inserida na tradição mística judaica de culto extático no templo celestial em comunhão com anjos (Hebreus 12.22-24),⁴⁶ com a característica peculiar de inverter o perigo tradicional da aproximação do santuário, tanto terreno (Hebreus 12.18-21) quanto celestial (Isaías 6.5, Ezequiel 1.28), com a afirmação de que Jesus abriu o caminho pelo seu sacrifício para uma aproximação ousada ao santuário celestial (10.19ss), que serve de argumento para o alerta contra a apostasia (Mackie, 2011). Ainda que de modo não tão explícito, estamos novamente diante da concepção do culto das igrejas como antecipação do estado final – um culto celestial proléptico, realizado na terra por meio de experiências extáticas.

Voltaremos agora para os três Evangelhos Sinóticos, que contêm um trecho em paralelo (Marcos 13, Mateus 24-25, Lucas 21), conhecido como “Pequeno Apocalipse de Jesus”, que geralmente se considera tratar da consumação final, bem como da destruição de Jerusalém ocorrida em 70dC, mencionada explicitamente por Lucas (21.20).

Não cabe nos objetivos deste artigo discutir as diversas e importantes questões exegéticas envolvidas nesse relato. Focaremos no assunto da destruição de Jerusalém e do templo, no tema da consumação final, e estes associados às diversas exortações à perseverança, tudo isto no âmbito do atraso da Parousia, geralmente identificada na clássica afirmação de que aquela geração não passaria, até que tudo acontecesse (Marcos 13.30, Mateus 24.34, Lucas 21.32). Fazendo certo contraste, temos a afirmação de que ninguém sabe o dia e a hora, nem mesmo o Filho (Marcos 13.32).

⁴⁶, 49.39, Ezequiel 38.16, Daniel 10.14, Oséias 3.5, Miquéias 4.1.

⁴⁶ Nota-se, na carta, o interesse especial pelos anjos (1.4ss), a relação entre o santuário terrestre e o santuário celestial (8.1-2, 9.1ss, 9.24ss), bem como e principalmente, a superação dos sacrifícios do templo de Jerusalém pelo sacrifício de Jesus (9.13-14), em meio às categóricas exortações sobre o perigo e consequências da apostasia.

Começando pela mencionada clássica afirmação, o termo chave é “geração” (geneà) e seu sentido mais preciso nesse contexto, uma vez que há diversos sentidos possíveis para esse vocábulo.⁴⁷ De início, parece que a expressão no contexto imediato soa com sentido temporal (Godet, 1887, p.271), literalmente “de modo algum passará esta geração até que...” (ou mè parélthe he geneà aúte méchris oû...),⁴⁸ o que ecoa melhor com Mateus 10.23.⁴⁹

O problema com interpretações antigas não temporais ainda em voga, como a de Crisóstomo, de que o termo se refere aos cristãos fiéis, ou a de Teodoro de Mopsuéstia, que pensou nos que crucificaram Jesus, e outras semelhantes (Edsall, 2018, p. 439; Morris, 1983, p.282), é que expressam ideias muito amplas e vagas para esse contexto. O que acrescentaria dizer que os judeus ou os ímpios ou mesmo os fiéis não deixariam de existir até que tudo acontecesse?

Ninguém duvida que a destruição de Jerusalém e do templo estão em questão aqui. Ultimamente, entretanto, tem sido reafirmada a tese de que essas passagens tratam apenas do ocorrido em 70dC (Neville, 2024; Stein, 2022, p.760, Wright, 2022, p.52). O argumento, em linhas gerais, é que era comum empregar linguagem apocalíptica de abalos cósmicos e fim do mundo para se referir a transtornos locais.

⁴⁷ O léxico clássico de Liddell e Scott (1889, p.161-162) já apresentava as várias possibilidades de sentido deste termo como: pessoas de uma família, raça, lugar de nascimento, época, tempo de vida.

⁴⁸ Há pequena diferença no texto grego de Mateus e Lucas em relação a Marcos, mas sem implicação sobre o que estamos afirmando.

⁴⁹ A citada clássica afirmação comumente é lembrada ao lado da informação mais contundente de Mateus 10.23: “Porque em verdade lhes digo que não terão percorrido as cidades de Israel, até que venha o Filho do Homem”. Esse conjunto de textos tem levado alguns a interpretar o conteúdo todo como *vaticinium ex eventu*, algo que não iremos discutir aqui. Mas, é curioso que um autor tão radical como Robinson (1978, p.29ss) argumente que a profecia de Jesus sobre a destruição de Jerusalém cabe muito bem no pano de fundo do Antigo Testamento. Jerusalém já tinha sido destruída em 586aC, e não seria difícil pensar, pelas circunstâncias, que ocorreria novamente. Neste caso, tal possibilidade era previsível.

As falas que mais denotam uma situação mundial e que incluem a Parousia⁵⁰ são interpretadas como se referindo à destruição de Jerusalém metaforicamente. Uma questão chave é que, nesta interpretação, tanto Lucas 21.20-24, que explicitamente fala do cerco de Jerusalém, quanto a sequência em Lucas 21.25-28, que coloca as coisas em âmbito mundial e que inclui a manifestação do Filho do Homem, são vistos como referência à destruição de Jerusalém e do templo. Por outro lado, os chamados “ditos do Filho do Homem futuramente orientados”, no Evangelho de Lucas como um todo, não se referem à destruição de Jerusalém (Neville, 2024, p.134, 136, 160).⁵¹

Entretanto, há um problema básico com essa teoria. Por Lucas reunir⁵² os ditos explícitos sobre a destruição de Jerusalém (21.24), as falas de abalo cósmico e a citação de Daniel 7.13 e a exaltação do Filho do Homem (21.25ss), se entende que se trata de uma imagem bíblica ou comentário teológico da destruição de Jerusalém, e não de um dito sobre a consumação final (Neville, 2024, p.135). Mas, isso poderia apenas indicar que os eventos estão sobrepostos, e nada mais, à semelhança do que fizeram alguns profetas, como vimos, que partiram de uma situação local para falar do Dia do Senhor iminente em toda a terra, de modo amalgamado, com tudo em um plano, sem indicação cronológica.

Em outro viés está Edsall (2018), que fala de Marcos 13 no Zwischenzeit, no back then, e na escatologia da iminência sem imediatismo. Ele pretende fazer um contraponto dos discursos

pessimistas resultantes da leitura desse capítulo de Marcos e propor uma leitura que considere esse Evangelho como um todo. Os discípulos vivem no Zwischenzeit, ou seja, num “enquanto isto”, enquanto o back then, isto é, “o outrora”, é enxergado com nostalgia do muito melhor do que agora.

O resultado é que essa narrativa de Marcos é lida com o pessimismo de que tudo é ruim. Edsall, entretanto, argumenta que a realidade é sempre complexa, com coisas boas e ruins, e que o Evangelho de Marcos como um todo, projetado na leitura dessa narrativa marcana, se propõe a uma postura de encorajamento e impulso para a vida comprometida com o Reino de Deus, num mundo de múltiplas possibilidades de coisas boas e ruins, mas isso numa escatologia de iminência, que não é imediatista, do tipo que engessa pessoas que cruzam os braços enquanto aguardam o fim. Isso se aproxima do que estamos falando sobre iminentismo.

Já faz mais de um século que Plummer (1906, p.485) afirmou, à semelhança do que já argumentamos acima, que a geração referida em Lucas 21.32 diz respeito àquelas pessoas que estavam vivas quando tais palavras foram pronunciadas; ele rejeitou as interpretações não temporais e asseverou que o texto se refere à destruição de Jerusalém e do templo, mas que também é um tipo do fim do mundo.⁵³

Como já verificamos com os profetas, parece que aqui também temos a prática de amalgamar a consumação final a temas emergentes e iminentes do momento, todos incluídos no “Dia do Senhor” e colocados num mesmo plano. Portanto, é preciso considerar a complexidade do que está envolvido na questão, antes da conclusão, que parece agora simplista, de que Jesus, os apóstolos e outros

50 Entre os mais notáveis: “Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas; sobre a terra, angústia entre as nações em perplexidade por causa do bramido do mar e das ondas. Haverá pessoas que desmaiarão de terror e pela expectativa das coisas que sobrevirão ao mundo, pois os poderes dos céus serão abalados. Então verão o Filho do Homem vindo numa nuvem, com poder e grande glória.” (Lucas 21.25-27).

51 Neville prefere esta expressão no lugar de “ditos apocalípticos do Filho do Homem”. Neste caso, ele sustenta que a menção de “Filho do Homem” em Lucas 21.27 não é um “dito do Filho do Homem futuramente orientado”, mas uma referência à exaltação de Jesus baseada em Daniel 7.13, uma vez que em Daniel não há uma *Parousia* do Filho do Homem.

52 No início de 21.25 ocorre no grego a conjunção “e” (*kai*) que está ausente na tradução da Bíblia aqui utilizada.

53 Esta é, grosso modo, a clássica opinião dos comentários dos Sinóticos na famosa coleção *International Critical Commentary* de um século atrás, dos quais o comentário de Plummer, aqui citado,

faz parte, conforme o resumo das diversas interpretações feito por Neville (2024, p.135-136).

estavam simplesmente errados ao praticamente datarem a consumação final.

Essa postura é denominada por Wright (2018) de “o Dogma do Atraso” (the Dogma of Delay). Ele desmonta, de forma desafiadora, o referido dogma, que, segundo ele, foi liderado por Johannes Weiss e Albert Schweitzer, e seguido por Rudolf Bultmann e Ernst Käsemann, entre outros, no final do século XIX e primeira metade do século XX. De acordo com eles, diante do referido erro de Jesus e seus seguidores de colocar a data do fim do mundo em sua geração, se fazia necessária uma nova abordagem da Teologia do Novo Testamento para a sociedade cristã atual.⁵⁴

Wright basicamente critica a teologia desses estudiosos, como sendo uma caricatura construída sobre os pressupostos intelectuais dos séculos XIX e XX, sem a devida investigação cuidadosa dos documentos antigos envolvidos no assunto.⁵⁵ Seu texto também inclui uma defesa da chamada “escatologia inaugurada” do “já, ainda não”, que se popularizou a partir do século XX.

A nosso juízo, Wright fez uma boa exposição das questões envolvidas e do “já”, mas sua investigação careceu de melhor esclarecimento sobre o “ainda não”. Dentro do que estamos argumentando sobre o iminentismo, o que importa é que talvez devêssemos, neste caso, dizer que o “JÁ” deveria ser escrito em caixa alta, e o “ainda não”, em caixa baixa, para evidenciar onde está a ênfase. De fato, o Novo Testamento não tem qualquer palavra para gerações do futuro mais distante, ainda que não tenha cravado data para a consumação.

54 Isso faz lembrar a famosa tese, já bastante revisada, de Festinger, Riecken, e Schachter, sobre o que acontece com grupos religiosos coesos que experimentam a falha da profecia e se reinventam de alguma forma (Festinger, 1956).

55 Ele também insiste na crítica de que eles mantêm uma interpretação simbólica dos abalos cósmicos, mas sustentam uma interpretação literal do fim do mundo, e afirma que a questão não é sobre o completo fim do mundo, mas sobre a transformação do mundo. Esta última questão não encontra objeção dentro do que estamos desenvolvendo.

Nesse âmbito, também é problemática a teoria de Wright e outros, que abordamos acima, de que está em pauta em Mateus 24, Marcos 13, e Lucas 21 apenas a destruição de Jerusalém, descrita em moldes apocalípticos não literais, inclusive a tradicional interpretação da Parousia como uma vinda de Jesus à terra.

Nessas referidas narrativas, o termo Parousia só aparece algumas vezes em Mateus (24.3, 27, 37, 39). Mas, ele aparece de modo independente das imagens apocalípticas em vários lugares no Novo Testamento (1 Coríntios 15.23, 1 Tessalonicenses 2.19, 3.13, 5.23, Tiago 5.7-8, 2 Pedro 1.16, 1 João 2.28).⁵⁶ Dificilmente os leitores teriam entendido um termo que representava a chegada pessoal com toda a pompa de um Imperador a um local ou mesmo um deus, como já vimos, apenas metaforicamente.

Rowland (Freedman, 1992, p.168) chega a afirmar que há pouca dúvida: para os primeiros cristãos, o atraso da Parousia não foi um grande problema, como tem sido alegado. Nesse mesmo local citado, Rowland se mostra consciente do efeito das experiências extáticas visionárias de arrebatamento dos primeiros seguidores de Jesus, que tornavam a consumação iminentemente anunciada como já presente. Ele também argumenta que a expectativa de uma chegada gloriosa de Jesus à terra está bem fundamentada no Novo Testamento, mesmo em trechos sem o emprego da palavra Parousia (por exemplo: Mateus 19.28, 25.31).

Haveria ainda que discutir os demais documentos do Novo Testamento, como Tiago 5.7-8, 1 Pedro 1.20, 4.7, 1 João 2.18, e outros. Mas, os exemplos aqui elencados já dão um panorama geral do ambiente em relação à iminência do fim. Praticamente, todos os documentos do Novo Testamento fazem referência a esse iminentismo.

56 Das vinte e quatro ocorrências da palavra em todo o Novo Testamento, seis têm o sentido de presença de alguém sem conotação apocalíptica (1 Coríntios 16.17, 2 Coríntios 7.6-7, 10.10, Filipenses 1.26, 2.12), dezoito fazem referência à *Parousia* de Jesus (além dos já citados acima: 1 Tessalonicenses 4.15, 2 Tessalonicenses 2.1, 8, 9, 2 Pedro 3.4, 12).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como procuramos demonstrar, a questão da iminência do fim na antiguidade está envolta em complexidades, ao mesmo tempo que está presente em ocasiões suficientes, perpassando as origens do judaísmo e do cristianismo, a Bíblia e seu contexto, iminência esta que clama não ser ignorada.

Ressaltamos que não se tratam de conceitos teológicos, crenças, tão somente, ainda que isso seja muito importante. Acontece que as reflexões teológicas nunca estão desassociadas da vida, ainda quando isso não é salientado pelo teólogo ou mesmo pareça que ele não se dê conta disso.

Aqui, apenas com alguns casos, exemplificamos parcamente as implicações para o dia a dia da vida dos seguidores de Jesus, que constam no Novo Testamento, decorrentes desse iminentismo. Mas, apresentamos as bases para discussão e desenvolvimento, que merecem esforços subsequentes. Como procuramos demonstrar, o iminentismo diz respeito ao fato de que esses textos que falam de uma consumação final que está às portas são invariavelmente acompanhados de exortações quanto ao modo de viver. Na verdade, todo o Novo Testamento é composto por desafios, orientações, ensinamentos, exortações, correções, que têm como pano de fundo geral o iminentismo.

A consumação chegou na pessoa de Jesus Cristo, e o fim de todas as coisas está às portas: Então, como devo viver? - esta é a grande pergunta. Como vimos, no Novo Testamento, as respostas a essa pergunta ocorrem de modo ad hoc, e não em forma sistematizada, do tipo tratado de comportamento aos fiéis. As situações de momento, as contingências, é que criaram a necessidade de respostas.

Isso tudo não significa que é incorreto tentar sistematizar as crenças, a teologia. Mas quem faz isso precisa se dar conta de que não vai encontrar nada pronto, não somente no Novo Testamento, mas também nos diversos textos do judaísmo

em questão, que inclui a Bíblia. Neles, crenças e teologia jamais se sistematizam. Todavia, por outro lado, é preciso acrescentar que o desenvolvimento de uma teologia sistemática já é uma prática bem firmada na tradição cristã, e muito útil. Entretanto, se não deve ser minimizada, também não deve ser maximizada. A teologia deve ser escrita a lápis. Eis uma implicação do Sola Scriptura da Reforma Protestante.

No caso específico do iminentismo, também não se trata de “matematização” cronológica das datas dos acontecimentos. Há uma percepção mais ampla dos atores envolvidos, que inclui experiências prolépticas em tão abundantes relatos, que torna implausível a concepção de que são apenas ficção literária, embora se deva admitir que ela possa estar presente aqui e ali. Nesse caso, o céu desce à terra por meio de concepções do santuário celeste e terrestre, e a terra vai ao céu por meio de arrebatamentos extáticos. Isso tudo dá um outro colorido para o iminentismo e para a questão do atraso divino, numa tensão entre eles, ainda que cause desconforto e estranhamento, para liberais e conservadores, do nosso mundo tendente ao racionalismo recente.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA. Português. Tradução Ecumênica. Tradução de J. Alexandre et. al. São Paulo: Loyola/ Paulinas, 1995, 1567p.
- ANTONI, L. A identidade da multidão no culto celestial no Apocalipse de João. São Bernardo do Campo: UESP, 2006, 162p. (dissertação de Mestrado não publicada)
- BAKER, D. (et. al.). Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, e Sofonias. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001, 401p.
- BALDWIN, J. Ageu, Zacarias e Malaquias. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1972, 212p.

BARCLAY, W. Palavras Chaves do Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 1985, 206p.

BAUCKHAM, R. The Delay of the Parousia. Tyndale Biblical Theology Lecture, Cambridge: Tyndale Boletim, v. 31, 1980, 36p.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017, 1791p.

BRUCE, F. Hebreus. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023, 529p.

CALVINO, J. 2 Coríntios. São Paulo: Paracletos, 1995, 271p.

CHARLESWORTH, J. (ed.) The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature & Testaments. v. 1. New York: Doubleday, 1983, 995p.

COLLINS, J. Daniel: a commentary on the book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993, 499p.

_____. Apocalypticism in The Dead Sea Scrolls. London/New York: Routledge, 1997, 187p.

DITOMMASO, L. Apocalypses and Apocalyptic: A response to Benjamin E. Reynolds. Journal for the Study of Pseudepigrapha, v. 34, n.4, p.285-300, 2025.

EDSALL, B. This Is Not the End: The Present Age and the Eschaton in Mark's Narrative. The Catholic Biblical Quarterly, v.80, p.429-447, 2018.

FERNANDES, T. Os Cânticos do Apocalipse. Rio de Janeiro: UFMBB, 2008, 101p.

FESTINGER (et. al.). When Prophecy Fails. A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world. New York: Harper Torchbooks, 1956, 253p.

FREEDMAN, D. (ed.). The Anchor Bible Dictionary. v.5, O – Sh. New York: Dobleday, 1992, 1230p.

FRIEDEMANN, C. Moses, Elijah, and Jesus' Divine Glory (Mark 9.2-8). New Testament Studies, v.70, p.61-71, 2024.

FRIEDRICH, G. (ed.). Theological Dictionary of the New Testament. v.5. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, 1031p.

GANZEL, T. First-Month Rituals in Ezekiel's Temple Vision: A Pentateuchal and Babylonian Comparison. Catholic Biblical Quarterly, v.83, n.3, p.390-406, 2021.

GARCÍA-MARTÍNEZ, F. Textos de Qumran. Petrópolis: Vozes, 1995, 582p.

GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. The Dead Sea Scrolls Study Edition. v. 1 e 2. Leiden/Grand Rapids: Brill/Eerdmans, 1997/1998, 1361p.

GODET, F. Commentary on the Gospel of Luke. Grand Rapids: Zondervan, 1887, 462p.

GREEN, M. II Pedro e Judas. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983, 184p.

HENGEL, M. Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Philadelphia: Fortress Press, 1981, 335p.

HICKS-KEETON, J. Already/Not Yet: Eschatological Tension in the Book of Tobit. Journal of Biblical Literature v.132, n.1, p.97-117, 2013.

HUBBARD, D. Joel e Amós. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1996, 274p.

JASSEN, A. Prophets and Prophecy in the Qumran Community. AJS Review, v.32, n.2, p.299-334, 2008.

JONES, L. (ed.). Encyclopedia of Religion. New York: Thomson Gale, 2005, 10017p.

KÄSEMANN, E. Ensayos Exegéticos. Salamanca: Sígueme, 1978, 299p.

_____. Commentary on Romans. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, 428p.

KULIK, A. Gilayon and "Apocalypse": Reconsidering an Early Jewish Concept and Genre. Harvard Theological Review, v.116, n.2, p.190-227, 2023.

- LEE, S. Understanding the Synoptic Transfiguration Pericope as a Yahwistic Divine Council Scene. *Catholic Biblical Quarterly*, v.86, n.2, p.282-299, 2024.
- LEVEEN, A. Returning the Body to Its Place: Ezekiel's Tour of the Temple. *Harvard Theological Review*, v.105, n.4, p.385-401, 2012.
- LIDDELL, H.; SCOTT, R. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1889, 910p.
- MACHADO, J. Anjos Sacerdotes e Místicos. Identidade e sectarismo nos Cânticos do Sacrifício Sabático dos Manuscritos do Mar Morto. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2015a, 174p.
- _____. O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo. Um novo olhar nas cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Paulo: Paulus, 2015b, 294p.
- _____. Lendo a Bíblia através dos séculos. Um panorama da história da interpretação bíblica. São Paulo: rtm editora, 2022, 267p.
- MACKIE, S. Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' Theology of Access and Entry Exhortations. *New Testament Studies*, v.58, n.1, p.88-104, 2012.
- MORRIS, L. Lucas. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983, 330p.
- MULHOLLAND, D. Marcos. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1999, 240p.
- NEVILLE, D. Jerusalem's Destruction and the Coming of the Son of Man: Assessing an Alleged Lukan Association. *Currents in Biblical Research*, v.22, n.2, p.133-166, 2024.
- _____. On Behalf of Creation: Reading the Destructive Cosmic Eschatology of 2 Peter 3 in the Light of the Transfiguration. *Journal for the Study of the New Testament*, v.47, n.3, p.470-498, 2025.
- NOGUEIRA, P. Celestial Worship and Ecstatic-Visionary Experience. *Journal for the Study of the New Testament* 25.2, p.165-184, 2002.
- _____. Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2003, 244p.
- NOGUEIRA, S. Viagem aos céus e mistérios inefáveis. A religião de Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2016, 256p.
- PLUMMER, A. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906, 592p.
- PUIG i TÀRRECH, A. The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus. *New Testament Studies*, v.58, n.2, p.151-172, 2012.
- QIMRON, E.; STRUGNELL, J. *Qumran Cave 4 V MIQSAT MA'ASE HÁ-TORAH*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 235p. (Discoveries in the Judean Desert X).
- REINKE, A. Os Outros na Bíblia. História, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson/BT Books, 2019, 352p.
- REYNOLDS, B. The necessity of form and spatial content for defining "apocalypse" and "apocalyptic". *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, v.33, n.3, p.187-197, 2024.
- RIDDERBOS, J. Isaías. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1986, 515p.
- ROBERTSON, P. Naum, Habacuque e Sofonias. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, 432p.
- ROBINSON, J. *Redating the New Testament*. London: SCM Press, 1978, 369p.
- ROWLAND, C.; MORRAY-JONES, C. The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament. Leiden: Brill, 2009, 685p.
- SEGAL, A. Life after death: A history of the afterlife in the religions of the west. New York: Doubleday, 2004, 880p.

_____. A construção do 'Eu' transcendente em Terceiro Enoch. Oracula. Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã, v.2, n.4, p.1-29, 2006.

_____. Paulo, o Convertido. Apostolado e apostasia de Saulo fariseu. São Paulo: Paulus, 2010, 488p.

SILVA, C. O Comentário (Peshar) de Habacuc. A comunidade de Qumran reinterpreta o passado. São Paulo: Humanitas/FAPESP/Judaica, 2010, 308p.

_____. O Novo Templo e a Aliança Sacerdotal da Comunidade de Qumran. Um estudo sobre o Rolo do Templo (11QTa). São Paulo: FAPESP/Judaica/Humanitas, 2013, 516p.

_____. O Caminho para o Deserto. São Paulo: Judaica/Humanitas/FAPESP, 2016, 365p.

STEIN, R. Marcos. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022, 1029p.

STONE, M. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. Harvard Theological Review, v.96, n.2, p.167-180, 2003.

_____. Ancient Judaism. New Visions and Views. Grand Rapids: Eerdmans, 2011, 242p.

TAYLOR, J. Ezequiel. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984, 255p.

VV. AA. Apocalipsismo. São Leopoldo: Sinodal, 1983, 261p.

WRIGHT, N. Hope Deferred? Against the Dogma of Delay. Early Christianity, v.9, p.37-82, 2018.

_____. Jesus Ontem, Hoje & Sempre. São Paulo: Mundo Cristão, 2022, 191p.



IDENTIDADE DA COMUNIDADE DE QUMRAN: ANÁLISE COMPARATIVA DAS PERSPECTIVAS ESCATOLÓGICAS, CULTURAIS E SOCIAIS DOS ESSÊNIOS, FARISEUS, SADUCEUS, SICÁRIOS E ZELOTES

João Paulo Fortes¹
Jonas Machado²

RESUMO

Este estudo investiga a identidade da comunidade de Qumran por meio de uma análise comparativa das interpretações escatológicas e das diferenças culturais e sociais dos grupos judaicos contemporâneos do Segundo Templo: essênios, fariseus, saduceus, zelotes e sicários. Partindo dos Manuscritos do Mar Morto, descobertos em 1947, o estudo explora como essas crenças e práticas não apenas refletiam as esperanças apocalípticas de cada grupo, mas também suas organizações sociais, relações de poder e influências culturais. Os essênios, conhecidos por sua pureza ritual e isolamento, contrastam com os fariseus, que mediavam entre o povo e a Lei. Os saduceus, com seu foco no Templo, e os zelotes e sicários, que associavam resistência política à esperança escatológica, completam o panorama de um judaísmo fragmentado, mas interligado. A pesquisa revela que, embora os essênios provavelmente tenham desempenhado um papel central na produção dos manuscritos, as evidências sugerem uma influência múltipla, tornando Qumran um ponto de convergência teológica e cultural. Este estudo não apenas ilumina as dinâmicas religiosas do período, mas fornece, também, insights valiosos sobre como essas crenças moldaram a transição entre o judaísmo do Segundo Templo e o cristianismo primitivo.

Palavras-chave: Qumran; escatologia; essênios; judaísmo do Segundo Templo; Manuscritos do Mar Morto.

Identity of the Qumran community: a comparative analysis of the eschatological, cultural, and social perspectives of the Essenes, Pharisees, Sadducees, Sicarii, and Zealots

ABSTRACT

This paper investigates the identity of the Qumran community through a comparative analysis of the eschatological interpretations and cultural and social differences of the Jewish groups that were contemporary with the Second Temple: Essenes, Pharisees, Sadducees, Zealots, and Sicarii. Drawing on the Dead Sea Scrolls, discovered in 1947, the study explores how these beliefs and practices not only reflected the apocalyptic hopes of each group, but also their social organizations, power relations, and cultural influences. The Essenes, known for their ritual purity and isolation, contrast with the Pharisees, who mediated between the people and the Law. The Sadducees, with their focus on the Temple, and the Zealots and Sicarii, who associated political resistance with eschatological hope, complete the picture of a fragmented but interconnected Judaism. The research reveals that while the Essenes likely played a central role in the production of the manuscripts, the evidence suggests a multifaceted influence, making Qumran a theological and cultural focal point. This study not only illuminates the religious dynamics of the period but also provides valuable insights into how these beliefs shaped the transition between Second Temple Judaism and early Christianity.

Keywords: Qumran; eschatology; Essenes; Second Temple Judaism; Dead Sea Scrolls.

¹ Mestre. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Jpfortes2@gmail.com

² Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Email: jonas.machado@teologica.net. ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-9690-0615>.

Identidad de la comunidad de Qumrán: un análisis comparativo de las perspectivas escatológicas, culturales y sociales de los Esenios, Fariseos, Saduceos, Sicarios y Zelotes.

RESUMEN

Este estudio investiga la identidad de la comunidad de Qumrán mediante un análisis comparativo de las interpretaciones escatológicas y las diferencias culturales y sociales de los grupos judíos contemporáneos del período del Segundo Templo: esenios, fariseos, saduceos, zelotes y sicarios. Basándose en los Rollos del Mar Muerto, descubiertos en 1947, el estudio explora cómo estas creencias y prácticas reflejaban no solo las esperanzas apocalípticas de cada grupo, sino también sus organizaciones sociales, relaciones de poder e influencias culturales. Los esenios, conocidos por su pureza ritual y aislamiento, contrastan con los fariseos, quienes mediaban entre el pueblo y la Ley. Los saduceos, con su enfoque en el Templo, y los zelotes y sicarios, que asociaban la resistencia política con la esperanza escatológica, completan el panorama de un judaísmo fragmentado pero interconectado. La investigación revela que, si bien los esenios probablemente desempeñaron un papel central en la producción de los manuscritos, la evidencia sugiere múltiples influencias, lo que convierte a Qumrán en un punto de convergencia teológica y cultural. Este estudio no solo arroja luz sobre la dinámica religiosa de la época, sino que también proporciona valiosas perspectivas sobre cómo estas creencias moldearon la transición entre el judaísmo del Segundo Templo y el cristianismo primitivo.

Palabras clave: Qumrán; escatología; esenios; judaísmo del Segundo Templo; Rollos del Mar Muerto.

INTRODUÇÃO

Os Manuscritos do Mar Morto, descobertos entre 1947 e 1956 em cavernas próximas ao assentamento de Qumran, às margens do Mar Morto, representam um dos achados arqueológicos mais significativos do século XX. Esses textos, que abrangem o período aproximado de 250 a.C. a 68 d.C., oferecem uma visão abrangente e profunda sobre o judaísmo do Segundo Templo (García Martínez, 2006; Vermes, 1997). Entre os manuscritos, encontram-se livros bíblicos, textos apócrifos e documentos sectários que fornecem pistas valiosas para a compreensão das crenças, práticas e organização da comunidade que os produziu.

A identidade dessa comunidade é amplamente associada aos essênios, uma das muitas seitas judaicas do período; desde os primórdios da descoberta, a hipótese essênica tem sido a mais aceita, desde que proposta pela primeira vez por Eleazar Sukenik (VanderKam, 1994). Contudo, a questão de sua identidade específica permanece aberta, com debates acadêmicos envolvendo a relação dessa comunidade com outros grupos judaicos, como fariseus, saduceus, sicários e

zelotes (Schiffman, 1994; VanderKam & Flint, 2002). A análise dos manuscritos revela não apenas aspectos teológicos, mas também insights sobre o contexto histórico e social do judaísmo do Segundo Templo e seu impacto no cristianismo primitivo (Collins, 1998).

Dentro desse cenário, a apocalíptica emerge como uma característica central para a identificação da comunidade de Qumran. Os textos encontrados frequentemente refletem uma visão apocalíptica do mundo, marcada por expectativas messiânicas e pela crença em uma batalha iminente entre as forças do bem e do mal. Obras como o Rolo da Guerra e interpretações de passagens bíblicas, como as setenta semanas de Daniel, evidenciam um pensamento escatológico bem definido, alinhado às características de um grupo sectário apocalíptico (Ferreira, 2020; Collins, 1993).

Embora a apocalíptica seja uma característica central para a identificação da comunidade de Qumran, a comparação cultural e social entre os grupos judaicos contemporâneos é igualmente reveladora. As diferentes formas de organização social, como o isolamento celibatário dos essênios, contrastam com a maior integração dos

fariseus à vida cotidiana judaica (Neusner, 1991). Os saduceus, com seu foco exclusivo nas elites sacerdotais e no culto no Templo, representavam uma aristocracia religiosa que se opunha tanto à visão apocalíptica dos essênios quanto ao rigor teológico dos fariseus. Já os zelotes e sicários, embora profundamente influenciados por crenças apocalípticas, articulavam suas visões escatológicas com a resistência política e militar (Horsley, 1987).

Explorar as diferenças culturais e sociais desses grupos é essencial para uma compreensão mais ampla da comunidade de Qumran. Isso permite observar como elementos como organização comunitária, práticas rituais e relações com o poder político moldaram não apenas as crenças escatológicas, mas também as dinâmicas sociais e culturais do judaísmo do Segundo Templo. Assim, ao integrar essas dimensões ao estudo, este trabalho busca lançar luz sobre as interseções entre o pensamento teológico, as práticas sociais e o contexto histórico dessa época fascinante.

A relevância desse estudo transcende a área teológica, pois lança luz sobre as interseções entre crenças religiosas e contextos sociais que moldaram tanto o judaísmo quanto o cristianismo primitivo. Além disso, compreender como diferentes grupos judaicos interpretavam o futuro escatológico de Israel pode ajudar a esclarecer a evolução das tradições religiosas que ainda impactam o mundo moderno. Assim, ao explorar as interpretações apocalípticas como critério de identificação por meio de análise comparativa, este estudo busca compreender melhor a comunidade de Qumran.

REFERENCIAL TEÓRICO

O referencial teórico deste estudo fundamenta-se em uma ampla revisão da literatura especializada sobre os Manuscritos do Mar Morto, as seitas judaicas do Segundo Templo e a expectativa messiânica enquanto fenômeno teológico e histórico. Esse corpus de pesquisa é essencial para contextualizar as interpretações proféticas

da comunidade de Qumran e suas relações com outros grupos judaicos contemporâneos.

As obras de Florentino García Martínez (2006) e Geza Vermes (1997) oferecem uma base indispensável para a compreensão dos manuscritos, abordando aspectos como sua origem, conteúdo e organização comunitária. García Martínez destaca a importância dos documentos sectários, como o Rolo da Guerra e o Manual de Disciplina, que refletem práticas sociais rigorosas e uma forte perspectiva de um evento divino iminente. Vermes, por sua vez, enfatiza a conexão entre os manuscritos e a doutrina essênica, sugerindo que a comunidade de Qumran representa uma vertente mais radical do judaísmo do Segundo Templo. Sua abordagem também examina a interação entre esses textos e o pensamento teológico da época, detalhando as crenças sobre o Messias e o destino final de Israel.

John J. Collins é uma referência central para os estudos sobre o pensamento apocalíptico no judaísmo. Em *Imaginação Apocalíptica* (1998), ele investiga as origens e o desenvolvimento desse conceito, destacando sua relevância para a identidade dos grupos dissidentes da época. Além disso, seu comentário sobre o livro de Daniel (1993) fornece insights fundamentais sobre as Setenta Semanas, um trecho essencial para compreender a expectativa messiânica presente nos Manuscritos do Mar Morto.

A pesquisa de Clarisse Ferreira (2020) sobre o Peshar Habacuc e outros escritos de Qumran também é fundamental para entender a forma como essa comunidade reinterpretava as Escrituras à luz de sua realidade histórica. Ferreira argumenta que o método peshar revela não apenas uma abordagem interpretativa única, mas também uma identidade teológica fortemente sectária.

Os estudos de Jacob Neusner (1991) sobre os fariseus e outros grupos judaicos são cruciais para estabelecer comparações entre suas crenças e as de Qumran. Neusner descreve os fariseus como rigorosos intérpretes da Torá, com uma visão menos centrada no fim dos tempos em comparação aos

essênios. Esse contraste também se manifesta nas relações sociais: enquanto os fariseus exerciam influência nas comunidades urbanas, os essênios preferiam o isolamento.

Lawrence Schiffman (1994) investiga as diferenças entre os saduceus, que rejeitavam ideias sobre o fim dos tempos, e os essênios, que estruturavam suas vidas em torno da espera por uma transformação divina da ordem vigente. Schiffman também discute como os sicários e zelotes incorporavam essas expectativas em sua resistência ao domínio romano, demonstrando que a crença em uma intervenção sobrenatural estava profundamente associada à luta política.

O impacto dessas doutrinas na formação do cristianismo primitivo é abordado por James VanderKam e Peter Flint (2002), que destacam as conexões entre as profecias judaicas e a figura de Jesus. Craig A. Evans (2019) reforça essa relação, sugerindo que as concepções sobre o Messias e o juízo final, encontradas em Qumran, influenciaram elementos fundamentais do Novo Testamento.

Dessa forma, as contribuições desses estudiosos fornecem uma base teórica robusta para analisar a identidade da comunidade de Qumran e sua relação com o judaísmo do Segundo Templo, além de lançar luz sobre suas possíveis conexões com o cristianismo nascente.

ANÁLISE COMPARATIVA

A análise comparativa das interpretações escatológicas da comunidade de Qumran e de outros grupos judaicos do Segundo Templo é fundamental para identificar as singularidades e interseções dessas visões. No entanto, a compreensão completa das diferenças também exige considerar os aspectos culturais e sociais que moldaram essas comunidades.

Os essênios acreditavam em uma batalha iminente entre as forças do bem e do mal, culminando na intervenção divina e no estabelecimento do Reino

de Deus. Textos como o Rolo da Guerra e o Manual de Disciplina refletem uma visão apocalíptica e uma organização comunitária rigidamente estruturada. Collins (1998) aponta que a vida em comunidade e a busca pela pureza ritual eram centrais para essa seita, o que os isolava do restante da sociedade judaica.

Os fariseus tinham uma interpretação menos apocalíptica, centrada na esperança de ressurreição futura e no cumprimento da Torá. Diferentemente dos essênios, sua influência estava profundamente enraizada na vida cotidiana das comunidades judaicas. Neusner (1991) descreve os fariseus como mediadores entre o povo e a Lei, exercendo um papel cultural importante na formação de uma identidade judaica mais abrangente.

Os saduceus rejeitavam a crença em ressurreição e em intervenções divinas iminentes, priorizando a manutenção do culto no Templo. Schiffman (1994) destaca que essa seita era composta majoritariamente por elites sacerdotais, cuja posição privilegiada estava intrinsecamente ligada às estruturas políticas e religiosas dominantes de Jerusalém.

Os zelotes e sicários articulavam esperanças apocalípticas com resistência armada contra o domínio romano. Horsley (1987) argumenta que, para esses grupos, a intervenção divina estava ligada à ação militar e à restauração da soberania de Israel. Sua organização social refletia uma cultura de resistência e martírio.

Além das diferenças escatológicas, os grupos judaicos do Segundo Templo apresentavam contrastes significativos em termos culturais e sociais. Enquanto os essênios viviam em comunidades isoladas, com forte ênfase na pureza ritual e no celibato, os fariseus se integravam às comunidades urbanas, influenciando a prática religiosa cotidiana. Os saduceus, como elites sacerdotais, detinham o poder político e religioso em Jerusalém, enquanto os zelotes e sicários operavam nas margens da sociedade, frequentemente em oposição ao status quo.

Essa pluralidade de perspectivas e organizações sociais não apenas moldou as crenças escatológicas, mas também contribuiu para a fragmentação e a riqueza cultural do judaísmo do Segundo Templo. Uma compreensão mais ampla dessas diferenças é essencial para contextualizar os Manuscritos do Mar Morto e sua produção

em Qumran. A hipótese majoritariamente aceita de que a comunidade de Qumran era composta exclusivamente por essênios não corrobora com os achados encontrados em escavações, como, por exemplo, os vários cemitérios descobertos na localidade, que revelam ossadas de mulheres e crianças que provavelmente conviviam no local.

GRUPO	VISÃO ESCATOLÓGICA	ORGANIZAÇÃO SOCIAL	ASPECTOS CULTURAIS
Essênios	Batalha iminente entre o bem e o mal; dois messias: sacerdotal e real	Comunidades isoladas; celibatárias e rigorosamente organizadas	Ênfase na pureza ritual e vida comunitária rígida
Fariseus	Esperança na ressurreição futura; foco na Torá oral	Integração com a sociedade urbana; mediadores da Torá	Influência na prática religiosa cotidiana e nas tradições orais
Saduceus	Rejeição de ressurreição e apocalíptica; ênfase no Templo	Elites sacerdotais; domínio político e religioso em Jerusalém	Foco no culto no Templo e manutenção do status quo
Zelotes/Sicários	Intervenção divina associada à resistência militar	Grupos armados e clandestinos; cultura de resistência	Valorização do martírio e da ação política/militar

Figura 1: Comparação entre os grupos judaicos do Segundo Templo.

A figura 1 apresentada sintetiza as principais diferenças entre os grupos judaicos do Segundo Templo, destacando suas crenças escatológicas, organizações sociais e características culturais. A comparação evidencia como cada grupo interpretava o futuro de Israel e estruturava sua relação com a sociedade e o poder político da época.

Os essênios, por exemplo, possuíam uma visão dualista da história, acreditando na iminência de um conflito cósmico entre as forças do bem e do mal. Essa concepção escatológica influenciava diretamente sua organização social, caracterizada por comunidades isoladas e rígidas regras de pureza ritual. Já os fariseus, apesar de compartilharem a crença na ressurreição e no julgamento divino,

tinham um papel mais integrado à sociedade, atuando como mediadores da Torá e influenciando a vida cotidiana judaica. Os saduceus, por outro lado, rejeitavam a crença na ressurreição e focavam exclusivamente na manutenção do culto no Templo, alinhando-se às elites sacerdotais de Jerusalém. Enquanto isso, os zelotes e sicários combinavam sua visão de intervenção divina com uma resistência ativa contra o domínio romano, promovendo ações militares e valorizando o martírio como meio de alcançar a redenção nacional.

Dessa forma, a tabela demonstra que, apesar das divergências doutrinárias, esses grupos estavam interligados por meio de suas expectativas religiosas e políticas. A comunidade de Qumran, possivelmente de origem essênia, apresentava

influências desses diversos segmentos, refletindo em seus escritos uma confluência de perspectivas que moldaram o judaísmo do período e, posteriormente, impactaram o cristianismo primitivo.

Essa análise fornece um panorama abrangente das diferentes perspectivas escatológicas no judaísmo do Segundo Templo, destacando as características únicas da comunidade de Qumran.

METODOLOGIA

A metodologia deste estudo baseou-se em uma combinação de análise bibliográfica, exegese textual, hermenêutica e contextualização histórica. O objetivo foi garantir uma compreensão abrangente dos manuscritos de Qumran e das interpretações escatológicas atribuídas à comunidade. Na figura 2, é possível observar o fluxograma metodológico com as etapas seguidas para a presente pesquisa.

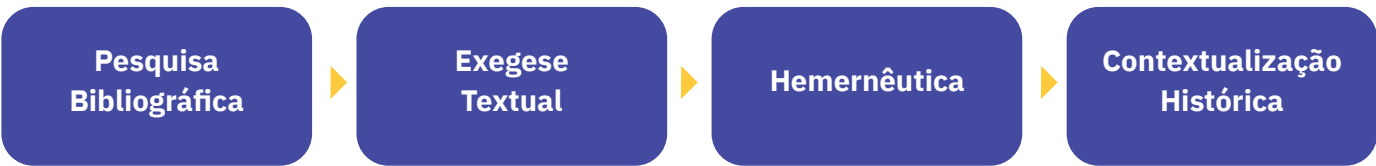


Figura 2: Fluxograma Metodológico

A figura 3 apresenta um resumo das metodologias aplicadas no presente trabalho, bem como os objetivos e ferramentas utilizadas em cada uma delas.

Etapas	Objetivo	Ferramentas Utilizadas
Pesquisa Bibliográfica	Identificar as principais fontes acadêmicas	Livros, artigos e revisões
Exegese Textual	Analisar passagens específicas dos manuscritos	Concordâncias, traduções interlineares
Hermenêutica	Reinterpretar textos à luz de debates teológicos	Métodos hermenêuticos
Contextualização Histórica	Relacionar os manuscritos ao contexto sociopolítico	Flávio Josefo, arqueologia

Figura 3: Etapas da Metodologia.

DISCUSSÃO

A discussão sobre quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto continua a ser uma das questões mais debatidas na academia. A visão tradicional, defendida por estudiosos como Geza Vermes (1997) e Florentino García Martínez (2006), associa os manuscritos aos essênios. Eles argumentam que os textos refletem as crenças, práticas e organização dessa seita judaica. O Manual de Disciplina e o Rolo da Guerra descrevem uma comunidade rigidamente estruturada, com forte ênfase em pureza ritual e esperanças apocalípticas, características frequentemente associadas aos essênios.

Por outro lado, estudiosos como Norman Golb (1995) contestam essa identificação, sugerindo que os manuscritos representam uma biblioteca coletiva de textos judaicos e não pertencem exclusivamente aos essênios. Golb argumenta que a diversidade de gêneros literários e temas nos manuscritos indica que eles foram compilados a partir de várias fontes e grupos judaicos.

John J. Collins (1998), embora geralmente alinhado com a identificação essênica, reconhece que há uma complexidade nos manuscritos que sugere influências externas. Ele propõe que a comunidade de Qumran pode ter interagido com outros grupos judaicos, como os fariseus e zelotes, absorvendo alguns de seus elementos teológicos e apocalípticos.

Uma abordagem interessante é apresentada por Lawrence Schiffman (1994), que sugere que os manuscritos refletem uma seita sacerdotal dissidente. Schiffman argumenta que a ênfase nos rituais do Templo e na pureza sacerdotal pode indicar que os autores estavam em conflito com o sacerdócio dominante de Jerusalém. Essa visão também é corroborada por alguns textos, como o Rolo do Templo, que descrevem uma visão idealizada do culto.

Embora seja plausível que os essênios tenham sido os principais autores dos manuscritos, a presença de textos que divergem das doutrinas essênicas

sugere uma influência múltipla. A comunidade de Qumran pode ter funcionado como um centro de produção e preservação de textos para vários grupos judaicos dissidentes, que se organizaram em prol da preservação da pureza sacerdotal, sem ser contaminada pelas correntes contemporâneas. A diversidade de temas, desde escatologia até regulamentações sacerdotais, reflete um judaísmo altamente fragmentado, mas interconectado.

A diversidade das perspectivas escatológicas merece destaque particular. Os essênios adotavam uma visão dualista, enfatizando a batalha iminente entre o bem e o mal e a intervenção de dois messias, como descrito por Collins (1998). Em contraste, os fariseus interpretavam a escatologia de forma menos apocalíptica, focando na esperança de ressurreição futura (Neusner, 1991). Os saduceus rejeitavam completamente a apocalíptica e a ressurreição, privilegiando práticas rituais do Templo, conforme Schiffman (1994). Já os zelotes e sicários combinavam esperanças apocalípticas com resistência política e militar (Horsley, 1987). Essa pluralidade ressalta como cada grupo adaptava suas crenças ao contexto social e político em que vivia, e todas elas podem ser encontradas nos escritos de Qumran.

Além disso, as evidências arqueológicas, como os utensílios de purificação e os espaços comunitários encontrados em Qumran, corroboram a hipótese de que o local era habitado por uma comunidade sectária, com fortes preocupações rituais. Esses achados sustentam a ideia de uma vida comunitária, como descrita em textos como o Manual de Disciplina. No entanto, a falta de provas definitivas que liguem diretamente esses artefatos aos manuscritos em si adiciona uma camada de incerteza ao debate, uma vez que achados arqueológicos evidenciaram construções anteriores aos escritos (VanderKam, 1994).

Outro ponto que fortalece a discussão sobre autoria múltipla é a variedade de estilos literários e temas encontrados nos manuscritos. Por exemplo, o Pesher Habacuque reflete uma interpretação profundamente sectária e apocalíptica das

Escrituras, enquanto textos como o Rolo do Templo apresentam regulamentações minuciosas, que podem não se alinhar completamente às crenças essênicas. Essa diversidade sugere que, mesmo que os essênios tenham sido os principais habitantes de Qumran, eles não necessariamente produziram todos os textos.

Um ponto a ser considerado é a diversidade social encontrada na comunidade de Qumran, a qual é essencial para compreender os Manuscritos do Mar Morto. Relatos históricos, como os de Flávio Josefo e Plínio, o Velho, descrevem parte dos essênios como vivendo em comunidades celibatárias e isoladas. No entanto, evidências arqueológicas, como os túmulos encontrados em Qumran, que contêm restos mortais de mulheres e crianças, questionam a generalização do celibato. Essa perspectiva é fortalecida por textos como o Documento de Damasco, que mencionam a existência de famílias entre os essênios. James VanderKam, em *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (capítulo 1), apesar de ter uma visão mais alinhada à hipótese essênia, destaca que essa coexistência de práticas sociais diferentes sugere que Qumran era um ponto de convergência de diversas tradições judaicas. Assim, a presença de grupos com organizações sociais distintas corrobora a hipótese de que os Manuscritos do Mar Morto representam uma compilação influenciada por múltiplos autores e perspectivas.

Craig A. Evans (2019) propõe que os manuscritos representam não apenas a voz de uma seita, mas um “instantâneo” da diversidade teológica do judaísmo do Segundo Templo. Para Evans, Qumran pode ter funcionado como um centro de coleta e armazenamento de textos importantes, especialmente durante o período de instabilidade política em Jerusalém. Essa visão se alinha parcialmente à proposta de Norman Golb, mas difere, ao sugerir que os essênios ainda desempenharam um papel significativo na curadoria e transmissão desses textos.

Embora a questão de quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto permaneça em aberto, a análise

sugere que os essênios desempenharam um papel central, mas não exclusivo, em sua produção e compilação. Qumran parece ter sido um ponto de convergência para várias correntes do judaísmo do Segundo Templo, refletindo tanto sua diversidade quanto seus conflitos internos. Essa síntese não apenas esclarece a natureza dos manuscritos, mas também contribui para uma compreensão mais ampla do pensamento religioso e político de um dos períodos mais turbulentos da história judaica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta do presente estudo não foi a de estabelecer uma afirmação objetiva de quem foram os autores dos manuscritos do mar morto. No entanto, por meio das informações apresentadas ao longo deste estudo, é possível argumentar que, apesar de serem os essênios majoritariamente apontados como autores dos textos encontrados em Qumran, o debate ainda está longe de chegar a uma conclusão definitiva.

A presença de uma diversidade de gêneros literários e doutrinas sugere que outros grupos judaicos do Segundo Templo também podem ter contribuído para a compilação dos manuscritos. Essa possibilidade é corroborada por autores como Norman Golb e Craig A. Evans, que destacam a natureza multifacetada dos textos e do contexto histórico em que foram preservados.

Portanto, é mais prudente considerar os manuscritos como reflexo de um judaísmo fragmentado, no qual os essênios desempenharam um papel central, mas não exclusivo. Qumran pode ter funcionado como um centro de produção e armazenamento de textos que representavam a riqueza teológica e a complexidade social do período do Segundo Templo.

Esta síntese certamente contribui para a compreensão da comunidade de Qumran, assim como oferece insights valiosos sobre as interseções entre o judaísmo e o cristianismo primitivo, lançando luz sobre a história religiosa e cultural do Oriente Médio.

REFERÊNCIAS

- BAUMGARTEN, A. I. The flourishing of Jewish sects in the Maccabean era: an interpretation. 2. ed. Leiden: Brill, 1997.
- BROOKE, G. J. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- BROSHI, M. The Damascus Document reconsidered. *Revue de Qumran*, v. 15, n. 59, p. 355–376, 1992.
- CHARLESWORTH, J. H. Textos e traduções dos Manuscritos do Mar Morto. 2. ed. São Paulo: Vida, 1994.
- COLLINS, J. J. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. London: Routledge, 1998.
- COLLINS, J. J. Além da comunidade de Qumran: o movimento sectário dos Manuscritos do Mar Morto. São Paulo: Paulus, 2010.
- EVANS, C. A. Jesus e os Manuscritos do Mar Morto. 2. ed. São Paulo: Academia Cristã, 2019.
- FLINT, P. W. Os Manuscritos do Mar Morto. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- JOSEFO, Flávio. História dos hebreus. Tradução de Paul L. Maier. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. Os Manuscritos do Mar Morto transliterados e traduzidos. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- HORSLEY, R. A. Bandits, prophets, and messiahs: popular movements in the time of Jesus. Winston: Harper & Row, 1987.
- MACHADO, J. A influência dos textos judaicos no Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- NEUSNER, J. The Pharisees and other Jewish sects. New York: Garland Publishing, 1991.
- SCHIFFMAN, L. H. Qumran and Jerusalem: studies in the Dead Sea Scrolls and the history of Judaism. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- SCHIFFMAN, L. H. Reclaiming the Dead Sea Scrolls. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.
- TOV, E. Textual criticism of the Hebrew Bible. 3. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- VANDERKAM, J. C.; FLINT, P. W. The meaning of the Dead Sea Scrolls: their significance for understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity. San Francisco: HarperOne, 2002.
- VANDERKAM, J. C. Introdução ao judaísmo do Segundo Templo. São Paulo: Vida, 2013.
- VANDERKAM, J. C. Os Manuscritos do Mar Morto hoje. São Paulo: Paulus, 2002.
- VERMES, G. Os Manuscritos do Mar Morto. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- WRIGHT, N. T. O Novo Testamento e o povo de Deus. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1992.



DO GREGO HELENÍSTICO AO GREGO BIZANTINO: UMA ANÁLISE HISTÓRICA E LINGUÍSTICA

Nayara Kívilla do Carmo Maia¹

William Tenório Quintela²

RESUMO

Este artigo propõe uma análise introdutória da transição do grego helenístico, conhecido como koiné, para o grego bizantino, a partir de dois fundamentos: o histórico, buscando entender os fatores que contribuíram para as mudanças na koiné; o linguístico, apontando os principais elementos das transformações fonológicas, morfológicas e sintáticas, bem como os aspectos de continuidade lexical associados ao vocabulário cristão e administrativo. A investigação parte da compreensão da koiné como uma língua funcional e amplamente difundida no mundo helenístico, que foi progressivamente transformada sob a influência do cristianismo, da administração imperial e da tradição escrita e litúrgica do Oriente. Com base em uma pesquisa bibliográfica e documental, são examinados os principais aspectos que caracterizam essa transição, incluindo a consolidação da pronúncia histórica do grego, a simplificação gramatical e a emergência de uma diglossia entre a língua culta e a linguagem popular. Ao evidenciar a continuidade entre o grego da Antiguidade e o idioma do Império Bizantino, conclui-se que o grego bizantino não representa uma ruptura linguística, mas o desenvolvimento amadurecido da Koiné, ao preservar sua função cultural, religiosa e política por mais de um milênio.

Palavras-chave: Koiné; grego bizantino; língua grega; cristianismo; evolução linguística.

From Hellenistic Greek to byzantine Greek: a historical and linguistic analysis

ABSTRACT

This article proposes an introductory analysis of the transition from Hellenistic Greek, known as Koine, to Byzantine Greek, based on two foundations: the historical, seeking to understand the factors that contributed to the changes in Koine; and the linguistic, pointing out the main elements of phonological, morphological, and syntactic transformations, as well as the aspects of lexical continuity associated with Christian and administrative vocabulary. This investigation begins with an understanding of Koine Greek as a functional and widely disseminated language in the Hellenistic world, which was progressively transformed under the influence of Christianity, imperial administration, and the written and liturgical tradition of the East. Based on bibliographic and documentary research, the main aspects that characterize this transition are examined, including the consolidation of the historical pronunciation of Greek, grammatical simplification, and the emergence of diglossia between the cultivated language and the popular language. By highlighting the continuity between Koine Greek and the language of the Byzantine Empire, it's noticeable that Byzantine Greek does not represent a linguistic rupture, but the mature development of Koine Greek, which preserved its cultural, religious, and political function for more than a millennium.

Keywords: koine; Byzantine Greek; Greek language; Christianity; linguistic evolution.

¹ Pós-graduanda em Mundo Judaico e Helênico. Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Doutor. Diretor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo: diretoria.academica@teologica.net

RESUMEN

Este artículo, sugiere un análisis introductorio de la transición del griego helenista, conocido como koiné para el griego bizantino, partiendo de dos fundamentos: el histórico, que busca entender los factores que contribuyeron con los cambios para la koiné; el lingüístico, que muestra los principales elementos de las transformaciones fonológicas, morfológicas y sintácticas, así como los aspectos de la continuidad del léxico asociados al vocabulario cristiano y administrativo. La investigación parte de la comprensión de la koiné, como lengua funcional y ampliamente difundida en el mundo helenista, que fue transformada de forma progresiva bajo la influencia del cristianismo, de la administración imperial y de la tradición escrita y litúrgica del oriente. Con base en una investigación bibliográfica y documental, se examinan los principales aspectos que caracterizan esa transición, incluyendo la consolidación de la pronunciación histórica del griego, la simplificación gramatical y el surgimiento de una diglosia entre la lengua culta y la lengua popular. Al evidenciar la continuidad entre el griego de la antigüedad y el idioma del imperio bizantino, se llegó a la conclusión de que el imperio bizantino no representa una ruptura lingüística, sino más bien, el desarrollo aplomado de la koiné, el cual preservó su función cultural, religiosa y política por más de un milenio.

Palabras clave: Koiné; griego bizantino; lengua griega; cristianismo; evolución lingüística.

INTRODUÇÃO

Antes de mais nada, o presente artigo, como mencionado no resumo, trabalha de forma propedêutica, ao apresentar um tema que não tem sido tratado devidamente nas obras escritas em língua portuguesa, sobre a língua grega. A história da língua grega é uma das mais longas e documentadas do mundo antigo, com registros contínuos desde o segundo milênio a.C.. Qualquer idioma possui duas características fundamentais: uma, de passar por transformações ao longo do tempo, a outra, de ter uma identidade única, mais estável. Se não fosse dessa forma, não se poderia identificá-los, pois não haveria nada que distinguisse um do outro. Assim como qualquer outro, o idioma grego passou por transformações fonológicas, morfo-sintáticas e lexicais, que acompanharam, e muitas vezes refletiram as mudanças sociais, culturais, religiosas e políticas que marcaram o mundo mediterrâneo. Dentre as transições mais relevantes para os estudos linguísticos, teológicos e históricos, está o desenvolvimento do grego a partir da fase helenística – conhecida como Koiné – até sua configuração como grego bizantino, já no contexto do Império Romano do Oriente.¹

A Koiné (ou grego comum) surgiu como resultado das mudanças ocorridas durante as conquistas de Alexandre, o Grande, no contexto da expansão do mundo helênico. Os povos conquistados acabavam por adotar o grego como uma segunda língua, e os muitos soldados estrangeiros que eram incorporados ao exército grego tinham de aprender o idioma grego. Essa expansão do idioma entre os povos, principalmente os do Oriente, com o passar dos anos, levou a uma simplificação do idioma e ao mesmo tempo à multiplicação de sotaques e variantes. O resultado dessas mudanças foi uma variedade simplificada e funcional do ático popular, que foi adotada como língua administrativa, comercial, intelectual e religiosa em vastas regiões do império. A ampla difusão da Koiné e seu uso em textos fundamentais da fé cristã, como a Septuaginta e o Novo Testamento, tornaram-na central para a compreensão das Escrituras e da teologia patrística. Com o tempo, essa forma linguística

historicamente e foneticamente ser equivocada ou no mínimo anacrônica, foi disseminada por Erasmo de Roterdã e passou a ser comumente utilizada na língua portuguesa. Assim sendo, por conveniência, mantivemos a forma popular ao invés da transliteração fonética e histórica, a saber, *kini*. Para aprofundamento na questão fonética ver Caragounis (2006).

Império Romano do Oriente, mais conhecido como Império Bizantino, que passa a existir a partir da transferência da capital do império de Roma para Constantinopla.

1 *Koinḗ* (gr.), a transliteração aqui empregada é *koiné*, apesar de

se transformou gradualmente, resultando no que hoje se reconhece como grego bizantino — idioma oficial do Império Romano do Oriente e veículo do pensamento cristão por mais de um milênio. O grego bizantino representa a etapa imediatamente anterior ao grego moderno, evidenciando uma linha de continuidade linguística e cultural que se estende desde o período helenístico até os dias atuais.

Este artigo tem como objetivo analisar a transição do grego helenístico para o grego bizantino, destacando suas mudanças estruturais mais relevantes, como a simplificação morfológica, a consolidação da pronúncia histórica do grego — marcada por alterações nos sons vocálicos e consonantais, além de outras transformações fonológicas significativas — e a preferência por construções mais explicativas, em lugar das estruturas compactas, características do grego clássico. Além disso, busca-se compreender como fatores socioculturais — especialmente o cristianismo e a organização imperial bizantina — contribuíram para esse processo de transformação e estabilização da língua.

A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica e documental, com base em obras de referência como: Geldart (1870), Atkinson (1952), De Lange (1990), Caragounis (2006), Beals (2010), Horrocks (2014), Todd (2019), e Cristidis. Essas obras investigam tanto os aspectos formais da língua quanto seu contexto histórico, religioso e fonológico. A base teórica do estudo inclui aspectos da linguística histórica, da variação entre os registros culto e popular da língua (diglossia) e das relações entre linguagem, autoridade e religião nos contextos do Império e do cristianismo.²

Diante disso, pretende-se demonstrar que a transição da Koiné ao grego bizantino não foi um rompimento, mas, sim, um processo gradual e contínuo, marcado por adaptações internas e

influências externas, que consolidaram uma língua funcional, litúrgica e culturalmente estável no Oriente cristão.

ORIGENS DA KOINÉ E SUA CONSOLIDAÇÃO

A língua grega é uma das mais antigas línguas europeias, e a única a possuir um registro contínuo, até os dias atuais.³ Muito antes que o grego pudesse assumir a forma em que se tornou conhecido mundialmente, principalmente pelos clássicos e pela literatura bíblica (LXX e N.T), ele passou por várias transformações. Atkinson (1953, p.11) remete sua origem à 2000 a.C., apontando seus registros mais antigos por volta de 14 séc. a.C. Ele afirma que a língua foi trazida do Norte, contudo, reconhece que é impossível saber a data certa em que chegou à Grécia. Horrocks (2010, p. 9), aprofunda a questão:

Atualmente, acredita-se que falantes de um ou mais dialetos indo-europeus chegaram à península balcânica no início do segundo milênio a.C. (ver Drews (1988), Klingenschmitt (1994) para uma variedade de pontos de vista) e que a língua que chamamos grego desenvolveu ali sua forma distinta por meio da subsequente evolução e diversificação da fala daqueles que, finalmente, se estabeleceram na região. O processo de desenvolvimento deve ter sido influenciado pelo contato linguístico com populações já estabelecidas, algumas das quais podem ter sido indígenas, outras migrantes anteriores, embora não estejamos agora em posição de identificar os povos e línguas envolvidos, apesar da ampla

2 Diglossia — Segundo Dubois et al. (2006, p. 190), o termo denota: 1. uma situação de bilinguismo. 2. Dá-se às vezes a diglossia de situação bilingue, na qual uma das línguas é de *status* sociopolítico inferior [...]. 3. Às vezes, chama-se diglossia a aptidão que tem um indivíduo de praticar corretamente outra língua, além da língua materna. No contexto das conquistas de Alexandre, o Grande, o bilinguismo era uma realidade viva com suas diferentes facetas.

3 Sobre a longevidade do registro histórico da língua grega, Horrocks (2010, p. 10) afirma: “...o deciframento da Linear B em 1950 estabeleceu firmemente o Micênico como a mais antiga variedade do grego, fazendo dessa a língua europeia com o mais longo registro histórico, a partir dos séculos 15 e 14 a.C. (ou, tomando uma data mais recente para a destruição de Cnossos, os séculos 13 e 12 a.C.) até o presente dia”.

especulação sobre o possível impacto do ‘pelágio’, sobre o qual nada se sabe, e até mesmo do luvita, uma língua da família indo-européia relacionada ao hitita e atestada historicamente na Ásia Menor.

Após a chamada “Era das Trevas”, o grego assume a sua forma clássica (500 à 300 a.C.), manifesta pela variedade dialetal (dórico, eólico, jônico, ático, arcado-cipriota...)4. Entre todos os dialetos, o ático acabou por ganhar proeminência, especialmente pelas obras de Platão, Aristóteles, Ésquilo, Tucídides, Xenofonte e Eurípedes. Como é de conhecimento geral, Alexandre, o Grande, foi treinado na cultura helênica por seu mestre Aristóteles, o que se deu por meio do dialeto ático.5 Na conquista e manutenção do império alexandrino, foi essa variante grega que serviu de base, em um processo de aprendizado simplificado, pelos povos conquistados, ao que veio a ser conhecido como koiné.6

4 “A Idade das Trevas Grega (c. 1200 a c. 800 a.C., sobrepondo-se à Idade do Ferro, c. 1200-550 a.C.) é o termo moderno para o período da história grega que se seguiu ao colapso da Idade do Bronze, quando a civilização micênica entrou em declínio e o sistema de escrita Linear B foi perdido, dando à era a designação de “escura” porque não existem relatos escritos contemporâneos dela”. World History Encyclopedia.

Disponível: https://www.worldhistory.org/Greek_Dark_Age/#:~:text=A%20Idade%20das%20Trevas%20Gregas,relatos%20escritos%20contempor%C3%A2neos%20sobre%20ela.&text=Embora%20isso%20possa%20ser%20verdade,Siga%20nos%20no%20YouTube!&text=Decl%C3%ADnio%20nas%20artes%2C%20nas%20atividades,na%20riqueza%20e%20na%20escrita. Acesso: 08/02/2026.

5 Conybeare e Stock (1988, p. 21) concordam com o exposto nas seguintes palavras: “The cosmopolitan form of literary Greek which then came into a use among men of non-Attic, often of non-Hellenic origin, was known as the Common (*κοινή*, sc. *διὰλεκτος*) or Hellenic dialect. Aristotle may be considered the first of the Hellenists, though, as disciple of Plato, he is far near to Attic purity than the Stoics, epicureans, and Academics who followed him. Hellenistic Greek we may regard as the genus, of which Alexandrian Greek is a species.”

6 Segundo Caragounis (2006, p.39), “Pós-clássico, helenístico ou grego koiné era basicamente grego ático. Mas havia recebido influências morfológicas, lexicais e sintáticas de outros dialetos, particularmente do jônico, bem como neologismos adquiridos. Dadas as inexoráveis leis de mudança às quais todas as línguas são suscetíveis, o ático não poderia permanecer inalterado. Despojando-se de muitos elementos peculiarmente áticos, embarcou em uma trajetória de simplificação: o oneroso aparato sintático ático foi substituído por meios de expressão mais simples e leves; frases complexas e intrincadas, chamadas períodos, deram lugar a construções mais simples, curtas e menos complexas.

A chamada Koiné grega, também conhecida como “grego comum” ou “grego helenístico”, emergiu no final do século IV a.C., no contexto da expansão territorial e cultural promovida por Alexandre, o Grande. Com o objetivo de unificar os diversos povos conquistados sob uma mesma língua, o projeto de helenização favoreceu a difusão de uma variedade linguística baseada no dialeto ático, falado em Atenas, mas com traços jônicos incorporados. Essa nova forma de grego, menos complexa em sua morfologia e mais acessível em seu vocabulário, rapidamente ultrapassou barreiras geográficas e culturais, tornando-se a principal língua do comércio, da administração, da educação e da religião em todo o império helenístico.

A Koiné representou uma verdadeira reorganização do sistema linguístico do grego antigo. Ao contrário dos dialetos regionais anteriores – como o dórico, o eólico e o arcado-cipriota – a nova forma buscava uniformidade e funcionalidade. Essa padronização linguística foi favorecida pela fundação de novas cidades helênicas, pela mobilidade populacional e pelo desenvolvimento de uma cultura pan-helenística. Segundo Horrocks (2010, p. 84), a Koiné não surgiu como um fenômeno inteiramente espontâneo, mas como uma resposta prática às necessidades comunicativas de um império multilinguístico e multicultural.

A consolidação da Koiné ocorreu de maneira progressiva, estendendo-se do século III a.C. até os primeiros séculos da era cristã. Durante esse período, a língua se estabilizou com características distintas: simplificação dos tempos verbais, uso reduzido do optativo, preferência pelo indicativo e pela perífrase, além da redução no uso do dual e da substituição gradual do dativo por preposições. No plano fonológico, observa-se a intensificação de mudanças que já vinham se manifestando em estágios anteriores da língua, culminando na consolidação da pronúncia histórica do grego – marcada pela convergência de diferentes vogais e ditongos no som /i/, fenômeno documentado em inscrições e manuscritos e que reflete a evolução viva da língua (CARAGOUNIS, 2004; 358 -361). Segundo Horrocks (2010, p. 83):

a koiné foi cada vez mais falada em todo mundo grego, primeiro pelas classes alta e média como língua comum dos negócios e interação social e, em seguida, de forma mais geral. A uniformidade da koiné escrita em seus registros mais altos em uma vasta área geográfica certamente implica uma correspondente homogeneidade na fala da elite grega também no que concerne ao léxico, sintaxe e morfologia, embora nós possamos assumir que haviam diferenças regionais, pelo menos na pronúncia.

Paralelamente, é possível identificar uma divisão funcional entre diferentes registros da língua. Por um lado, havia uma Koiné popular, utilizada em cartas privadas, registros comerciais e documentos administrativos; por outro, uma Koiné mais conservadora, cultivada na literatura, nos discursos filosóficos e nos escritos oficiais. Esse duplo uso reflete a tensão entre a língua viva e suas idealizações estilísticas, o que mais tarde contribuiria para o surgimento da diglossia bizantina.

Além de seu uso prático, a Koiné também assumiu um papel religioso e teológico de destaque. Foi nessa forma da língua grega que se traduziu o Antigo Testamento (a Septuaginta) e que se redigiu o Novo Testamento e diversos escritos patrísticos. Essa função como veículo da fé cristã reforçou sua autoridade e permanência ao longo dos séculos, transformando a Koiné em ponte entre o mundo clássico e o cristianismo primitivo.

O PAPEL DO CRISTIANISMO E DO IMPÉRIO ROMANO

A consolidação da Koiné como língua comum no mundo helenístico não se limitou ao campo administrativo ou comercial. Um de seus desdobramentos mais significativos deu-se no âmbito religioso, especialmente com o surgimento

e expansão do cristianismo. A primeira tradução do Antigo Testamento hebraico para o grego — a Septuaginta (LXX) — foi elaborada entre os séculos III e I a.C., em Alexandria, e representou não apenas um marco na história da tradução, mas também a consagração da Koiné como veículo de expressão teológica.⁷ Essa versão grega das Escrituras exerceu influência profunda sobre a formação do cânon cristão e serviu de base textual para os autores do Novo Testamento, que também redigiram suas obras em Koiné. Nas palavras de Conybeare e Stock (1988, p. 20),

Seguramente, nunca uma tradução de qualquer livro exerceu tão profunda influência sobre o mundo quanto a versão da Septuaginta da Antigo Testamento. Esta obra teve mais influência sobre nós do que talvez estejamos inclinados a pensar. Pois, foi o primeiro passo em direção à fusão do hebraico com a vertente helênica, que resultou na mente e no coração da cristandade moderna. Como a abertura do Canal de Suez, permitiu que as águas do Oriente se misturassem com as do ocidente, trazendo consigo muitas cargas de mercadorias preciosas. Sem a Septuaginta, humanamente falando, não poderia ter havido Novo Testamento: pois a primeira forneceu ao segundo não apenas seu veículo de linguagem, mas também, em grande medida, seus moldes de pensamento. Estes últimos eram, é claro, em última análise, semíticos, mas quando as ideias religiosas tiveram que ser expressas em grego, foi difícil para elas escaparem da mudança no processo. Enquanto o Novo Testamento for

⁷ A LXX, é necessário que se diga, não representa o padrão da koiné helenística. Antes, é um texto que, embora tendo sido escrito em koiné, reflete forte influência semítica. A tradução de conceitos semíticos (hebraicos e aramaicos) demandou por parte dos tradutores (judeus) soluções gregas, não só para questões lexicais ou morfológicas, mas também para questões sintáticas, fonéticas e de estilística. O resultado final foi um texto em grego comum fácil de ser lido por um grego nativo, mas que, todavia, trazia consigo as marcas de outra cultura distante.

de interesse para a humanidade, a Septuaginta deve compartilhar esse interesse com ele.

A escolha do grego comum como língua sagrada por parte dos primeiros cristãos foi estratégica e teologicamente significativa. Além de permitir a ampla difusão das Escrituras entre os gentios, o uso da Koiné evidenciava a intenção de uma mensagem universal, acessível a todos os povos do Império. O próprio estilo linguístico dos textos neotestamentários reflete esse espírito: estrutura sintática simples, vocabulário direto e o uso de construções gramaticais que já prenunciavam formas posteriores do grego bizantino. Essa forma de expressão, distante do ático clássico, aproximava-se mais da linguagem cotidiana do que da retórica filosófica, o que contribuiu para sua permanência como referência litúrgica por séculos.

Além da tradição cristã, o grego bíblico também permaneceu em uso no interior de comunidades judaicas ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média, especialmente no Oriente bizantino. Segundo De Lange (1990), há registros significativos da utilização de traduções gregas da Bíblia—como a de Aquila—em sinagogas medievais, com destaque para manuscritos da Genizah do Cairo. Essas versões eram utilizadas tanto na liturgia quanto no ensino, muitas vezes por meio de recitação de memória ou leitura com glossas hebraico-gregas. Tais evidências demonstram que a Koiné, mesmo após perder sua função como língua franca no cotidiano, manteve-se viva como idioma religioso, não apenas no cristianismo, mas também entre os judeus helenizados e bizantinos.

Essas versões gregas preservavam uma linguagem híbrida, que mesclava elementos da Koiné tardia com traços do grego bizantino. É o caso, por exemplo, do uso sistemático do acusativo com preposições, da substituição de estruturas com infinitivo por construções com partículas subordinativas (ὅτι, ὅτι) e do vocabulário teológico estabilizado, como κύριος, δόξα e πνεῦμα. O fato de que tais elementos aparecem tanto em textos cristãos quanto judaicos aponta para um processo

de transformação linguística comum, refletindo a evolução natural da língua grega em seu ambiente teológico e cultural.

No âmbito do Império Romano, e especialmente a partir do século IV, com a oficialização do cristianismo, o grego assumiu uma posição ainda mais consolidada como língua de governo, direito e religião no Oriente. Mesmo diante da hegemonia do latim no Ocidente, o Oriente permaneceu fortemente helenizado, e o grego tornou-se a língua oficial da corte, da burocracia e da Igreja, culminando na sua adoção formal no Império Bizantino. Horrocks (2010, p. 208) explica com assertividade a assunção do grego e o abandono do latim pelos bizantinos:

Constantinopla era uma cidade cosmopolita desde a sua fundação e agora incluía comunidades de judeus, godos, hunos, trácios, sírios, egípcios, outros norte-africanos, ilírios (incluindo o próprio imperador Justiniano) e italianos. Os três últimos grupos ainda falavam entre si, mas apesar do papel residual do latim no exército, na lei e na administração, o grego sempre fora a primeira língua da maioria na cidade e já era, na prática, a língua oficial do Estado; todos os que aspiravam a altos cargos eram obrigados a conhecê-lo e usá-lo.

Essa institucionalização da Koiné religiosa e administrativa impulsionou ainda mais sua transformação em grego bizantino, à medida que o idioma era adaptado às novas exigências litúrgicas, jurídicas e eclesiásticas da época. É interessante notar que, após a koiné ter disputado com o latim a primazia no império (num primeiro momento), uma vez estabelecida, veio a sofrer a pressão do aticismo (tentativa de reemplacar o dialeto ático). Horrocks (2010, p.213) explica a questão:

Após os excessos do aticismo do segundo século, os escritores de prosa da antiguidade tardia combinaram

características do ático clássico e altos registros da koiné em um padrão literário mais ou menos sustentável. Esse estilo voltou a ser favorecido após o período sombrio dos séc. VII e VIII e, na ausência de um público leitor mais amplo no início da Idade Média, começou a influenciar formas de composição que tradicionalmente empregavam um registro mais popular [...] Daí em diante, o espectro do grego escrito normal variou de uma koiné literária atualizada, com floreios ao estilo ático, até variedades oficiais e acadêmicas mais simples, incluindo a linguagem do discurso eclesiástico.

Assim, o cristianismo e o Império não apenas preservaram a Koiné, mas também a conduziram a um novo estágio de desenvolvimento. Ao transformar a língua em instrumento de fé, poder e identidade cultural, abriram caminho para que o grego se mantivesse em uso durante toda a Idade Média, evoluindo gradativamente para a forma que hoje se conhece como grego moderno.

TRANSFORMAÇÕES LINGÜÍSTICAS RUMO AO BIZANTINO

A transição da Koiné para o grego bizantino envolveu diversas mudanças no modo como a língua era falada, especialmente no que diz respeito à pronúncia das vogais e ditongos. Um dos processos mais evidentes, já iniciado em estágios anteriores, foi a chamada convergência vocálica — fenômeno em que sons anteriormente distintos passaram a ser pronunciados de forma semelhante, especialmente como o som /i/. Isso ocorreu com vogais como η, ι, υ e com ditongos como ει e οι. Registros antigos, como inscrições e manuscritos, revelam que essas letras já eram frequentemente usadas de forma intercambiável, o que indica que seus sons haviam se tornado muito semelhantes na fala cotidiana. Esse fenômeno, muitas vezes interpretado negativamente por estudiosos que defendem uma pronúncia reconstruída da língua

clássica, é na verdade parte do desenvolvimento natural do grego histórico, como defende Caragounis (2006; p. 350 -396), e demonstra a adaptação da pronúncia ao uso real pelos falantes ao longo do tempo.⁸

A bem da verdade, ao longo dos quatro mil anos de história, a pronúncia grega não tem sido pronunciado de forma uniforme. Nossos registros escritos nos levam e volta a três milênios e meio. Todavia, não há como isto era pronunciado no segundo milênio e na primeira parte do primeiro milênio a.C. O material significativo nos chega das inscrições do VII séc. a.C. em diante e de papiros de alguns séculos mais tarde. (Caragounis, 2026, p. 350)

Ao estudar a questão da pronúncia grega, dois fatos importantes devem ser considerados: (a) a mudança do alfabeto do pré-fenício (alfabeto Micênico ou Linear B) para o fenício, o qual aconteceu antes de 800 a.C.; (b) a adoção gradual, por parte de Atenas, do alfabeto jônico (fenício aperfeiçoado pelos jônicos), que, após a moção de Arquinos, foi finalmente ratificado sob o arconato de Euclides, em 403 a.C. (sendo idêntico ao alfabeto grego moderno), e a consequente confusão na ortografia entre os sistemas pré-jônico e jônico. Ou seja, mesmo depois que a ortografia jônica se estabeleceu, as palavras gregas continuaram a ser escritas da maneira pré-jônica até o séc. III a.C. e, em alguns casos, até a época bizantina.

⁸ As mudanças ocorridas especialmente nessas letras / fonemas (β, γ, δ, ζ, θ, χ – η, υ, ω – αυ, ευ, ηυ, αι, ει, οι, υι), são as que diferenciam a pronúncia histórica da pronúncia artificial erasmiana. O detalhamento das mudanças descritas por Caragounis extrapola os limites introdutórios do presente artigo, mas tais mudanças podem ser conferidas pelos interessados em Caragounis (2006, p. 350 -396).

Mesmo estudiosos que seguem abordagens mais voltadas para um maior distanciamento entre os gregos moderno e bizantino para o grego antigo admitem que as maiores transformações, como o colapso do rico sistema vocálico. Atkinson (1952, p.307), por exemplo, comenta sobre a questão:

A resistência à mudança [...] como uma característica do grego dos tempos romanos e bizantinos persistiu até agora, preservando a língua através dos séculos de domínio turco até o renascimento da Grécia que ocorreu há um século. Ela permanece a língua da Grécia libertada de hoje. Em aparência, a língua escrita mudou comparativamente pouco, mas na região onde reside principalmente o interesse do linguista, ou seja, como sons nos lábios daqueles que a falam, a língua é muito distante do que devia ser. O rico sistema vocálico entrou em colapso, já vimos os estágios dessas mudanças, que aparecem primeiro no dialeto beócio, formado parte da linha divisória entre o grego clássico e o helenístico. Nos tempos romanos e bizantinos, elas foram levadas a conclusão, as vogais α, ε, ι e ο mantiveram o mesmo valor desde o período mais antigo até os dias atuais e ainda constituem a base elementar do sistema vocálico grego. Mas a substituição do acento tônico pela altura tonal destruiu a diferença de quantidade entre ο e ω, que agora são idênticos em som. A vogal aberta η tornou-se fechada no início do período helenístico, enquanto a vogal representada por ει, originalmente um e logo fechado, tornou-se mais fechada até que, no início da era cristã, se fundiu com ι. Na época bizantina, a vogal η, já fechada, seguiu a vogal fechada original e também se fundiu com ι. Tendo as diferenças de

quantidade sido removidas pelo acento tônico, encontramos uma única vogal ι representando no grego moderno o original ι longo e breve, e o original e aberto (η) e fechado (ει), como também o ditongo original ει. Além disso, nos tempos pós-helênicos a vogal υ, ambos longo e breve, tornou-se não redondo e se fundiu com ι. Em todos esses casos, a ortografia original, ou pelo menos a bizantina, é preservada, de modo que na língua escrita as mudanças fonéticas são totalmente disfarçadas. Assim, em todas as palavras seguintes, a primeira vogal é pronunciada da mesma maneira: πρίγκηψ, είχε, η, ψυχή.

No campo morfológico, observa-se uma tendência à simplificação das formas verbais e nominais. Verbos irregulares e formas complexas do sistema verbal clássico foram sendo progressivamente substituídos por construções mais regulares e perifrásticas. O uso do optativo — já em declínio na Koiné — praticamente desaparece, sendo absorvido por formas do subjuntivo e do indicativo. O dual, que marcava expressões de quantidade “dois”, também é abandonado. Além disso, há um uso cada vez mais reduzido do dativo, substituído por estruturas com preposições (especialmente com ο acusativo), movimento já presente no período helenístico, mas consolidado no bizantino.

Na estrutura das frases, o grego também passou por mudanças importantes. As construções típicas do período clássico, que usavam formas mais compactas e o infinitivo com frequência, foram sendo substituídas por frases mais claras e detalhadas. Passou a ser comum o uso de partículas como ἵνα (para que) e ὅτι (porque) para expressar relações de causa, finalidade e consequência. Esse novo estilo favorecia orações mais explicativas e diretas, o que facilitava a compreensão, especialmente nos textos religiosos usados para pregação, ensino e culto. Essa tendência está presente em muitos textos cristãos do período e reflete a preocupação com a clareza

e a acessibilidade da linguagem — características que se tornariam marcas do grego bizantino.

Em termos lexicais, o grego bizantino mantém grande parte do vocabulário da Koiné, mas incorpora um número expressivo de termos de origem cristã, administrativa e, mais tarde, até oriental. Palavras como ἐκκλησία (igreja), σωτήρ (salvador), χάρις (graça), πίστις (fé) e ἀγάπη (amor) assumem novos significados dentro de contextos teológicos. Além disso, a herança da retórica e da literatura clássica continuou exercendo influência, especialmente nos textos oficiais, enquanto a linguagem popular refletia com mais fidelidade as mudanças fonológicas e morfossintáticas em curso.

Essas transformações linguísticas não ocorreram isoladamente. Elas refletiam, de um lado, a continuidade viva da língua falada nas cidades, vilas e mosteiros do império; de outro, o peso das tradições literárias e eclesiásticas que modelavam uma forma conservadora da língua. Segundo Horrocks (2014), essa dualidade resulta naquilo que se convencionou chamar de diglossia bizantina: uma convivência entre o grego elevado, literário e eclesiástico, e o grego vulgar, cotidiano e fluido — ambos profundamente enraizados na tradição da Koiné.

A permanência da tradição litúrgica, a presença dinâmica da fala popular e a continuidade da escrita culta consolidaram o grego bizantino não como um idioma novo, mas como o desenvolvimento natural e amadurecido da Koiné helenística.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos ao longo do artigo tanto os aspectos históricos quanto linguísticos, que evidenciam as mudanças ocorridas na língua grega, dando, sobretudo, ênfase à passagem do período alexandrino para o bizantino. A língua grega, conforme apresentado, traz consigo um fenômeno interessante, isto é, o de se modificar, mas sempre manter uma estreita ligação com suas formas anteriores ou posteriores. Dentro desse espectro é que devem ser vistas as mudanças, aqui apresentadas, entre os períodos koiné alexandrino

e koiné bizantina. A transição do grego helenístico para o grego bizantino foi marcada por mudanças graduais e naturais, e não por uma ruptura. A Koiné, nascida como uma forma unificadora da língua grega no mundo helenístico, continuou evoluindo à medida que se adaptava a novos contextos históricos e culturais. Com o tempo, ela passou a atender às necessidades da administração imperial, da religião cristã e da vida cotidiana no Oriente, mantendo-se como um instrumento de comunicação eficaz por séculos.

As mudanças na pronúncia, como a semelhança crescente entre vogais e ditongos, muitas vezes foram vistas como sinais de empobrecimento da língua. No entanto, estudos mais recentes, como os de Caragounis, mostram que essas alterações fazem parte do processo natural de evolução da fala. O mesmo se aplica às mudanças na gramática, que passaram a favorecer construções mais claras e diretas. Essas transformações ajudaram a tornar a língua mais acessível, especialmente nos textos cristãos, e acompanharam o papel crescente do grego como língua da fé e da administração no Império Bizantino.

O papel do cristianismo, nesse sentido, foi central, não apenas para a preservação da Koiné, mas também para a sua transformação. Ao ser adotada como língua das Escrituras, da liturgia e do ensino doutrinário, a Koiné se tornou não só a base do pensamento cristão oriental, mas também a via pela qual a tradição grega se perpetuou, moldando o grego bizantino como idioma religioso, administrativo e literário por mais de mil anos.

Assim, o grego bizantino surge como o amadurecimento da Koiné, moldado por séculos de uso contínuo em contextos diversos, e não como uma nova língua imposta ou inventada. Essa continuidade se manifesta na convivência entre registros formais e populares, na permanência de vocabulário teológico consolidado e na fidelidade da tradição litúrgica que ecoou, por gerações, a mesma matriz linguística que unira gregos, judeus helenizados e cristãos dos primeiros séculos. Infelizmente, na tentativa de reconstrução da pronúncia do grego antigo, muitos estudiosos

(principalmente os adeptos da artificial pronúncia erasmiana) têm negligenciado a importância do período bizantino.

Conclui-se, portanto, que compreender o grego bizantino em sua relação com o grego helenístico é reconhecer a força histórica de uma língua que, adaptando-se às necessidades de seu tempo, permaneceu viva e atuante, transpondo as fronteiras do mundo antigo e servindo de alicerce para a identidade linguística e cultural da Ortodoxia Oriental e do grego moderno.

REFERÊNCIAS

ATKINSON, Basil Ferris Campbell. The Greek Language. London, UK: Faber & Faber Limited, 1952.

BEALS, Katherine. Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics. Leiden: Brill, 2014.

CARAGOUNIS, Chrys C. The Development of Greek and the New Testament: Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

CARAGOUNIS, Chrys C. Historical Greek Pronunciation. The Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism, v. 16, p. 9–54, 2020.

CRISTIDIS, A. F. (org.). História da Língua Grega: Dos primórdios até a antiguidade Tardia. Thessalônica: Instituto de Estudos Neo-helênico, 2020.

ΧΡΙΣΤΙΔΗΣ, Α. Φ. – ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ – Από τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 2020.

CONYBEARE, Frederick Cornwallis. Grammar of Septuagint Greek. Massachusetts, USA: Hendrickson Publishers, 1988.

DE LANGE, Nicholas. The Greek Bible in the Cairo Genizah. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DUBOIS, Jean, et al. Dicionário de Lingüística. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

GELDART, William. The Modern Greek Language in its Relation to Ancient Greek. Oxford: Clarendon Press, 1870.

HORROCKS, Geoffrey. Greek: A History of the Language and its Speakers. Malden: Wiley-Blackwell, 2014.

TODD, Stephen. A History of the Greek Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.



TODO PODER, TODAS AS NAÇÕES, TODOS OS DIAS: UMA ANÁLISE DA NATUREZA, AMPLITUDE E GARANTIA DA GRANDE COMISSÃO.

Alex Campinas Uemura¹

William Tenório Quintela²

RESUMO

O presente artigo analisa teologicamente o texto bíblico de Mateus 28.16-20, denominado comumente de “A Grande Comissão”, conforme descrito na versão “Nova Almeida Atualizada”. A análise dos versículos citados se faz em consideração ao contexto imediato, diante de um texto amplamente conhecido, mas pouco explorado em algumas de suas nuances essenciais, tais quais a repetição da palavra “todo” por quatro vezes ao longo dos versos da referência bíblica. A ênfase recai sob a análise dos termos “toda autoridade”, “todas as nações” e “todos os dias”. Para tanto, o artigo utiliza de consulta às opções hermenêuticas para melhor compreensão do panorama geral interpretativo do texto, assim como destaca a base exegética mais assertiva para a proposta original dos autores bíblicos em suas devidas correlações bíblicas. Em concomitância, o artigo se propõe a explorar o núcleo central do comissionamento, ao abranger apenas indiretamente os verbos “ir”, “batizar” e “ensinar”, com base no imperativo geral de “fazer discípulos” como ordem diretiva essencial, dando ênfase nas implicações e aplicações sobre a natureza, a abrangência e a garantia incluídas na Grande Comissão.

Palavras-chave: Grande-Comissão; Missões; Discipulado; Multiétnicidade; Evangelização.

All power, all nations, every day: an analysis of the nature, scope and guarantee of the Great Commission

ABSTRACT

This article provides a theological analysis of the biblical text of Matthew 28:16-20, commonly referred to as “The Great Commission,” as described in the Nova Almeida Atualizada (NAA) version. The analysis of these verses considers the immediate context of a widely known text that remains underdeveloped in some of its essential nuances, such as the fourfold repetition of the word «all» throughout the biblical reference. The emphasis lies on the analysis of the terms “all authority,” “all nations,” and “always” (all days). To this end, the article consults hermeneutical options to better understand the general interpretative landscape of the text, while highlighting the most assertive exegetical basis for the original intent of the biblical authors within their respective biblical correlations. Concurrently, the article proposes to explore the core of the commissioning by addressing the verbs “go,” “baptizing,” and “teaching” only indirectly, subordinated to the overarching imperative “make disciples” as the essential directive command. It emphasizes the implications and applications concerning the nature, scope, and assurance inherent in the Great Commission.

Keywords: Great Commission; Missions; Discipleship; Multiethnicity; Evangelization.

¹ Mestrando em Teologia. Faculdade Batista do Paraná (FABAPAR).

² Doutor. Diretor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo: diretoria.academica@teologica.net

RESUMEN

Este artículo analiza teológicamente el texto bíblico de Mateo 28:16-20, conocido como «La Gran Comisión», según la versión «New Almeida Updated». El análisis de dos versículos citados considera el contexto inmediato de un texto ampliamente conocido, pero cuyos matices esenciales rara vez se exploran, como la repetición de la palabra «todo» cuatro veces en dos versículos de referencia bíblica. El énfasis estará en el análisis de dos términos: «toda autoridad», «toda nación» y «todo día». Por esta razón, el artículo utiliza opciones hermenéuticas como referencia para comprender mejor el panorama interpretativo general del texto, así como para destacar una base exegética más sólida para la propuesta original de dos autores bíblicos en sus respectivas correlaciones bíblicas. Al mismo tiempo, el artículo pretende explorar el núcleo central de la comisión, abordando solo indirectamente los verbos “ir”, “bautizar” y “enseñar” dentro de la base general no imperativa de “hacer discípulos” como un orden directivo esencial, enfatizando las implicaciones y aplicaciones de la naturaleza, la apertura y la garantía contenidas en la Gran Comisión.

Palabras clave: Gran Comisión, Misiones, Discipulado, Multietnicidad, Evangelización

INTRODUÇÃO

A “Grande Comissão”, relatada no Evangelho de Mateus 28.16-20, é também reafirmada em correlação nos Evangelhos de Marcos 16.15-18, Lucas 24.46-49, João 20.21-23 e no livro de Atos 1.8. Ela se encontra disponível no texto de Mateus 28.16-20, conforme a versão “Nova Almeida Atualizada”, da seguinte maneira:

¹⁶Os onze discípulos partiram para a Galileia, para o monte que Jesus lhes havia designado. ¹⁷E, quando viram Jesus, o adoraram; mas alguns duvidaram. ¹⁸Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo:

— Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. ¹⁹Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ²⁰ensinando-os a guardar todas as coisas que tenho ordenado a vocês. E eis que estou com vocês todos os dias até o fim dos tempos. (Bíblia, Mt 28.16-20).

Em cada uma das referidas passagens, existem pormenores teológicos adequados à historicidade de seus respectivos autores. Considerando certa complementaridade em suas abrangências e aplicações, o presente artigo lança luz sob olhar acurado na

descrição de Mateus 28, a partir das observações das reações imediatas às palavras de Cristo, conforme o relato, e as implicações de repetição dos termos como recurso literário e didático do Senhor Jesus.

Em análise ao texto bíblico supracitado, é notório observar as reações imediatas mais comuns relacionadas à ressurreição de Jesus Cristo, conforme narradas nos Evangelhos. De forma geral, o texto de Mateus 28.16-17 descreve que alguns duvidaram, outros tiveram medo e outros simplesmente adoraram. Segundo Eugene Peterson (2023, p. 25-26), uma reação comum à ressurreição, conforme relatada nos Evangelhos, foi o medo, o qual funciona como um mecanismo de descentralização do ego, tirando o foco dos próprios feitos e o elevando para a autoridade de Cristo. Como é possível observar, o medo é a reação à ressurreição de Jesus mais mencionada nos Evangelhos. Nos quatro relatos da ressurreição diretamente associados à Grande Comissão, há seis ocorrências de várias formas nas quais é usada a raiz da palavra medo, duas vezes como palavra que expressa terror - os guardas romanos diante do anjo resplandecente e do túmulo vazio (Mt 28.4), e as mulheres eufóricas e assustadas que mais tarde correram do túmulo (Mt 28.8, Mc 16.8). Lucas menciona a respeito das mulheres que, ao ficarem assustadas, imediatamente recobram a coragem na presença do anjo que estava junto do túmulo (Lc 24.5). E em Mateus o primeiro anjo disse: “Não tenham medo” (Mt 28.5), e depois Jesus repete: “Não tenham medo” (Mt 28.10).

Tais menções ao medo transcendem o mero estado emocional de susto, configurando-se como uma postura ontológica. O temor do Senhor revela-se como uma percepção disciplinada da descentralização do “eu”: o reconhecimento de que o indivíduo não ocupa o eixo da existência nem detém o controle sobre o porvir. Essa resposta abrangente à santidade divina mitiga a pretensão humana e restitui a primazia a Deus, estabelecendo o adorador em seu devido lugar — um estado de profunda reverência e assombro diante da soberania divina.

Anarrativadaressurreiçãoprosseguepara o agendamento de um encontro de Jesus com seus discípulos. Os evangelhos descrevem que após ressuscitar, Jesus permaneceu 40 dias com seus apóstolos, apareceu diversas vezes e determinou uma reunião com seus discípulos com algumas semanas de antecedência. Eles se encontram num monte que ficava cerca de 140 km de distância de Jersualém, onde os discípulos se encontravam. É provável que lá o Senhor Jesus tenha reunido o maior número possível de discípulos naquela ocasião, o que provavelmente seria uma referência ao que Paulo escreve aos 1 Co 15.6: “apareceu a mais de quinhentos irmãos de uma só vez”. Aquelas instruções se direcionavam não apenas aos apóstolos, mas ao maior número de discípulos quanto possível. É nessa ocasião, então, que Jesus traz suas diretrizes para o cumprimento da missão de fazer discípulos e pregar o Evangelho em todas as nações.

Em consideração ao direcionamento dado, ainda que os verbos estejam no gerúndio, a ordem “façam discípulos” é o verbo principal (do grego *matheteúsave*). “Ir, batizar e ensinar” seriam então os participípios que descrevem como a Igreja faria discípulos. Portanto, a missão não foi considerada como algo eventual, nem departamental; mas encarada por Cristo e pelos apóstolos como estilo de vida. Fazer discípulos seria compartilhar a vida, ensinar a Palavra e formar o caráter em Cristo.

Nesta consideração, o ponto central em que todos os exegetas consultados concordam é o imperativo de discipular (Hendriksen, 2010; Lopes, 2019; Rienecker, 1998; Ryle, 2018; Sproul, 2017). E, como delimitação de análise, há ênfase quanto ao que antecede a Grande Comissão e ao alcance da mesma: a autoridade, a

abrangência e a presença. Esses pontos se referem às repetições da palavra “todo”, que é uma ênfase no texto: todo poder, todas as nações, todo o ensino, todos os dias.

Partindo do pressuposto de que não há evangelho sem doutrina; e não há missão verdadeira sem o evangelho, a assertiva compreensão sobre os aspectos centrais da Grande Comissão balizam a essência, a forma e a abrangência da missão discipuladora da Igreja de Jesus. Assim, a Grande Comissão, emanada da autoridade suprema de Cristo, revela o caráter universal do Reino de Deus — abrangendo todos os povos e culturas — e é perpetuamente sustentada pela presença soberana do Senhor com o seu povo em missão.

A NATUREZA DA MISSÃO (“TODA A AUTORIDADE”)

O exame da autoridade que fundamenta a missão cristã é essencial para a compreensão adequada da natureza e do propósito da Grande Comissão. A análise teológica de Mateus 28.18–20 demonstra que o engajamento missionário não pode ser dissociado do reconhecimento da soberania de Cristo, sob pena de ser reduzido a mero empreendimento moral ou ativista. Em diversos contextos eclesiais, pode ser observada a recorrência de apelos baseados na culpa como instrumento de mobilização missionária. Expressões como “o sangue dos pecadores recairá sobre nós” ou afirmações contundentes — como a proferida por Paulo Junior, segundo a qual “se nós nos calarmos, se nós ficarmos quietos, se nós ficarmos inertes, seremos responsáveis pelo maior genocídio de almas da história [...] Precisamos abrir nossa boca e proclamar esta mensagem” (Paulo Junior, s.d., 5min41s) — evidenciam uma retórica que tende a deslocar o centro da missão da soberania divina para a responsabilidade psicológica do indivíduo.

Embora tais declarações enfatizem a urgência da proclamação, o risco teológico inerente a esse enfoque reside na absolutização da responsabilidade humana como fator determinante

da salvação. A Escritura afirma inequivocamente o dever de anunciar o evangelho (cf. Mt 28.19–20; Rm 10.14–15), porém, não autoriza a conclusão de que o êxito redentivo dependa da performance ou da intensidade emocional dos proclamadores. A motivação fundada na culpa pode produzir ativismo religioso, mas carece de sustentação teológica duradoura, pois repousa em impulsos subjetivos e voláteis. Quando a missão é orientada primordialmente pelo alívio de consciência ou pela pressão moral, ela tende a gerar comparações indevidas entre os membros da comunidade, classificando alguns como “zelosos” e outros como “acomodados”, o que reforça uma lógica meritocrática estranha ao evangelho da graça.

À luz do testemunho bíblico, a motivação legítima para a missão não emerge de constrangimentos psicológicos, mas do reconhecimento da autoridade universal de Cristo. A declaração “Toda autoridade me foi dada no céu e na terra” (Bíblia, NAA, Mt 28.18) estabelece o fundamento teológico da Grande Comissão. O termo *ἐξουσία* (*exousía*) aponta para soberania investida, jurisdição legítima e domínio escatológico. Assim, o envio missionário decorre da entronização do Cristo ressuscitado e não de uma crise de consciência eclesial. A Igreja proclama porque Cristo reina; anuncia, porque Ele recebeu autoridade sobre todas as coisas; discipula, porque participa do senhorio daquele que governa o céu e a terra.

Nesse sentido, John Piper enfatiza que a missão não constitui o fim último da Igreja, mas deriva de uma realidade anterior e mais profunda: “As missões não são o alvo fundamental da Igreja; a adoração é. As missões existem porque não há adoração. A adoração é fundamental, não as missões, porque Deus é essencial, não o homem” (Piper, 2012, p. 15). Tal afirmação desloca o eixo motivacional da missão do antropocentrismo para o teocentrismo. A evangelização não é impulsionada pela ansiedade humana de produzir resultados, mas pela alegria reverente de reconhecer e proclamar a glória de Deus entre as nações.

Consequentemente, a autoridade de Cristo redefine

o horizonte motivacional da Igreja. A missão deixa de ser resposta defensiva a uma possível culpa coletiva e passa a ser expressão positiva de adoração e obediência. Trata-se de participar, com humildade e confiança, do movimento redentivo já inaugurado pelo Senhor exaltado. A proclamação do evangelho não visa aliviar a consciência do mensageiro, mas anunciar a obra consumada daquele que possui todo poder e autoridade. Assim, o fundamento da Grande Comissão repousa não na pressão moral sobre o discípulo, mas na soberania de Cristo que reina e cuja autoridade legítima, sustenta e garante a missão até a consumação dos séculos.

O SIGNIFICADO DE “AUTORIDADE” (EXOUSIA)

O termo grego *exousía*, frequentemente traduzido por “autoridade”, “domínio” ou “poder”, não deve ser confundido com *dýnamis*, que denota capacidade ou força inerente. Enquanto *dýnamis* enfatiza potência ou habilidade para realizar algo, *exousía* refere-se primariamente ao **direito legítimo de exercer poder**, implicando jurisdição, soberania e prerrogativa reconhecida. Conforme demonstram os principais léxicos do Novo Testamento, o campo semântico de *exousía* inclui ideias como “direito de agir”, “autoridade delegada”, “liberdade soberana” e “domínio investido” (Bauer et al., 2000; Louw; Nida, 1989). Trata-se, portanto, não apenas da capacidade de realizar algo, mas do **título legítimo para governar e exercer domínio**.

À luz dessa definição, a declaração de Jesus em Mateus 28.18 — “Toda autoridade me foi dada no céu e na terra” — deve ser compreendida em chave escatológica e messiânica. A afirmação ecoa claramente a visão de **Daniel 7.14**, onde ao “Filho do Homem” é conferido “domínio, glória e reino”, com autoridade universal e eterna sobre todos os povos. A recepção da autoridade em Mateus indica o cumprimento dessa profecia veterotestamentária, na qual o reinado do Filho do Homem transcende limites étnicos e territoriais, estabelecendo um domínio universal e indestrutível (Dn

7.14). Assim, o uso de *exousía* por Mateus sugere não apenas autoridade funcional, mas a **investidura régia do Messias** como soberano escatológico.

Sob perspectiva teológico-redentiva, essa autoridade também pode ser articulada à tipologia do “novo Adão”. O primeiro homem recebeu o mandato cultural de dominar sobre a criação (Gn 1.26–28), exercendo governo representativo sob a soberania divina. Contudo, pela desobediência, Adão falhou em cumprir plenamente sua vocação e perdeu a harmonia com Deus. Cristo, em contraste, apresenta-se como o segundo e último Adão (cf. Rm 5.12–19; 1Co 15.45–49), que, por meio de obediência perfeita, vence a tentação, resiste ao pecado e realiza plenamente a missão redentora. Sua autoridade não deriva apenas de sua identidade divina, mas também de sua fidelidade obediente no plano histórico-salvífico.

Essa dinâmica é explicitada cristologicamente em **Filipenses 2.5–11**, em que a exaltação de Cristo é apresentada como consequência de sua humilhação voluntária. Pela obediência até a morte, e morte de cruz, “Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome”. A concessão da autoridade, portanto, possui dimensão relacional e econômica dentro da Trindade: o Pai confere publicamente ao Filho encarnado a posição de soberania universal. A autoridade de Cristo é, assim, simultaneamente **intrínseca à sua identidade divina e confirmada na economia da redenção**.

Dessa forma, afirmar que Cristo detém toda *exousía* implica reconhecer tanto seu poder efetivo quanto seu direito legítimo de governar. Diferentemente de uma mera força impessoal, sua autoridade é pessoal, relacional e juridicamente investida. Ele possui poder manifesto na vitória sobre o pecado, a morte e as potestades (cf. Cl 2.15), e autoridade conferida pelo Pai para reinar sobre todas as coisas. Em termos teológicos, sua soberania é ao mesmo tempo ontológica (derivada de sua natureza divina) e redentiva (confirmada por sua obra expiatória e ressurreição).

Portanto, a proclamação de Mateus 28.18 constitui não apenas uma declaração de supremacia, mas o anúncio da entronização messiânica do Filho do Homem. A

autoridade universal de Cristo fundamenta a missão da Igreja, pois aquele que envia os discípulos é o soberano legítimo do céu e da terra. Sua *exousía* garante a eficácia do mandato missionário e assegura que o reino anunciado não é meramente aspiracional, mas expressão concreta do domínio eterno estabelecido por Deus.

A MISSÃO COMO PROCLAMAÇÃO DE ADORAÇÃO

À luz da declaração de Cristo acerca de sua autoridade universal (Mt 28.18), a missão cristã não deve ser compreendida primariamente como empreendimento humano ou projeto eclesialístico autônomo, mas como participação na realidade de um domínio já estabelecido. A evangelização não constitui a construção progressiva de algo que ainda não existe, mas a proclamação pública de uma obra já consumada. A motivação última da missão não reside na iniciativa humana de “fazer algo para Deus”, mas na adoração e no reconhecimento daquele que, por sua morte e ressurreição, já conquistou o senhorio sobre todas as coisas. Nesse sentido, a Grande Comissão insere-se organicamente na história da redenção, tendo Cristo como protagonista exclusivo e fundamento absoluto.

Consequentemente, a missão não se define primariamente pelas realizações coletivas da Igreja, mas pela ação contínua do próprio Cristo. A comunidade cristã não completa a obra redentora, nem a aperfeiçoa; antes, anuncia aquilo que já foi objetivamente realizado na cruz e confirmado na ressurreição. Todavia, o caráter consumado da obra não elimina a urgência do anúncio. Há ainda muito a proclamar, pois o senhorio de Cristo deve ser confessado entre todas as nações. Evangelização e discipulado, portanto, emergem como expressão de obediência ao mandato do Senhor, como resposta vocacional ao seu chamado e como fruto da alegria experimentada na comunhão com sua presença contínua.

Essa perspectiva contrasta com modelos antropocêntricos de missão que atribuem ao ser humano — seja individualmente, seja corporativamente — a responsabilidade de

restaurar a criação por meio de seus próprios esforços. A Escritura, ao contrário, apresenta a redenção como obra exclusiva de Deus em Cristo. Nem Israel no Antigo Testamento e nem a Igreja no Novo são os agentes autônomos da restauração cósmica; ambos são convocados a participar do propósito divino já inaugurado. A tarefa redentora pertence exclusivamente ao Filho, a quem foi dada toda autoridade no céu e na terra. Ele possui não apenas a capacidade efetiva de realizar tal obra, mas também a legitimidade soberana para consumá-la.

Essa compreensão revela a unidade narrativa das Escrituras como a história singular e contínua do agir redentivo de Deus. Não se trata de Deus inserindo-se ocasionalmente na história humana, mas de seres humanos sendo graciosamente inseridos na história de Deus. A Igreja não é autora dessa narrativa, mas testemunha, convocada a anunciar os atos salvíficos divinos. Em termos teológicos, a missão não consiste em convidar Cristo a participar dos projetos humanos, mas em submeter-se ao movimento do reino que Ele já inaugurou.

Aplicada à realidade da igreja contemporânea, essa ótica desloca o foco de métricas quantitativas ou produtividade ministerial para o alinhamento com o propósito redentivo de Deus. O critério fundamental não é a quantidade de iniciativas realizadas, mas a fidelidade em participar daquilo que Cristo já está fazendo no mundo. Nessa linha, Craig Barnes observa que “Embora seja comum perguntar ‘O que Jesus faria?’, a pergunta mais importante sempre foi: ‘O que Jesus está fazendo agora?’”¹ (2009, p. 88, tradução nossa). A missão cristã, portanto, consiste em discernir e anunciar a ação presente do Senhor exaltado, que continua a conduzir a história em direção à consumação de seu reino.

TESTEMUNHAS, NÃO ADVOGADOS

1 “While it is popular to ask, ‘What would Jesus do?’ the better question was always ‘What is Jesus doing?’”

De acordo com o relato da Grande Comissão em Atos 1.8, a identidade missionária dos discípulos é definida não em termos de argumentação forense ou estratégia persuasiva, mas em termos de testemunho fiel. Cristo, após ressuscitar afirma: “serão minhas testemunhas”, empregando linguagem jurídica que delimita a natureza e os limites da tarefa apostólica. A metáfora é significativa: testemunhas não criam fatos, não os aprimoram nem os adaptam; apenas relatam aquilo que viram e ouviram. A missão cristã, portanto, não é concebida como defesa criativa de uma causa, mas como proclamação verídica de um acontecimento histórico-redentivo.

Essa perspectiva desloca o eixo da missão do método para o caráter. Como observa E. M. Bounds, “os homens procuram os melhores métodos; Deus procura os melhores homens” (Bounds, 1991, p. 7). A ênfase de Cristo não recai sobre técnicas de convencimento ou estratégias de expansão religiosa, mas sobre a autoridade daquele que envia e a fidelidade daqueles que testemunham. O poder da missão não está na engenhosidade humana, mas na realidade objetiva da obra de Cristo e na ação contínua do Espírito Santo.

A analogia jurídica esclarece ainda mais essa dinâmica. Em um tribunal, o juiz não espera criatividade da testemunha, mas precisão e veracidade. Da mesma forma, o discípulo é chamado a narrar com fidelidade aquilo que Deus realizou em Cristo. A tarefa missionária não consiste em tornar o evangelho mais atraente por meio de inovação retórica, mas em apresentar com clareza e integridade o evento central da fé cristã — a vida, morte e ressurreição do Senhor. Em suma, é notório que esforços humanos possam corroborar para uma pregação mais adequada do Evangelho, entretanto, seria impossível pregar um Evangelho melhor e mais bem-sucedido do que o relato fidedigno da obra de Cristo.

Craig Barnes desenvolve essa ideia ao advertir contra a distorção contemporânea do conceito de testemunho. Segundo ele, frequentemente se atribui ao crente a responsabilidade de produzir

conversões, quando, na verdade, tal prerrogativa pertence exclusivamente a Cristo. O testemunho apostólico pressupõe que Cristo permanece ativo como agente da salvação, enquanto seus enviados participam dessa obra como narradores fiéis:

Testemunhas, na verdade, não fazem muita coisa. De algum modo, distorcemos o termo para torná-lo mais criativo do que Jesus pretendia quando concedeu a Grande Comissão. Muitas vezes, quando pastores conclamam suas congregações a testemunhar, o que realmente querem dizer é que cabe aos leigos a responsabilidade de converter seus vizinhos e amigos. Mas isso é exigir demais. Somente Cristo converte. Quando o Cristo ressuscitado e prestes a ascender diz aos seus discípulos: “Vocês serão minhas testemunhas”, ele dá a entender que continuará sendo a força criadora da salvação no mundo e que seus discípulos agora são enviados como apóstolos que dão testemunho dessa obra que permanece exclusivamente dele. A testemunha apenas vê e fala sobre aquilo que vê. Pergunte a qualquer juiz de tribunal, e ele dirá que a última coisa de que precisamos é que a testemunha seja criativa (2009, p. 88, tradução nossa).²

Nesse sentido, a eficácia da missão não depende da criatividade da Igreja, mas da soberania daquele que continua operando na história. Assim, a missão cristã deve ser compreendida como

participação obediente na ação salvífica de Deus. A Igreja não é advogada que constrói uma defesa, mas testemunha que relata um fato consumado. O centro da proclamação não é a habilidade do mensageiro, mas a realidade do Senhor exaltado. Essa compreensão resguarda a primazia de Cristo na obra da redenção e preserva a natureza teocêntrica da missão, evitando que ela seja reduzida a empreendimento antropocêntrico ou mera estratégia de persuasão religiosa.

A ABRANGÊNCIA DA MISSÃO (“TODAS AS NAÇÕES”)

Compreender a abrangência e a natureza da missão é fundamental, e isso equivale ao entendimento sobre a autoridade do outorgador, para que se tenha a amplitude adequada da **Grande Comissão**. Leituras imediatas do texto tendem a reforçar o imperativo “ide” (Mt 28.19), contudo, conforme observação anterior deste presente artigo, a plenitude do mandamento é compreendida quando se considera sua **abrangência universal** e seu **fundamento cristológico**. Sem essa compreensão, há o risco de reduzir a missão à mera contagem de conversões ou resultados visíveis, negligenciando a **obediência integral** ao alcance pretendido por Cristo.

A expressão “todas as nações” (em grego, *pánta ta éthnē*) remete diretamente à promessa feita a Abraão em Gênesis 12.3 — o plano redentor de Deus de abençoar “todas as famílias da terra”: “Abençoarei aqueles que o abençoarem e amaldiçoarei aquele que o amaldiçoar. Em você serão benditas todas as famílias da terra”. Assim, a Grande Comissão não seria uma nova ideia abordada de forma inédita por Cristo em seu comissionamento, mas a incorrência da **culminação da história da redenção** a partir daquele momento de envio.

Piper observa que o termo grego *ethnē* traduzido por “nações” não se refere primariamente a Estados-nação, mas a grupos étnico-culturais distintos, “povos” ou “etnias”. Assim, o alcance da Grande Comissão não é apenas geográfico ou político, mas etnolinguístico. Conforme John Piper (2018, p. 29), “o emprego desta

2 “Witnesses don’t really do very much. We have somehow twisted the term to make it more creative than Jesus intended it to be when he gave the Great Commission. Often when pastors call their congregations to witness, what they really mean is that it is the laity’s responsibility to convert their neighbors and friends. But that is asking too much. Only Christ converts. When the risen and about-to-be-ascended Christ tells his disciples ‘You will be my witnesses,’ he implies that he will continue to be the creative force for salvation in the world and that his disciples are now sent out as apostles who witness this work that remains his alone. The witness merely sees and speaks about what he or she sees. Ask any courtroom judge, and you will be told that the last thing we need is for the witness to be creative.”

palavra sempre se refere a grupos de pessoas [...] a grande expectativa missionária é de que a salvação alcance todas as nações, e não apenas o maior número de indivíduos”. O alvo, assim, é que o evangelho alcance representantes de cada grupo de pessoas da terra, como descrito na consumação da missão em Apocalipse 7.9-10:

Depois destas coisas, vi, e eis grande multidão que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestes brancas, com ramos de palmeira nas mãos. E clamavam com voz forte, dizendo: “Ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação”.

Nestes termos, o alcance da Grande Comissão é **etnolinguístico e multicultural**, não meramente geográfico. O objetivo é que representantes de **todos os povos, tribos, línguas e nações** sejam alcançados. David Edward Kornfield e Josadak Lima da Silva ilustram esse princípio ao afirmarem: “Jesus procurou alcançar uns poucos e chegou às nações; nós procuramos alcançar a todos e ficamos com uns poucos” (Kornfield; Silva, 2003, p. 67).

Piper (2018) observa que as Escrituras não oferecem uma definição técnica e exaustiva do que se deve entender por “grupos de pessoas”. Tal ausência, longe de enfraquecer o imperativo missionário, reforça a responsabilidade contínua da Igreja, impedindo-a de considerar sua tarefa concluída com base em critérios meramente estatísticos ou no cumprimento de metas numéricas previamente estabelecidas. Assim, permanece a convicção de que ainda há povos a serem alcançados até a consumação da história redentiva, o que implica reconhecer o caráter permanentemente inacabado da missão cristã.

Além disso, a categoria de “povos não alcançados” não se reduz à simples presença formal de uma igreja local em determinada região geográfica. Antes, pressupõe a existência de uma comunidade

cristã cultural e linguisticamente acessível, capaz de comunicar o evangelho de modo inteligível e contextualizado, de modo que haja possibilidade real de evangelização autóctone. Nesse sentido, o alcance missionário deve ser compreendido não apenas como expansão territorial, mas como a formação de comunidades discipuladoras que, inseridas em seu próprio contexto cultural, reproduzem discípulos entre todas as nações, em consonância com o propósito da Grande Comissão.

A GENEALOGIA DE JESUS E A ANTECIPAÇÃO DA UNIVERSALIDADE DA MISSÃO

O Evangelho segundo Mateus, tradicionalmente reconhecido por seu diálogo intenso com o contexto judaico, apresenta já em sua abertura literária indícios claros da dimensão inclusiva do propósito redentivo de Deus. A genealogia de Jesus (Mt 1.1–17), embora estruturada segundo padrões judaicos e orientada para a identificação messiânica davídica, rompe expectativas culturais, ao incluir quatro mulheres de origem gentílica ou associadas a contextos não israelitas: Tamar, Raabe, Rute e a mulher de Urias (Bate-Seba). Tal inclusão não é acidental, mas teologicamente significativa.

Em primeiro lugar, a presença dessas mulheres é incomum dentro de genealogias judaicas antigas, que normalmente privilegiavam a linhagem masculina. Além disso, cada uma delas carrega uma história marcada por tensão moral, vulnerabilidade social ou origem estrangeira. Tamar (Mt 1.3), associada ao contexto cananeu (Gn 38), garantiu sua descendência por meio de uma ação que, embora escandalosa, foi posteriormente reconhecida como mais justa do que a conduta de Judá. Raabe (Mt 1.5), habitante de Jericó e descrita como prostituta (Js 2), manifesta fé no Deus de Israel ao proteger os espias, sendo posteriormente integrada ao povo da aliança e celebrada na tradição neotestamentária (Hb 11.31). Rute (Mt 1.5), moabita — pertencente a um povo cuja participação na assembleia era restringida, segundo Dt 23.3 — torna-se parte do povo de Deus por meio de sua lealdade e fé, sendo

incorporada à linhagem messiânica através de seu casamento com Boaz. Por fim, Bate-Seba (Mt 1.6), mencionada indiretamente como “a que foi mulher de Urias”, remete à narrativa do pecado de Davi e à presença de um estrangeiro hitita na história régia de Israel, evidenciando novamente a complexidade étnica e moral da linhagem messiânica.

A inclusão dessas figuras femininas na genealogia não apenas evidencia a soberania graciosa de Deus em operar por meio de circunstâncias inesperadas, mas também sinaliza a abrangência multiétnica do plano redentivo. Como observa Carson (1995, p. 596), Mateus parece intencionalmente preparar o leitor para a universalidade do evangelho, ao destacar que o Messias judeu possui uma ascendência que transcende fronteiras étnicas e culturais. A genealogia, portanto, não serve apenas como instrumento apologético para afirmar a legitimidade davídica de Jesus, mas também como prólogo teológico que antecipa a expansão da salvação para além de Israel.

Essa perspectiva encontra seu clímax na Grande Comissão (Mt 28.19), quando o Cristo ordena que discípulos sejam feitos “de todas as nações”. O mesmo evangelho que começa com uma linhagem marcada pela presença de gentios culmina com uma missão explicitamente direcionada às nações. Assim, Mateus constrói uma narrativa coerente, que vai da promessa abraâmica de bênção às nações (cf. Gn 12.3) até o envio universal dos discípulos. A genealogia inicial funciona, portanto, como prenúncio literário e teológico da vocação missionária universal da Igreja.

Em síntese, ao inserir Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba na genealogia de Cristo, o evangelista não apenas demonstra a atuação da graça divina em contextos inesperados, mas também antecipa a natureza inclusiva multiétnica e abrangente do evangelho. O Messias prometido a Israel revela-se, desde sua ascendência, como Senhor destinado a alcançar todas as etnias, culturas e povos, conforme a consumação do mandato missionário descrito no final do evangelho.

A GRANDE COMISSÃO COMO A PRÁTICA CONCOMITANTE EM ATOS 1.8

No texto correlato da Grande Comissão descrito em Atos 1.8, lemos: “Mas vocês receberão poder, ao descer sobre vocês o Espírito Santo, e serão minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria e até os confins da terra” (Bíblia, NAA). No emprego do idioma original do texto em grego, Lucas utiliza o termo *καί* (*kai*) como uma conjunção **copulativa e inclusiva**, indicando simultaneidade e não sucessão (Wallace, 1996). Em corroboração, Peterson (2009) interpreta At 1.8 como descrição de expansão simultânea e progressiva, não mero cronograma rígido.

A implicação adequada de tal uso incide no cumprimento da missão além de termos em fatores sucessivos como numa ordem de prioridades (“primeiro Jerusalém, depois Judeia, depois Samaria e por fim os confins da terra”), pois inclui um **movimento simultâneo e abrangente**. Por esta razão, a tradução em português utilizada neste artigo (NAA) inclui os termos “tanto em” e “como em” oferecendo maior correspondência à possível proposta original. Já o advérbio *ἕως* (*heōs*) — “até” — expressa alcance geográfico e não cronológico, denotando que o movimento missionário é **centrífugo**, partindo do centro para as extremidades, mas sem a necessidade de um cumprimento sequencial (Stott, 2010, p. 42).

A análise do desenvolvimento missionário no livro de Atos indica que Jerusalém jamais foi integralmente “alcançada”, no sentido de uma conversão total de sua população antes da expansão do evangelho para outras regiões, como a Judeia, Samaria e, posteriormente, os confins da terra. Tal constatação sugere que o conceito bíblico de “alcance” não deve ser compreendido em termos quantitativos absolutos — isto é, como a conversão de 100% dos habitantes de determinado território —, mas em termos eclesiológicos e missiológicos. A Grande Comissão, sob estas perspectivas, é, portanto, **inclusiva, concomitante e paralela**: a Igreja é chamada a testemunhar **em todos os lugares, entre todos os povos, ao mesmo tempo**. O alcance derradeiro de “todas as nações” denota assim como significado a

abertura intencional para a diversidade multicultural e multiétnica. A obediência à missão se faz evidente na disposição de alcançar povos distintos, refletindo em microescala a visão escatológica de Apocalipse 7.9–10, onde João vê “uma grande multidão de todas as nações, tribos, povos e línguas” diante do trono do Cordeiro.

Charles Swindoll reforça esse aspecto ao afirmar:

“Não devemos fazer essa proclamação somente aos membros da família, aos vizinhos ou às pessoas de nosso próprio país. Devemos fazê-la ao mundo — a todas as nações, como ordenou Jesus. Não há exceções, não há fronteiras e não há limites para nossa missão como discípulos” (2003, p. 211).

Em termos práticos, isso implica fomentar vocações missionárias de maneira contínua no seio das comunidades locais, além da intercessão por povos não alcançados, do apoio financeiro ao envio de missionários, da promoção de viagens transculturais e do cultivo de comunidades de fé que **reflitam a diversidade do Reino escatológico de Deus**.

A GARANTIA DA MISSÃO: PRESENÇA PERMANENTE DE CRISTO (“TODOS OS DIAS”)

Na observação sobre a quarta utilização do termo “todo” no texto de Mateus 28.19-20, é possível notar que a Grande Comissão não contém uma promessa de resultados, mas sim a **garantia da presença contínua de Cristo**: “E eis que estou com vocês todos os dias, até o fim dos tempos” (Mt 28.20). Warren Wiersbe narra o seguinte relato descrito por G. Campbell Morgan:

G. Campbell Morgan contou, certa vez, uma experiência envolvendo essa declaração. Quando era recém-

convertido, Morgan costumava visitar várias senhoras de idade, uma vez por semana, a fim de ler a Bíblia para elas. Ao chegar no final do Evangelho de Mateus, Morgan leu: ‘E eis que estou convosco todos os dias até a consumação do século’, e depois perguntou: ‘Não é uma promessa maravilhosa?’. Uma das senhoras respondeu sem hesitar: ‘Meu jovem, isso não é uma promessa, é um fato!’ (Wiersbe, 1996, p. 142)

Em sua gramática do grego neo-testamentário, Wallace (1996) aponta que a frase grega **καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι** (Mt 28.20) combina a partícula de atenção (“eis/vejam”) com o verbo de existência/presença no **presente do indicativo**, denotando uma construção que destaca a **presença real e contínua** do Senhor junto aos discípulos. Adicionalmente, o autor aponta que o presente do indicativo (quando aplicado ao verbo “ser/estar”) normalmente carrega valor **incontínuo/imperfeito** de realidade atual e continuidade (não apenas ocorrência pontual) — o que torna legítima a leitura “eu estou/estarei com vocês” (de forma contínua). Assim, a frase *kai idou egō meth’ hymōn eimi* enfatiza a **presença durativa** do Senhor, enquanto o verbo *eimi*, no presente do indicativo ativo, indica **continuidade e realidade constante**.

Já Morris (1992) aprecia a dimensão inclusiva de Mt 28.20 e a tipologia mosaica no cumprimento das profecias do Antigo Testamento. No plano intertextual, essa expressão enfatizada em Mt 28.20 remete às promessas veterotestamentárias da presença divina (Êx 3.12; Js 1.5), identificando Jesus como o **Emanuel** — **Deus conosco**. Como exemplo, em Êxodo 3.12a, lemos: “Deus respondeu: — Eu estarei com você”, enquanto em Josué 1.5b, como continuidade da missão discipular iniciada por Moisés, lemos: “Assim como estive com Moisés, estarei com você. Não o deixarei, nem o abandonarei”. Desta forma, Mateus, ao relatar a Grande Comissão, coloca a garantia de presença de Jesus como cumprimento e cristocentrização dessas promessas: Jesus não apenas promete, mas encarna a presença divina junto ao seu povo.

Intencionalmente, o mesmo conceito é descrito em

Mateus, no capítulo 1.23: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, e ele será chamado pelo nome de Emanuel.’ (Emanuel significa: ‘Deus conosco’).” Tal início do Evangelho de Mateus, com o destaque da representatividade do Messias como Deus Emanuel, leva à conclusão sobre as últimas palavras registradas na Grande Comissão do Evangelho: o Deus conosco estaria para sempre com seus discípulos, todos os dias e até o fim, assim como esteve permanentemente em meio ao Seu povo desde o início, no deserto. A presença de Jesus constitui assim um eixo teológico estruturante no Evangelho de Mateus, manifestando-se de maneira programática no início, no desenvolvimento e na conclusão da narrativa. Logo na infância de Jesus, o evangelista identifica-o como “Emanuel”, que significa “Deus conosco” (Mt 1.23), estabelecendo desde o princípio a temática da presença divina encarnada. No corpo do evangelho, essa promessa é reiterada na instrução comunitária: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou no meio deles” (Mt 18.20), indicando a presença ativa e relacional do Cristo na assembleia dos discípulos. Por fim, na cena da Grande Comissão, o Ressuscitado declara: “E eis que estou convosco todos os dias, até a consumação do século” (Mt 28.20), assegurando uma presença contínua, permanente e escatologicamente orientada.

Assim, Mateus constrói uma *inclusio* teológica que une encarnação, vida comunitária e missão, apresentando Jesus como a manifestação definitiva da presença de Deus entre o seu povo, presença esta que não se restringe ao período terreno de seu ministério, mas se prolonga na experiência e na tarefa missionária da Igreja. Sob esta perspectiva, Fritz Rienecker (1998, p. 32) observa: “Cada discípulo constitui, no presente século, um pedaço do novo mundo de Deus”. Assim, de modo prático, a missão não é apenas um envio, mas uma **caminhada acompanhada pela presença do Senhor**. Charles Spurgeon advertia: “O diabo poucas vezes fez algo mais perspicaz do que sugerir à igreja que parte de sua missão é prover entretenimento às pessoas, no intuito de conquistá-las” (Spurgeon, 1890, p. 114). Nesta altura, é mister destacar que a presença de Cristo não se manifesta na **espetacularização religiosa**, nem mesmo no ativismo ou em grandes realizações numéricas, mas na **obediência silenciosa e fiel**.

Conforme tais observações presentes na Grande Comissão, sobretudo quanto à garantia da presença de Cristo em meio à obediência na obra discipular, se destaca que o verdadeiro fruto missionário é aquele sustentado pela **presença de Cristo no ordinário** — nas refeições compartilhadas, no discipulado cotidiano, na comunhão da Palavra e na fidelidade à obediência missionária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perícope de Mateus 28.16–20 constitui o clímax literário e teológico do primeiro Evangelho, funcionando como síntese narrativa e projeção missiológica de toda a obra. O Cristo ressurreto, ao encontrar-se com os discípulos na Galileia, encerra a narrativa não com um epílogo intimista, mas com um mandato universal. A cena é teologicamente significativa: aqueles que se prostram em adoração ainda convivem com a dúvida (Mt 28.17), revelando a tensão existencial característica do discipulado nascente. Longe de desqualificá-los, tal ambivalência demonstra que a missão não é confiada a figuras idealizadas, mas a homens e mulheres marcados por fragilidade. Conforme observa Swindoll (2003), os reunidos naquele monte não eram heróis espirituais extraordinários, mas discípulos comuns, ainda em processo de compreensão. A Grande Comissão emerge, portanto, do terreno da graça, não do mérito; da vocação divina, não da autossuficiência humana.

O fundamento da missão encontra-se na declaração solene de Jesus: “Toda autoridade me foi dada no céu e na terra” (Mt 28.18). O emprego do termo *exousía* aponta para mais do que mera capacidade ou poder; designa autoridade legítima, soberania investida e jurisdição universal. Trata-se de linguagem régia e escatológica, ecoando Daniel 7.14, em que ao “Filho do Homem” é concedido domínio eterno sobre todos os povos, e articulando-se com a exaltação descrita em Filipenses 2.5–11, na qual Cristo é elevado acima de todo nome. A missão, portanto, não nasce de um impulso voluntarista da Igreja, mas da entronização do Messias. Como argumenta Piper (2018), a adoração precede

e fundamenta a missão: Deus é o centro da história redentiva, e a evangelização consiste na proclamação do senhorio daquele que já reina. A Grande Comissão não é motivada por culpa religiosa nem por ativismo pragmático, mas pelo reconhecimento da soberania de Cristo que venceu o pecado, derrotou a morte e estabeleceu seu domínio sobre toda a criação.

A abrangência da missão é igualmente significativa. O imperativo de fazer discípulos de “todas as nações” remete diretamente à promessa abraâmica de bênção universal (Gn 12.3). O termo não se refere primariamente a Estados-nação modernos, mas a grupos étnico-culturais, enfatizando a diversidade humana como destinatária do evangelho. Mateus já havia antecipado essa universalidade ao incluir, na genealogia de Jesus, mulheres associadas a contextos gentílicos (Mt 1.3–6), evidenciando que a linhagem messiânica carrega em si a marca da inclusão. A missão universal, portanto, não constitui ruptura com o passado, mas o desdobramento coerente do propósito eterno de Deus de reunir um povo de todas as etnias e culturas.

A garantia da missão reside, finalmente, na promessa da presença contínua de Cristo: “E eis que estou convosco todos os dias, até a consumação do século” (Mt 28.20). Tal declaração estabelece um paralelismo literário com Mateus 1.23, onde Jesus é identificado como Emanuel — Deus conosco. A promessa ecoa ainda as declarações veterotestamentárias de presença divina concedidas aos enviados de Deus (Êx 3.12; Js 1.5), indicando que o Ressuscitado assume plenamente o papel do Senhor que acompanha e sustenta sua obra. A missão não é realizada na ausência de Cristo, mas na participação ativa de sua presença viva. Como observa Rienecker (1998), cada discípulo torna-se expressão concreta da nova realidade inaugurada por Deus, vivendo no presente século sob a autoridade do mundo vindouro.

Assim, autoridade, abrangência e presença constituem três pilares teológicos da Grande Comissão. A autoridade de Cristo assegura a legitimidade da missão; sua abrangência revela o propósito universal do plano redentor; e sua presença contínua garante sua eficácia histórica. A missão da Igreja não é empreendimento autônomo nem projeto meramente institucional,

mas participação na história redentiva conduzida pelo Senhor exaltado. Cumprir a Grande Comissão significa inserir-se ativamente nesse movimento divino, proclamando, com a comunidade escatológica descrita em Apocalipse 7.10, que “a salvação pertence ao nosso Deus, que está assentado no trono, e ao Cordeiro”. Nesse horizonte, a missão não é apenas tarefa; é adoração em ação, expressão histórica do reinado de Cristo até a consumação dos séculos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. *A Mensagem: Bíblia de Estudo com Notas de Eugene Peterson*. Tradução de Eugene H. Peterson. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 2018.

BÍBLIA. Português. *Nova Almeida Atualizada (NAA)*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 3. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BARNES, M. C. *The pastor as minor poet: texts and subtexts in the ministerial life*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W.; GINGRICH, F. W. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BOUNDS, E. McKendree. *Power Through Prayer*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1991.

CARSON, D. A. Matthew. In: **GAEBELEIN, F. E. (Ed.).** *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995.

HENDRIKSEN, W. *Mateus*. Tradução de Valter Graciano Martins. 2. ed. em português. v. 2. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2010. (Comentário do Novo Testamento).

HENRY, M.; SCOTT, T. *Matthew Henry's Concise Commentary*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1997.

JUNIOR, PAULO. *A_Grande_Comissão_-_Paulo_Junior* [vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=...>

dropbox.com/scl/fo/13r7d6dzgtm3yoq4sk5h1/AC1mINkQ3NP6ofqO3-uDqo8?rlkey=kpdK00a62xomu7zr40r1vzwdu&e=1&dl=0. Acesso em: 24 fev. 2026.

KORNFELD, David E.; SILVA, Josadak L. *Multiplicação de Discípulos e Igrejas*. São Paulo: Sepal, 2003.

LOPES, Hernandes D. *Mateus: Jesus, o Rei dos Reis*. 1. ed. São Paulo: Hagnos, 2019. (Comentários Expositivos Hagnos).

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*. 2. ed. New York: United Bible Societies, 1989.

MACDONALD, W. *Comentário Bíblico Popular: Novo Testamento*, 2ª edição. São Paulo: Mundo Cristão, 2011, 105.

MORRIS, Leon L. *The Gospel according to Matthew* (Pillar New Testament Commentary). Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1992.

PETERSON, David G. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

PETERSON, Eugene H. *Viva a ressurreição*. Tradução de Robinson Malkomes. 2. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2023.

PIPER, John. *Alegrem-se os Povos!: a Supremacia de Deus em Missões*. 3ª edição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2012.

RIENECKER, F. *Comentário Esperança: Evangelho de Mateus*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.

RYLE, J. C. *Meditações no Evangelho de Mateus*. Organização de Tiago J. Santos Filho. 2. ed. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2018.

SPROUL, R. C. *Estudos Bíblicos Expositivos em Mateus*. Tradução de Giuliana Niedhardt Santos. 1. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2017.

SPURGEON, C. H. *Conselhos para obreiros: o Príncipe dos Pregadores orienta os ministros da igreja*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

_____. *The Sword and the Trowel*. London: Passmore & Alabaster, 1890.

STOTT, J. *The Spirit, the Church and the World: The Message of Acts*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010.

SWINDOLL, Charles R. *Insights on Matthew*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2003.

WALLACE, Daniel B. *Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

WIERSBE, Warren W. *Be Loyal: Following the King of Kings*. Colorado Springs: Victor Books, 1996.



FÓRMULA DA ALIANÇA E O POVO DE DEUS EM APOCALIPSE 21.3 E 7 EM RELAÇÃO A GÊNESIS 17.7-8

Wang Yong Lee¹

RESUMO

O presente artigo busca esclarecer a identidade do povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7 em relação a Gênesis 17.7-8 por meio da fórmula da aliança, que indica: “Eu serei o seu Deus, e vocês serão o meu povo.” Basicamente, a relação de aliança no Antigo Testamento sempre se refere aos israelitas, entre Deus e o seu povo, Israel. Contudo, Apocalipse 21.3 não parece seguir a descrição típica da outra parte da aliança, o povo de Israel. Com base em Apocalipse 5.9-10 e 7.9, o autor do Apocalipse designa a identificação do povo como sendo de “toda tribo, língua, povo e nação.” Este artigo, concentrando-se na primeira fórmula da aliança, em Gênesis 17.7-8, e na última fórmula da aliança, em Apocalipse 21.3 e 7, na Bíblia, esclarece quem é o povo de Deus por meio da relação de aliança encontrada nas duas passagens. Primeiramente, este artigo aborda a origem e a função da fórmula da aliança nas Escrituras, partindo do conceito básico da própria aliança. Em segundo lugar, o artigo analisa a relação entre Apocalipse 21.3 e 7 e Gênesis 17.7-8 em conexão com a presença de Deus entre os homens e, em seguida, com os vencedores por meio da fórmula da aliança.

Palavras-Chave: Fórmula da aliança; Vínculo; Povo; Tabernáculo; Nova Jerusalém; Vencedor

The Covenant formula and the people of God in Revelation 21.3 and 7 in relation to Genesis 17.7-8

ABSTRACT

The present paper attempts to clarify the identity of the people of God in Revelation 21.3 and 7 in relation to Genesis 17.7-8 through the covenant formula, which indicate, ‘I will be your God, and you shall be my people.’ Basically, the covenantal relationship is always pertaining to the Israelites in the Old Testament between God and his people, Israel. However, Revelation 21.3 does not appear to follow the typical way of descriptions of the other covenantal party, the people of Israel. Based on Revelation 5.9-10 and 7.9, the author of Revelation designates the identification of the people who are from “every tribe and language and people and nation.” This paper, focusing on the first covenant formula in Genesis 17.7-8 and the last covenant formula in Revelation 21.3 and 7 in the Bible, clarifies who are the people of God through the covenantal relationship between the two passages. First, this paper deals with the origin and function of the covenant formula in the Scripture with the basic concept of the covenant itself. Secondly, the paper analyzes the relation between Revelation 21.3 and 7 and Genesis 17.7-8 in connection with God’s dwelling among men, and then with overcomers through the covenant formula.

Keywords: Covenant formula; Bonding; People; Tabernacle; New Jerusalem; Overcomer

¹ Doutor. professor assistente de teologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP).

RESUMEN

El presente artículo se propone dilucidar la identidad del pueblo de Dios en Apocalipsis 21.3 y 7 en relación con Génesis 17.7-8, partiendo del análisis de la fórmula del pacto, la cual establece: “Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo”. Fundamentalmente, la relación pactal en el Antiguo Testamento se circunscribe a los israelitas, vinculando a Dios con su pueblo, Israel. No obstante, Apocalipsis 21.3 diverge de la descripción convencional de la contraparte del pacto. Basándose en Apocalipsis 5.9-10 y 7.9, el autor del último libro canónico identifica a dicho pueblo como proveniente de “toda tribu, lengua, pueblo y nación”. Mediante el examen de la primera fórmula del pacto (Gn 17.7-8) y de la última (Ap 21.3, 7), este estudio clarifica la naturaleza del pueblo de Dios a través del nexo teológico entre ambos pasajes. En primer lugar, se aborda el origen y la función de la fórmula del pacto en las Escrituras desde su concepto ontológico. En segundo lugar, se analiza la convergencia entre los pasajes citados en relación con la presencia de Dios entre la humanidad y, posteriormente, el estatus de los vencedores bajo la égida de la fórmula pactal.

Palabras clave: Fórmula del pacto; Vínculo; Pueblo; Tabernáculo; Nueva Jerusalén; Vencedor.

INTRODUÇÃO

O povo de Deus existe porque Deus existe. O conceito “povo de Deus”, em outras palavras, deriva apenas de Deus. As Escrituras retratam a relação entre Deus e Seu povo pelo conceito de aliança com o qual Michael Horton descreve bem a relação: “todos têm uma relação com Deus, e essa relação é de aliança... uma aliança é uma relação de ‘juramentos e laços’ e envolve um compromisso mútuo, embora não necessariamente igual” (Horton, 2006, p.10).¹

1 Entre muitos estudiosos da teologia da aliança, O. Palmer Robertson também dá sua própria definição em relação ao conceito de aliança de Horton, “Uma aliança é um vínculo em sangue administrado soberanamente.” Segundo Robertson, primeiro, “uma aliança é o que une as pessoas.” Segundo, “Ao iniciar alianças, Deus nunca entra em uma relação casual ou informal com o homem. Em vez disso, as implicações de seus laços se estendem às questões últimas da vida e da morte.” Terceiro e por último, “O Senhor soberano do céu e da terra dita os termos de sua aliança.” O. Palmer Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1980), p.4, 7-8, 15. Peter A. Lillback também relaciona o conceito de aliança, explicando a concepção de Calvino da aliança na perspectiva da graça, “O auto-vinculamento de Deus com Sua ‘família’ escolhida foi o resultado da promessa de Deus de adotar um povo para Si mesmo. Assim, Calvino frequentemente associa ‘aliança’ com conceitos relacionados como vínculo ou união com Deus.” Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), p.138. Portanto, a característica de uma aliança bíblica inclui, 1) compromisso em uma relação muito íntima e vinculante entre Deus e Seu povo; 2) a obra graciosa permanente de Deus em relação ao Seu povo ao longo de toda a história, nos dois testamentos, com base em Sua fidelidade.

Essa relação de aliança entre Deus e Seu povo surge como uma expressão repetitiva e formalizada em toda a Escritura, o que é chamado de fórmula de aliança. Além disso, essa fórmula de aliança sempre apontava para um assunto específico das duas partes, o que indica apenas o povo de Israel nas Escrituras.² Interessantemente, no entanto, Apocalipse 21.3 não parece seguir o modo típico da fórmula de aliança nas Escrituras, especialmente em termos da identidade do povo de Deus. A fórmula de aliança, que é baseada em uma relação próxima, pressupõe uma pessoa, grupo e povo (ou nação) designados. Ou seja, a fórmula de aliança é a vontade de Deus que quer fazer uma relação especial com Seu próprio povo. Apocalipse 21.3, no entanto, ao escolher termos não especificados como *ton anthrōpōn e laoi*, parece fazer uma discrepância em termos da identidade do povo de Deus - entre as descrições do Antigo Testamento [AT] da fórmula de aliança e a de Apocalipse 21.3.

Este artigo questiona e responde quem é o povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7 em relação a Gênesis 17.7-8, por meio da fórmula de aliança. Para rastrear a identidade do povo de Deus, este artigo busca uma continuidade bíblica entre o AT e o NT no padrão

2 Cf. Êx 6:7; Lv 26:12; Dt 29:13; 2Sm 7:24; Jr 7:23; Ez 11:20; Zc 8:8.

hermenêutico de cumprimento de promessas. Gerhard Hasel apoia o enquadramento, dizendo “Um método adequado, então, inicialmente será uma tentativa de mostrar maneiras características pelas quais o AT leva adiante para o NT. O NT pode, então, com base nessa abordagem inicial, também esclarecer o conteúdo do AT” (Hasel, 1978, p.195).³ Em linha com o padrão hermenêutico, este artigo lida, primeiro, com o que é a fórmula de aliança em relação à sua origem e função nas Escrituras. Segundo, o artigo analisa como Apocalipse 21.3 e 7 se relaciona a Gênesis 17.7-8, em termos da habitação de Deus entre os homens e os vencedores, através da fórmula de aliança.

QUAL É A FÓRMULA DE ALIANÇA?

“Eu serei vosso Deus e vós sereis meu povo ou vós sereis meu povo e eu serei vosso Deus (vihiyitem li lahm veanoki ehyeh lachem leElohim)” é conhecida como a chamada fórmula de aliança.⁴ Esta seção descobre o que a fórmula de aliança mostra em sua origem e função, e por que a fórmula de aliança desempenha o papel chave na conexão entre Apocalipse 21 e Gênesis 17. Para entender a fórmula de aliança nas Escrituras, é necessário examinar o conceito de uma aliança bíblica, que flui por toda a Escritura.⁵ Isso ocorre porque a pergunta “Qual é a fórmula de aliança?” é compreendida por uma

3 Hasel também diz: “Um padrão de continuidade extremamente significativo entre os Testamentos é o esquema de cumprimento de promessas. ... Dessa forma, o cumprimento tem um fim aberto, olhando para o futuro.” Hasel, 1978, p.193.

4 Cf. Êx 6:7; Lv 26:12; Dt 29:13; Jr 7:23; 11:4; 30:22; 31:1, 31; Ez 11:20; 14:11; 36:28; 37:23.

5 Há uma questão sobre o ‘número’ de uma aliança bíblica nas Escrituras por diferentes sistemas teológicos, como o dispensacionalismo e a teologia das alianças. A “aliança bíblica” acima não tem nada a ver com o argumento de seu número, mas significa uma aliança como um conceito principal em toda a Escritura. Quanto à questão do número, veja John H. Walton, *Covenant: God’s Purpose, God’s Plan* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), p.47-62.

pergunta fundamental mais concreta: “Como deve-se definir a relação de aliança entre Deus e Seu povo e qual é o propósito e a função da aliança na relação?”⁶

CONCEITO DE ALIANÇA NA CIRCUNSTÂNCIA DO ANTIGO TESTAMENTO EM COMPARAÇÃO COM O ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO⁷

É difícil definir o conceito de aliança nas Escrituras por uma frase ou ideia, porque há várias compreensões do conceito de aliança de acordo com diferentes interpretações.⁸ Entre muitas opções relativas à sua etimologia para conceber o conceito de aliança, Weinfeld sugere o substantivo acadiano biritu, que significa “abraço”, “feto”, o que também é apoiado pelos “termos acadiano e hitita para tratado: Akk. Riksu, Hitt. Ishiul, ambos significando ‘vinculação’” (Weinfeld, 1975, 2:255). De acordo com Weinfeld, berit opera como uma lei ou mandamento para amarrar cada parte da aliança, o que leva a um conceito de vinculação, conforme ele articula, “berith como um compromisso tem que ser confirmado por um juramento,” o que “dá à obrigação sua validade vinculante.”⁹

6 Robertson explica o conceito de uma aliança bíblica na perspectiva da teologia das alianças: “É estabelecer uma unidade entre Deus e seu povo. Essa unidade, que foi interrompida pela entrada do pecado, deve ser reconstituída através da aliança da redenção, ‘Eu serei vosso Deus e vós sereis meu povo,’ funcionando como o tema central unificador da aliança, sublinha o papel da unidade como a essência do objetivo da aliança.” Robertson, *Covenants*, 293-94. De outra perspectiva, Walton afirma que a relação de aliança entre Deus e Seu povo é para revelar o próprio Deus. Ele afirma: “Deus empreendeu como objetivo principal um programa de auto-revelação. Ele quer que as pessoas o conheçam. O mecanismo que impulsiona esse programa é a aliança, e o instrumento é Israel.” Walton, *Covenant*, p.24.

7 No artigo, o foco está no conceito de aliança em si, não na aliança de obras e graça, que é a ideia principal da teologia das alianças.

8 Jones e Tarwater compreendem as diferentes abordagens do conceito de aliança por vários tipos de visão, como aqueles que investigam a teologia federal, a narrativa do AT e a relação entre as alianças bíblicas e os tratados semelhantes do antigo Oriente Próximo. Veja David W. Jones e John K. Tarwater, “Are Biblical Covenants Dissoluble?: Toward a Theology of Marriage,” *Southwestern Journal of Theology*, vol. 47 no. 1 (2004): p.2.

9 *Ibid.*, p.256. G. L. Archer Jr. concorda com Weinfeld em termos do significado original do berit, “Assim, um berit originalmente significaria

Esse vínculo ou conceito de vinculação da aliança é bem reconhecido no Antigo Oriente Próximo [AOP]. Roy Beacham introduz a aliança como um instrumento legal, dizendo: “Fundamentalmente, as alianças do AOP eram instrumentos legais. Como qualquer documento formal e contratual, convenções rigorosas cercavam sua criação, implementação, execução e perpetuação” (Beacham, 2011, p.111). Lucas G. Freire, que afirma que “as relações internacionais do antigo Oriente Próximo operavam dentro de estruturas de aliança”, também apoia o conceito de vinculação da aliança mesmo em forma oral: “As alianças eram tratados não apenas escritos, mas também realizados como juramentos cerimoniais solenes” (Freire, 2013, p.129-30). Freire enfatiza a rigorosidade da aliança como um juramento. De acordo com Freire, “os juramentos, invocando as divindades como testemunhas dessa maneira, caracterizam uma distinção crucial entre as alianças e outros contratos da época.”¹⁰ Portanto, o conceito de aliança vincula ambas as partes aos serviços mútuos. Em outras palavras, a aliança é um “pacto ou acordo entre duas partes que as vincula mutuamente a empreendimentos em nome uma da outra” (Archer, 2001, p.299). Embora o conceito de vinculação mútua da aliança se aplique tanto à Escritura em geral quanto ao AOP, o conceito de aliança reconhecido pelas circunstâncias bíblicas é um pouco diferente do AOP. Quando as “partes contratantes estavam em um nível completamente diferente”, uma parte que é superior à outra, com base na aliança, “anuncia seu decreto governamental ou constituição que ele achou melhor impor àqueles sob ele.”¹¹ Certamente, a relação de aliança do AOP inclui o conceito de suzerano-vassalo (superior-inferior) também.¹²

uma relação entre duas partes em que cada uma se comprometia a realizar um certo serviço ou dever para o outro.” Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), s.v. “Covenant” por G. L. Archer Jr.

10 *Ibíd.*, p.143. Cf. Weinfeld, 1975, p.257.

11 *Ibíd.*, p.299.

12 Para mais informações sobre suzerano-vassalo, veja Beacham, 2011, p.116-9; Horton, 2006, p.24-5.

No entanto, em termos da bondade amorosa de Deus e Sua graça e misericórdia provenientes de Sua soberania ao longo do AT, é o fundamento mais poderoso para manter a circunstância da aliança entre Deus e Seu povo.¹³ Quanto ao resultado do pacto bíblico por partes desiguais, Archer destaca: “Neste caso, o pacto constituía um anúncio divino da santa vontade de Deus de estender os benefícios de sua graça imerecida àqueles que estavam dispostos a recebê-los por fé, e que, ao entrar em um compromisso pessoal com Deus, se ligavam a Ele por laços de obrigação absoluta.”¹⁴

Roy Beacham não se concentra apenas no aspecto de vínculo do conceito de pacto, mas destaca que os elementos fundamentais dos pactos do Antigo Oriente Próximo incluem também a relação. Em particular, a identidade de cada parte, especificada pelo nome, é tão importante que “apenas as partes contratantes declaradas participaram diretamente das responsabilidades e benefícios do pacto.”¹⁵ Ele continua a enfatizar a exclusividade das partes do pacto: “Por natureza e designo, os pactos eram exclusivos: estabeleciam uma relação absoluta e única de fidelidade entre as partes contratantes.”¹⁶ Assim, os “pactos foram promulgados com o propósito de criar relações formais, únicas e vinculadas.”¹⁷ Embora os pactos do Antigo Oriente Próximo pareçam traçar uma imagem fria e rigorosa da relação entre as partes contratantes, e mesmo que haja uma “semelhança notável entre o pacto de Deus com Israel e o tipo de tratado internacional de vassalagem (também

13 Em termos da bondade amorosa de Deus nas circunstâncias da aliança, Michael Horton afirma que as alianças do suzerano (o grande rei) e vassalo (o rei menor) do AOP “não eram meros contratos legais, mas envolviam as mais profundas afeições.” Horton, 2006, p.25. No entanto, há uma diferença qualitativa na realização de uma aliança entre eles. Basicamente, a bondade amorosa de Deus para a parte humana da aliança é incondicional e eterna. Weinfeld diz: “... então Abraão e Davi são chamados de amores e amigos de Deus. As promessas a Abraão e Davi, que originalmente eram incondicionais, foram entendidas como condicionais apenas em um estágio posterior da história israelita.” Weinfeld, 1975, p.272.

14 *Ibíd.*, p.300.

15 Beacham, 2011, p.113.

16 *Ibíd.*, p.113.

17 *Ibíd.*, p.115.

chamado de vassalo) encontrado no antigo Oriente Próximo” (Kline, 1963, p.13), o pacto bíblico é baseado na misericórdia, amor constante e verdade de Deus, o que significa “ser fiel ou cumprir uma promessa” (Roehrs, 1977, p.30). Mesmo que tanto os pactos do Antigo Oriente Próximo quanto os pactos bíblicos mostrem a característica relacional do pacto, há uma diferença significativa entre eles: Deus não é como os seres humanos e Deus cumpre Sua promessa fielmente em Sua bondade amorosa.¹⁸ O fato importante é que é na fórmula do pacto que a relação de fidelidade e bondade amorosa de Deus ocorre claramente.¹⁹ Portanto, é necessário investigar particularmente a fórmula do pacto, sua origem e função.

FÓRMULA DO PACTO: SUA ORIGEM E FUNÇÃO

Na seção anterior, este artigo tratou do conceito de pacto em geral e destacou sua característica bíblica: vínculo mútuo com relação fiel baseada na bondade e misericórdia de Deus. Como mencionado acima, a característica bíblica do pacto, que é vinculativa e relacional, brilha na fórmula do pacto. Então, qual é a fórmula do pacto, sua origem e função? A fórmula do pacto é “uma das declarações centrais do Antigo Testamento” (Rendtorff, 1998, p.11). Rendtorff afirma que “Rudolf Smend foi o primeiro a submeter essa fórmula a uma investigação mais detalhada, e através de seu estudo o termo ‘fórmula do pacto’ passou a ser uma designação geralmente usada” (Rendtorff, 1998, p.11). No entanto, como a fórmula do pacto de Smend restringe sua forma apenas à fórmula bilateral:²⁰ ‘Eu serei o seu Deus, e vocês serão o meu povo’, Rendtorff sugere a fórmula do pacto em três versões: “(1) ‘Eu serei

Deus para você’; (2) ‘Você será um povo para mim’; (3) onde as duas declarações são combinadas em uma única fórmula, embora aqui a sequência dos dois elementos mude.”²¹

De acordo com os estudiosos do Antigo Testamento, a fórmula do pacto tem duas categorias em geral como sua origem e contexto: (1) Fórmula do Cliente; (2) Fórmula do Matrimônio. Primeiro, Robert McClive Good, ao argumentar que a fórmula do matrimônio e adoção carece de evidências para ser a origem da fórmula do pacto, afirma: “Pelo menos é justo dizer que tal fórmula deve ser modelada após uma fórmula mais usual, a adoção de uma tribo por um indivíduo, uma ‘fórmula de cliente’” (Good, 1983, p.82). Good explica que um cliente que se junta à sua própria tribo, ao afirmar fazer uma conexão com a tribo estabelece uma relação de cliente, cujo conceito é encontrado na regra antiga dos árabes de clientela, “corda da barraca tocando corda da barraca.”²² Essa fórmula do cliente mostra uma forte conexão e relação entre ambas as partes. A Escritura também evidencia o conceito de se tornar uma tribo através da fórmula do cliente. Good apresenta dois exemplos adequados da Escritura: (1) Gênesis 34.16, “Habitemos convosco e seremos um só povo”; (2) Rute 1.16-7, “...A tua tribo é a minha tribo, o teu Deus é o meu Deus...”²³ Além disso, Good associa a fórmula do pacto ao tabernáculo de Deus. Logo, merece ser citado na íntegra:

A implicação de identificar a Bundesformel como uma fórmula de cliente deve ser clara. O tabernáculo de Yahweh é sua tenda; em Exodo 29.44-45, a fórmula é explicitamente ligada ao “tabernáculo de reunião”. Que uma fórmula de cliente circule com uma tenda é totalmente apropriado. A união

18 Is 55:8. O aspecto do pacto do Antigo Testamento é manifestado em algumas frases, “Deus sabe”; “Deus se lembra”; “Deus mantém Seu juramento”; “Deus é justo”; “Deus é fiel”; e “Israel se esquece e é infiel”. Roehrs apresenta algumas analogias para mostrar a relação de Deus com o homem como pai-filho, marido-esposa, rei-assunto. Veja Roehrs, 1977, p.31.

19 Veja Archer, 2001, p.300.

20 É por causa de suas pressuposições metodológicas. Veja Rendtorff, 1998, p.12.

21 Ibid., p.13. A classificação da fórmula do pacto de Rendtorff se encaixa tanto no texto quanto no contexto relativo à interpretação bíblica e teológica na Escritura. Para cumprir o propósito da tese, portanto, este artigo segue o conceito de Rendtorff da fórmula do pacto em três versões.

22 Ibid., p.83. Também, Good cita um poema chamado Almuthallam referente à relação da corda da barraca, “Nós cercamos suas barracas com nossas barracas, e eles se tornaram nossos ‘primos.’”

23 Ibid., p.83.

da tenda de Yahweh a Israel realiza exatamente o que a Fórmula do Pacto expressa: a adoção de uma tribo por sua nova divindade. A associação da fórmula e do tabernáculo, portanto, parece ser primária.²⁴

Em segundo lugar, Seock-Tae Sohn, ao argumentar “Tanto a proposta de Jacó quanto o pedido de Rute foram feitos no contexto do casamento”, afirma que a fórmula de casamento e adoção deve ser a origem e o contexto da fórmula do pacto (Sohn, 1999, p.357). Primeiro, ele menciona Jeremias 31.31-3 e explica que a fórmula do pacto em Jeremias 31 descreve Deus como marido e Israel como noiva, o que indica uma relação legal, bem como uma relação matrimonial.²⁵ Assim, responsabilidades e obrigações cercam a relação. A imposição de uma responsabilidade e obrigação ao próprio cônjuge na relação matrimonial pode ser aplicada a outras áreas como um conceito conectante, como política e religião. Weinfeld, ao afirmar que a fórmula do pacto “é uma fórmula legal retirada da esfera do casamento” diz: “A relação do vassalo com seu soberano e a da esposa com seu marido não deixam espaço para dupla lealdade e, portanto, são metáforas perfeitas para a lealdade em uma religião monoteísta.”²⁶ O comentário de Weinfeld em relação à fórmula do casamento implica que a origem da relação covenantal, ou seja, a fórmula do pacto, decorre de um forte conceito de exclusividade. Em relação à fórmula do casamento, Sohn apresenta que existem dois tipos do período da Babilônia Antiga: (1) Fórmula de Proclamação; (2) Fórmula Descritiva. A fórmula de proclamação, assim como o aspecto dos juramentos solenes no Próximo Oriente Antigo, assume três formas de proclamação: recíproca ou

mútua, unilateral e indireta. Em outras palavras, o casamento por proclamação pode ocorrer por meio de, (1) ambos, o noivo e a noiva, declararem sua relação matrimonial; (2) apenas um, noivo ou noiva, declarar a fórmula do casamento para o futuro cônjuge; (3) um terceiro declarar a fórmula do casamento.²⁷ Interessantemente, os três tipos de proclamação na fórmula do casamento estão de acordo com as três versões da fórmula do pacto de Rendtorff.²⁸ Nesse sentido, há pelo menos uma espécie de semelhança ou conexão em termos de relação vinculativa entre a fórmula do casamento e a fórmula do pacto.²⁹ A fórmula descritiva no casamento é a forma de um documento escrito. O ponto marcante que Sohn faz sobre a fórmula descritiva no casamento é que ela “é usada para a relação entre YHWH e seu povo” (Sohn, 1999, p.366). Especialmente, o uso do termo hebraico, *laqach*, que é usado para expressar a fórmula descritiva do casamento, faz o ponto “como um termo de eleição e modificou a fórmula do casamento para a fórmula da eleição”³⁰. Assim, através de toda a afirmação acima, Sohn sugere como palavra conclusiva:

24 Ibid., p.84.

25 Ibid., p.358.

26 Falk descreve o significado do casamento em relação à lei de Moisés também. Assim como o princípio da relação entre Deus e Seu povo é baseado no pacto, o casamento também não é apenas o do acordo entre os cônjuges, mas da fidelidade obrigada, que é derivada do conceito de pacto. Veja Ze'ev W. Falk, *Introdução à Lei Judaica do Segundo Commonwealth* (Leiden, Holanda: E. J. Brill, 1978), p.276-95. Weinfeld, 1975, p.278. Cf. Beacham, 2011, 113, n. 10.

27 A fórmula do casamento é “Tu és minha esposa ou tu és meu marido.” Para as formas linguísticas detalhadas e explicações, veja Sohn, 1999, p.360-3. Cf. Ze'ev W. Falk, *Lei Hebraica nos Tempos Bíblicos: Uma Introdução* (Jerusalém: Wahrman Books, 1964), p.134-46.

28 Veja as três versões da fórmula do pacto de Rendtorff acima. Rendtorff considera até a primeira e a segunda versões como a fórmula do pacto, enquanto Smend considera apenas a terceira versão como a fórmula do pacto. A fórmula de proclamação reconhece todos os três tipos de declaração em seu casamento também.

29 Sohn diz que a proclamação oral tem o mesmo efeito em estabelecer a natureza da relação vinculativa no conceito de pacto. Veja Sohn, 1999, p.363. Como evidência bíblica, Sohn dá um exemplo de Oséias 2:19-20, “Desposar-vos-ei a mim para sempre; Sim, desposar-vos-ei a mim em justiça e em retidão, em amor e em compaixão, e desposar-vos-ei a mim em fidelidade. Então, conhecereis o Senhor”. Este trecho certamente apoia que a fórmula do pacto é modificada a partir da fórmula do casamento. Veja também J. Lanier Burns, “O Uso Bíblico do Casamento para Ilustrar Relações Coventais,” *Bibliotheca Sacra* 173 (2016): p.280-282. Para termos linguísticos detalhados e usos sobre o casamento, consulte a seção “Israel, a Noiva de YAHWEH”, na monografia de Sohn referente à eleição divina. Seock-Tae Sohn, *A Eleição Divina de Israel* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1991), p.11-44.

30 Ibid., 366. Para uma explicação mais detalhada sobre a relação da fórmula do casamento com a fórmula da eleição, veja Sohn, 1999, p.366-7. Cf. Rendtorff também menciona a relação entre pacto e eleição ao introduzir e analisar Neemias 9. Rendtorff, 1998, p.3. Veja também Sohn, 1991, p.11-16.

Quanto à própria forma do pacto, ela varia de caso a caso. Portanto, é muito difícil recorrer a uma fórmula que possa ser aplicada a todos os casos. No entanto, dificilmente podemos negar que o cerne da fórmula do pacto é a frase que estabelece a relação Yahweh-Israel: “Vós sereis o meu povo e eu serei vosso Deus”. E isso está primariamente relacionado ao conceito de Casamento (Sohn, 1991, p.189).³¹

APOCALIPSE 21 E GÊNESIS 17 NO CONCEITO DA FÓRMULA DO PACTO

Mantendo o conceito do pacto e sua fórmula acima em mente, este artigo expõe como Apocalipse 21.3 e 7 tem uma relação com Gênesis 17.7-8, ao colocar a fórmula do pacto no centro da conexão. A análise de Apocalipse 21.3 vem primeiro com a interpretação do lugar de habitação de Deus e a relação entre o povo de Deus e a Nova Jerusalém. Em segundo lugar, como a fórmula do pacto em Apocalipse 21.7 corresponde diretamente a Gênesis 17.7-8, a próxima seção analisa a relação de Apocalipse 21.7 com Gênesis 17.7-8, que, em última análise, corresponde também a Apocalipse 21.3 no que diz respeito à fórmula do pacto.³²

O TABERNÁCULO DE DEUS ENTRE SEU POVO EM APOCALÍPSE 21.3

31 Em sua conclusão, Kalluveettil enfatiza a união de duas partes através da declaração do pacto. Este é o conceito básico que permeia toda relação pactual de acordo com Kalluveettil. Ele diz: “A ideia de ‘Eu sou seu, você é meu’ está subjacente a toda declaração de pacto. Isso implica um vínculo quase familiar que faz de irmãos e filhos. O ato de aceitar o outro como próprio reflete a ideia básica do pacto: uma tentativa de estender o vínculo de sangue além da esfera da parentesco, ou, em outras palavras, fazer do parceiro sua própria carne e sangue.” Paul Kalluveettil, *Declaração e Pacto: Uma Revisão Abrangente das Fórmulas Pactuais do Antigo Testamento e do Antigo Oriente Próximo* (Roma: Biblical Institute Press, 1982), 212. A propósito, Sohn trata também com a fórmula de adoção em relação à fórmula de casamento como a origem da fórmula do pacto, dizendo: “há semelhanças entre a fórmula do pacto e a fórmula de adoção em seus respectivos termos, fórmulas e conceitos.” Sohn expõe o conceito de adoção em duas categorias: (1) Fórmula de Proclamação; (2) Fórmula Descritiva, da mesma forma que a explicação com a fórmula de casamento. Veja Sohn, 1999, p.368-72.

32 O conceito de fórmula do pacto de Rendtorff acima, que conta três versões, ajuda a conectar Apocalipse 21:3 e 7 com Gênesis 17:7-8.

A compreensão da teologia do Antigo Testamento a respeito do tabernáculo e do templo é o elemento chave para analisar Apocalipse 21.3 (“kai êkousa phônēs megalēs ek tou thronou legousēs: Idou hē skēnē tou theou meta tōn anthrōpōn, kai skēnōsei met’ autōn, kai autoi laoi autou esontai, kai autos ho theos met’ autōn estai [autōn theos]”) (Hoskins, 2017, p.428). O tema do v. 3 é “a relação próxima que Deus terá com seu povo na eternidade,” que acontece no tabernáculo de Deus da Nova Jerusalém (Smalley, 2005, p.538). O termo grego skēnē (“tabernáculo ou lugar de habitação”) tem uma relação próxima com o verbo hebraico schachan (“para permanecer ou tabernaculário”), que está relacionado a shekinah (“a presença gloriosa de Deus”).³³ Osborne afirma que shekinah “significava comunhão entre Deus e seu povo” (Osborne, 2002, p.734). Além disso, ele traz dois aspectos sobre a shekinah: primeiro, de João 1.14, ele traz o Cristo encarnado; segundo, ele menciona aqui em Apocalipse 21.3, em que “a comunhão entre Deus e seu povo é física e absoluta” porque Deus habitará entre eles.³⁴ Quanto à razão pela qual o vidente escolheu o termo skēnē, os estudiosos sugerem alguns pontos. Caird afirma que João escolheu usar o termo porque “implica que a promessa da presença de Deus já teve cumprimentos constantes no passado onde quer que Israel tenha sido fiel ao seu chamado” (Caird, 1966, p.263). Apontando as mesmas consoantes entre as palavras gregas e hebraicas para tenda, Witherington menciona: “portanto, as alusões ao hebraico são mais óbvias, e o som semelhante evocaria várias coisas para os cristãos judeus ouvindo isso sendo lido” (Witherington III, 2003, p.255).

33 Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1977), p.371. Veja também, Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St John: The Greek Text with Introduction Notes and Indices* (Londres: Macmillan, 1911), p.278. Paige Patterson, *Revelation, The New American Commentary* vol. 39 (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2012), 363. Bem Witherington III, *Revelation* (Cambridge University Press, 2003), p.255. No entanto, há uma discordância com a conexão entre skēnē e Shekinah porque “o termo shekinah não era comumente usado antes do segundo século EC.” Craig R. Koester, *Apocalipse: Uma Nova Tradução com Introdução e Comentários* (New Haven: Yale University Press, 2014), p.797.

34 *Ibid.*, p.734.

É interessante que o fato de a presença de Deus “não pode ser limitada aos limites da Jerusalém literal e seu Templo” está relacionado à restauração do tabernáculo (Smalley, 2005, p.538). Em outras palavras, a comunhão entre Deus e Seu povo sempre esteve presente com a gloriosa presença de Deus, shekinah. No entanto, a comunhão foi destruída pelo pecado do povo de Deus, o que resultou na encarnação do Filho de Deus. Essa foi a glória única entre os homens. A restauração completa e total do tabernáculo agora é realizada na Nova Jerusalém por skēnē. Devido ao tabernáculo de Deus descer entre os homens com Sua perfeição e completude, é possível que o povo de Deus esteja com Deus na nova Jerusalém.³⁵ Esse tabernáculo na Nova Jerusalém não é mais como “o tabernáculo de Deus no deserto, no qual Deus habitava” no sentido de estar junto com os homens (Walvoord, 1966, p.314). Nesses lugares, na Nova Jerusalém, as pessoas agora podem viver sem morte, mesmo que vejam a glória de Deus, além disso, “não há lugar para qualquer tipo de racismo no domínio final de Deus” (Witherington, 2003, p.255).

Há outro aspecto relacionado à inspiração do AT ou ao contexto para entender Apocalipse 21.3. Acadêmicos afirmam que Levítico 26 e Ezequiel 37 aludem ao conceito e ao contexto de Apocalipse 21.3.³⁶ Isso ocorre porque esses três trechos compartilham uma ideia comum, que é a combinação de um conceito: a habitação de Deus com Seu povo mais a fórmula da aliança. No entanto, o uso de Levítico e Ezequiel é refutado por Êxodo 29.45, que mostra o mesmo elemento: vesakanti betok bene yisrael vehayiti lahem lelohim (“Eu habitarei entre os filhos de Israel e serei o seu Deus”). Citando Êxodo 29.45, Hoskins afirma, “Começando com Êxodo 29.45, Deus associa repetidamente a habitação com Seu povo a ‘Eu serei o seu Deus’, e Ele frequentemente acrescenta, ‘Eles serão o meu povo’” (Hoskins,

2017, p.428). Portanto, as várias partes do AT aludem ao conceito do lugar de habitação de Deus e à fórmula da aliança em Apocalipse 21.3. Em outras palavras, a Nova Jerusalém, que desce do céu, considera o conceito de tabernáculo e a fórmula da aliança como sua ideia essencial.

O aspecto mais importante é que essa ideia de tabernáculo em relação à fórmula da aliança leva à relação entre o povo de Deus e a Nova Jerusalém. Hoskins, ao mostrar quatro etapas do tabernáculo e do templo na narrativa bíblica, analisa o avanço progressivo em direção à realização do lugar de habitação de Deus: (1) “Deus habita no tabernáculo ou no templo no Monte Sião em Jerusalém”; (2) Jesus como uma realização mais completa do lugar de habitação de Deus, mas incompleta; (3) continuação da realização entre a primeira vinda de Jesus e Sua segunda vinda; (4) realização completa da habitação de Deus na Nova Jerusalém.³⁷ Em última análise, o lugar de habitação de Deus é realizado na Nova Jerusalém. Então, o que justifica em termos do povo de Deus em relação à Nova Jerusalém? Explicando a consumação, especialmente sobre a Nova Jerusalém, Guthrie afirma:

A Nova Jerusalém claramente se destina a contrastar com a antiga, e ainda vai consideravelmente além dela em seu escopo. Não está mais restrita a conceitos judaicos. Não tem necessidade de um templo, pois Deus mesmo habita lá. Representa uma comunidade universal dedicada ao culto de Deus. Já vimos que essa é a representação perfeita da igreja (Guthrie, 1987, p.118-9).

Como a Jerusalém no AT inclui pessoas, a Nova Jerusalém inclui o povo de Deus sem dúvida

35 Ver o fluxo lógico da restauração da comunhão entre Deus e Seu povo em John R. Yeatts, *Revelation, Believers Church Bible Commentary* (Scottsdale, PA: Herald Press, 2003), p.401.

36 Ver Swete, 1911, p.278; Smalley, 2005, p.537; Witherington, 2003, p.255; Koester, 2014, p.797.

37 Ibid., p.428. Cf. Ladd também, que pensa que a comunhão direta entre Deus e Seu povo é o objetivo de toda redenção, desdobra o lugar de habitação de Deus no AT em ordem: tabernáculo – templo – vinda de Cristo entre os homens – Igreja – Consumação na Nova Jerusalém. George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids, MI: Williams B Eerdmans Publishing Co., 1972), p.277.

(Keener, 2000, p.486). Apocalipse 3.12 diz que os fiéis crentes serão uma coluna do templo de Deus. Mas, como os fiéis se tornam a coluna do templo na Nova Jerusalém onde não há mais templo e o que isso significa? Boring diz: “não haverá templo na cidade santa, pois a cidade como um todo é a comunidade de crentes, o templo no qual Deus habita” (Boring, 1989, p.219).³⁸

O fluxo lógico acima sobre a relação entre o povo de Deus e a Nova Jerusalém pode dar uma resposta à pergunta no início do artigo: “Por que o apóstolo João escolhe a forma plural em *laoi*?”. Essa pergunta precisa ser respondida para acessar a questão fundamental do presente artigo: “Quem é o povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7?”. Acadêmicos apoiam o uso de *laoi* em vez de *laos* por dois motivos: 1) Melhor evidência manuscrita;³⁹ 2) Cumprimento da promessa do AT.⁴⁰ A escolha de *laoi* é significativa, porque ajuda a conectar a relação de aliança entre Deus e Seu povo com o conceito escatológico do povo de Deus na Nova Jerusalém. Baseando-se em Apocalipse 5.9,⁴¹

³⁸ As literaturas judaicas primitivas também apoiam o conceito do povo de Deus na Nova Jerusalém, vindo de todas as línguas e nações: “O novo templo/Jerusalém representa bênçãos escatológicas. A mais importante delas é a reunião dos israelitas e das nações na cidade (cf. Tb 13:9-17; 14:5-7). De acordo com 1 En. 90:36, o povo de Deus

encherá a nova Jerusalém. A reunião dos israelitas é vista como o clímax da glorificação da nova Jerusalém (Br 4:36-37; 5:1-4 e 5:5-6).” Jan A du Rand, “A Nova Jerusalém como Pináculo da Salvação: Texto (Ap 21:1-22:5) e Intertexto”, *Neotestamentica* 38, n.º 2 (2004): p.285.

³⁹ Mathewson fornece informações sobre manuscritos, dizendo: “alguns manuscritos (P 051 1006 1611 1841 1854 2062 Mk) têm o singular *laos* enquanto outros (A 046 2030 2050 2053 2062txt 2329 Ma) apoiam o plural *laoi*.” David L. Mathewson, *Apocalipse: Um Manual sobre o Texto Grego* (Waco, TX: Baylor University Press, 2016), p.284. Veja também G. K. Beale, *O Livro do Apocalipse: Um Comentário sobre o Texto Grego*, *O Novo Comentário Internacional do Testamento Grego* (Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1999), p.1048.

⁴⁰ Keener afirma que a forma plural “cumprirá a promessa de que muitas nações se tornarão o povo de Deus e Ele viverá no meio deles (Zec. 2:11; cf. Isa. 19:25).” Keener, 2000, p.487. Cf. David E. Aune, 1998, p.17-22, *Comentário Bíblico Word vol. 52C* (Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1998), p.1123. Osborne diz: “Na eternidade, todas as distinções étnicas e raciais desaparecerão, e seremos um.” Ele continua explicando que essa expressão talvez venha de Jeremias 31:33b, a fórmula de aliança, que foi cumprida, 1) parcialmente em Cristo como a nova aliança, 2) plenamente na Nova Jerusalém. Osborne, 2002, p.734. Veja também Smalley, 2005, p.538; Mounce, 1977, p.372.

⁴¹ “...porque fostes morto e compraste para Deus com o vosso sangue homens de toda tribo, língua, povo e nação.”

Hoskins chega à conclusão: “O povo da Nova Jerusalém inclui tanto judeus quanto gentios (as ‘nações’), o que é um tema que aparecerá várias vezes em Apocalipse 21-22. O povo de Deus em sua plenitude experimentará a bondade de ter Deus verdadeiramente habitando no meio deles” (Hoskins, 2017, p.429).

No entanto, é interessante que Apocalipse 21.7 é a continuação de Apocalipse 21.3 em termos do tema do povo de Deus.⁴² Além disso, a verdadeira identidade do povo de Deus de toda língua e nação, na Nova Jerusalém, é revelada e exposta por uma condição única e singular em Apocalipse 21.7. A próxima e última seção do artigo se dirige à verdadeira identidade do povo de Deus em relação a Gênesis 17.7-8, refletindo o conceito da fórmula de aliança como ponto de conexão.

O POVO DE DEUS NA FÓRMULA DE ALIANÇA: APOCALÍPSE 21.7 E GÊNESIS 17.7-8

Antes de proceder à análise de Apocalipse 21.7 e sua relação com Gênesis 17.7-8, é necessário voltar e prestar atenção à metodologia e a toda a estrutura do presente artigo: padrão de cumprimento de promessa. Vale a pena citar na íntegra o que Dumbrell afirma:

Podemos notar de passagem a confluência de imagens que ocorreu em Rev 21-22. Nova Aliança, Nova Criação, novo povo, tudo fluindo para essa grandiosa descrição da Nova Jerusalém em que pessoas e lugar são combinados. Esse endosso de continuidade com as projeções do AT nos encoraja a recorrer ao AT para as origens dos conceitos. Por outro lado, a ênfase na novidade em Rev 21-22 nos obriga a reconhecer que o AT apenas preparava-nos de forma inadequada para o que é encontrado nesta visão de cumprimento (Dumbrell, 1985, p.4).

Quando se trata de fazer uma conexão de Apocalipse 21.7 com a passagem de fundo do AT, este artigo

⁴² *Ibid.*, p.433.

não segue os estudiosos que mencionam Levítico ou Ezequiel como seu principal ou básico fundamento de conexão da fórmula de aliança. Em vez disso, o presente artigo argumenta que Gênesis 17.7-8 é a promessa original da fórmula de aliança em relação a Apocalipse 21.7 e o conceito do povo de Deus nele, de acordo com o padrão de cumprimento de promessa. Como Rendtorff afirma: “Isso (Gênesis 17.7) é a primeira ocorrência da fórmula de aliança no Pentateuco e, conseqüentemente, tem peso extremo”, esta seção trata da conexão de aliança entre Gênesis 17.7-8 e Apocalipse 21.7 (Rendtorff, 1998, p.43).

Apocalipse 21.7 diz: “Quem vencer herdará estas coisas, e eu serei seu Deus e ele será meu filho” (“ho nikōn klēronomēsei tauta kai esomai autō theos kai autos estai moi huioi”). Uma das características importantes do versículo é a forma participio ho nikōn (“aquele que vence”). É porque a frase participio é a única condição para receber herança e entrar na relação com Deus como pai-filho. Então, quem é o vencedor? Um fato claro é que “aqueles que negam Cristo e são atraídos pelos encantos da prostituta para seguir a besta não têm herança na família de Deus” (Mounce, 1977, p.374). Alguns estudiosos levam a ideia do vencedor a circunstâncias paradoxais, dizendo: “ironicamente, à medida que a besta ‘conquista’ eles, tomando suas vidas, eles o conquistam, dando suas vidas” (Osborne, 2002, p.739), ou “O Conquistador, a vítima da perseguição, entrará em seu reino e será chamado filho de Deus” (Caird, 1966, p.267). No final, o vencedor é aquele que mantém sua fé no Cordeiro e não segue o culto secular (Yeatts, 2003 p.403; Ladd, 1972, p.279; Boring, 1989, p.217; Beale, 1999, p.1057).

Após compreender o conceito de ho nikōn, para descobrir a identidade do povo de Deus, é necessário lidar com a frase do pacto, a expressão mais crucial em Apocalipse 21.7 “Eu serei seu Deus e ele será meu filho”. Esta frase lembra diretamente o leitor de Gênesis 17.7-8. Embora existam muitas passagens no AT que enunciam a frase do pacto, deve-se destacar a aliança abraâmica, especialmente Gênesis 17.7-8, que se refere à

fórmula do pacto em Apocalipse 21.7. Isso ocorre porque não apenas a frase da fórmula do pacto aparece pela primeira vez em Gênesis 17.7-8, mas também “todas as promessas da aliança de Deus com os homens, feitas primeiro através de Abraão, renovadas por Moisés e incorporadas em Cristo, são finalmente realizadas” (Ladd, 1972, p.277). Além disso, esta fórmula do pacto em Apocalipse 21.7, em relação a Gênesis 17.7-8, explica qual é a herança final prometida ao vencedor, o que afeta a identidade do povo de Deus na Nova Jerusalém no final.

Keener diz: “A promessa de que Deus será o Deus do seu povo e que eles serão o seu povo é o componente mais básico da antiga fórmula de aliança” (Keener, 2000, p.488). Além disso, Aune confirma a origem da fórmula de aliança ao dizer: “Esta (fórmula de aliança) pode ser baseada em uma antiga fórmula de adoção israelita, ou seja, as verba solemnity, ‘palavras solenes’, usadas para formalizar publicamente as relações legais de casamento e adoção” (Aune, 1998, p.1129). Isso está relacionado ao argumento do pai-Deus em Apocalipse 21:7. Aquele que vencer herdará essas coisas e Deus será o seu ‘Deus’, não o seu ‘pai’, mas ele será filho de Deus. A razão da seleção do termo é que “os crentes são apenas filhos e filhas de Deus em um sentido derivado” (Witherington III, 2003, p.256; Patterson, 2012, p.366; Yeatts, 2003, p.403). O resultado teológico do argumento do pai-Deus afeta a herança final prometida ao vencedor. Para explicar a herança em Apocalipse 21.7, portanto, é necessário referir-se a Gênesis 17.7-8, que mostra o conceito de ‘uma aliança eterna’, porque a promessa da herança começa com Abraão. Gênesis 17.7-8 diz: “Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência depois de ti, por suas gerações, para ser uma aliança eterna, para ser Deus para ti e para a tua descendência depois de ti”. A fórmula de aliança é a linha de conexão entre Apocalipse 21 e Gênesis 17, e a promessa de Deus é uma aliança eterna, que afeta os descendentes de Abraão.⁴³ Portanto,

como os descendentes de Abraão, no verdadeiro sentido, são os vencedores em Apocalipse 21.7, a expressão ‘uma aliança eterna’ desempenha um papel significativo para entender o que a herança significa, o que implica que “...Apocalipse 21.7 está prevendo um futuro para o povo de Deus que será uma continuação do cumprimento da promessa de Deus a Abraão” (Hoskins, 2017, p.434). O conteúdo da promessa de Deus aos descendentes de Abraão é a terra de Canaã. Quando se aplica o caráter futurista da aliança eterna de Deus a Apocalipse 21.7, pode-se entender que “a herança prometida à semente de Abraão cresceu em alcance e magnificência muito além de Canaã”, o que significa que “a herança final para o povo de Deus é a Nova Jerusalém.”⁴⁴

Ao dizer que a Nova Jerusalém é a recompensa para aqueles que perseveraram, Osborne afirma, de forma impressionante, que “a maior bênção de todas é o incrível fato de esomai autō theos kai autos estai moi huios (Eu serei Deus para cada um deles, e eles serão meus filhos)” (Osborne, 2002, p.740). Em outras palavras, sua afirmação é que a própria fórmula da aliança é a maior bênção para o povo de Deus, o que implica que a fórmula da aliança

pode ser aplicada à identidade do povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7. O povo de Deus habita com a fórmula da aliança. O povo de Deus confirma sua identidade vivendo com Deus em Sua presença. No mesmo contexto, Wall também afirma que “a história da existência humana sob a nova ordem é caracterizada tanto pela ausência do mal e seus vários efeitos (por exemplo, secularismo, injustiça, sofrimento, morte) quanto pela presença de Deus que ‘tabernáculo’ com a comunidade adoradora” (Wall, 1991, p.245). Ou seja, a identidade do povo de Deus depende da habitação de Deus com eles. Aqueles que vencem no Cordeiro, seja ‘humanidade (“anthrōpōn”)’ ou ‘povos (“laoi”)', vivem com Deus em Seu tabernáculo, o que está relacionado à fórmula do casamento, a origem da fórmula da aliança. Esta é a relação que é permitida apenas àqueles que são vencedores e àqueles que mantêm sua fé em Cristo. Portanto, a identidade do povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7 tem uma forte relação com Gênesis 17.7-8 através da fórmula da aliança, que exige permanecer no Cordeiro, pagando o preço por sua fé na graça da aliança eterna de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7 são as pessoas da aliança, de toda língua e nação. O caráter vinculante e relacional da fórmula da aliança como instrumento de controle flui sob a relação entre Deus e Seu povo na Nova Jerusalém, em conexão com Gênesis 17.7-8. O presente artigo tratou, primeiro, do conceito de aliança em relação ao do Antigo Oriente Próximo e da origem da fórmula da aliança; depois, analisou Apocalipse 21.3 em termos da habitação de Deus com Seu povo através da fórmula da aliança. Na última seção, apresentou como Apocalipse 21.7 em relação com Gênesis 17.7-8, através da fórmula da aliança, para que se pudesse deduzir a identidade do povo de Deus a partir da conexão dos dois. A identidade do povo de Deus em Apocalipse 21.3 e 7 tem uma forte conexão com Gênesis 17.7-8, pela fórmula da aliança, e o povo de Deus se revela

vencedores em Apocalipse 21:7 é bem descrita em Romanos 4 e Gálatas 3. Veja Apocalipse 5.9; 7.9, 14; 14.4-5, 12. Cf. Robert A. Pyne, “A ‘Semente,’ o Espírito e a Bênção de Abraão,” *Bibliotheca Sacra* 152 (1995): p.211-22; Leonhard Goppelt, *Typos: A Interpretação Tipológica do Antigo Testamento no Novo*, trad. Donald H. Madvig (Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1982), p.136-40; Max Wilcox, “A Promessa da ‘Semente’ no Novo Testamento e nos Targumim,” *Journal for the Study of the New Testament* 5 (1979): p.2-20; T. Desmond Alexander, “Observações Adicionais sobre o Termo ‘Semente’ em Gênesis,” *Tyndale Bulletin* 48, no. 2 (1997): p.366; Ryan Schellenberg, “Semente de Abraão (Friesen?): Universalidade e Etnia em Paulo,” *Direction* 44, no. 1 (2015): p.16-29.

44 *Ibid.*, p.434. Em relação à herança (“tauta”), os estudiosos concordam implicitamente com a visão de Hoskin. Swete afirma: “A herança do conquistador incluirá o conteúdo desta visão (*tauta*) - a nova criação com suas imunidades de tristeza e morte, a presença de Deus, a consciência de uma relação filial com Ele e a Água que aplaca a sede e vivifica a vida da alma humana.” Swete, 1911, p.281. Keener diz: “Aqui os vencedores herdam ‘tudo isso,’ ou seja, o mundo novo e sem tristeza que Deus preparou para eles (Apocalipse 21:1-6).” Keener, 2000, p.488. Osborne menciona com uma nuance ligeiramente diferente, mas na mesma página: “a Nova Jerusalém é a realidade que finaliza as esperanças do povo de Deus e os recompensa por tudo o que suportaram.” Osborne, 2002, p.727. Aune acrescenta: “O pronome ταῦτα, “estas coisas,” refere-se às bênçãos da salvação escatológica enumeradas no v. 4 (ou seja, sem tristeza, morte, luto, lágrimas ou dor).” Aune, 1998, p.1129. Portanto, a Nova Jerusalém é a herança prometida, confirmada pelo pacto eterno de Deus em Gênesis 17.7-8.

como verdadeiros crentes, pela promessa eterna da aliança de Deus e por manterem sua fé em Cristo.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, T. Desmond. "Further Observations on the Term 'Seed' in Genesis," Tyndale Bulletin 48, no. 2 (1997): 363-367.

AUNE, David E. Revelation 17-22. Word Biblical Commentary vol. 52C. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, 1998.

BEACHAM, Roy "Ancient Near Eastern Covenants." Journal of Ministry & Theology vol. 15 (2011): 110-128.

BEALE, G. K. The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

BORING, M. Eugene. Revelation. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1989.

BURNS, J. Lanier "The Biblical Use of Marriage to Illustrate Covenantal Relationships." Bibliotheca Sacra 173 (2016): 273-296.

CAIRD, G. B. A Commentary on the Revelation of St. John the Divine. New York: Harper & Row Publishers, 1966.

DUMBRELL, William J. The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament. The Moor Theological College Lectures 1983. Homebush West, N.S.W.: Lance Books, 1985.

ELWELL, Walter A. ed., Evangelical Dictionary of Theology. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001. s.v. "Covenant" by G. L. Archer Jr. Falk, Ze'ev W. Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1978.

_____. Hebrew Law in Biblical Times: An Introduction. Jerusalem: Wahrman Books, 1964.

Freire, Lucas G. "Covenant and International Relations in the Ancient Near East: A Preliminary Exploration." Antiquo Oriente vol. 11 (2013): 129-154.

GOOD, Robert McClive. The Sheep of his Pasture: A Study of the Hebrew Noun 'Am(m) and Its Semitic Cognates. Chico, CA: Scholars Press, 1983.

GOPPELT, Leonhard. Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New.

trans. Donald H. Madvig. Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1982.

GUTHRIE, Donald. The Revelation of John's Apocalypse. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans Publishing Co., 1987.

HASEL, Gerhard F. New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978.

HORTON, Michael. Introducing Covenant Theology. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2006.

HOSKINS, Paul M. The Book of Revelation: A Theological and Exegetical Commentary. North Charleston, SC: Christodoulos Publications, 2017.

JONES, David W. and John K. Tarwater. "Are Biblical Covenants Dissoluble?: Toward a

Theology of Marriage." Southwestern Journal of Theology vol. 47 no. 1 (2004): 1-11.

KALLUVEETTIL, Paul. Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East. Rome: Biblical Institute Press, 1982.

KEENER, Craig S. Revelation. The NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000.

KLINE, Meredith G. Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy-Studies and Commentary. Eugene, OR: Wipac & Stock, 1963.

- KOESTER, Craig R. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- LADD, George Eldon. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids, MI: Williams B Eerdmans Publishing Co., 1972.
- LILLBACK, Peter A. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.
- MATHEWSON, David L. *Revelation: A Handbook on the Greek Text*. Waco, TX: Baylor University Press, 2016.
- MOUNCE, Robert H. *The Book of Revelation*. Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- OSBORNE, Grant R. *Revelation. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.
- PATTERSON, Paige. *Revelation. The New American Commentary vol. 39*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2012.
- PYNE, Robert A. "The 'Seed,' the Spirit, and the Blessing of Abraham." *Bibliotheca Sacra* 152 (1995): 211-22.
- RAND, Jan A Du. "The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation: Text (Rev 21:1-22:5) and Intertext." *Neotestamentica* 38, no. 2 (2004): 275-302.
- RENDTORFF, Rolf. *The Covenant Formula: An Exegetical and Theological Investigation*. trans. Margaret Kohl. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- ROBERTSON, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Phillipsburg, NJ: Presbbyterian And Reformed Publishing Co., 1980.
- ROEHRS, Walter R. "Covenant Theme of the Old Testament." *Concordia Journal* 3 no. 1 (1977): 25-32.
- SCHELLENBERG, Ryan. "Seed of Abraham (Friesen?): Universality and Ethnieity in Paul." *Direction* 44, no. 1 (2015): 16-29.
- SMALLEY, Stephen S. *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005.
- SOHN, Seock-Tae. "'I will be Your God and You Will Be My People': The Origin and Background of the Covenant Formula." in Ki Baruch Hu: *Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, ed. Robert Chazan, William W. Hallo, and Lawrence H. Schiffman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1999.
- _____. *The Divine Election of Israel*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1991.
- SWETE, Henry Barclay. *The Apocalypse of St John: The Greek Text with Introduction Notes and Indices*. London: Macmillan, 1911.
- WALL, Robert W. *Revelation: Based on the New International Version. New International Biblical Commentary*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1991.
- WALTON, John H. *Covenant: God's Purpose, God's Plan*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994.
- WALVOORD, John F. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1966.
- WEINFELD, M. "berit" in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. trans. John T. Willis. Grand Rapids, MI: Williams B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- WILCOX, Max. "The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targumim." *Journal for the Study of the New Testament* 5 (1979): 2-20.
- WITHERINGTON III, Ben. *Revelation*. Cambridge University Press, 2003.
- YEATTS, John R. *Revelation. Believers Church Bible Commentary*. Scottdale, PA: Herald Press, 2003.



JEAN DE LÉRY, OS HUGUENOTES E OS TUPINAMBÁS NA BAÍA DE GUANABARA (1557-1558): UM OLHAR HISTÓRICO- TEOLÓGICO

Salvio Roberto da Silva Filho¹

Emmanuel Roberto Leal de Athayde²

RESUMO

Este texto procurou tratar da questão histórico-teológica da primeira presença protestante entre os habitantes nativos no Brasil, no século XVI. Esses protestantes eram franceses, cristãos reformados de orientação calvinista, conhecidos como huguenotes, e filhos de seu tempo. Trata-se de um período carente de pesquisas, que ainda requer outros olhares, daí o interesse em contribuir e provocar futuros pesquisadores. O artigo parte da análise dos índios tupinambás, um povo entre os inúmeros que aqui habitavam, que vivia às margens da baía carioca, de fala pertencente ao tronco linguístico tupi-guarani. Esses nativos viviam da caça e coleta, consumiam produtos da terra, como frutas e raízes, e se desenvolviam numa sociedade bem estruturada e organizada. Da implantação da França Antártica, colônia desenvolvida nestas terras, habitavam nas proximidades dominada pelos índios tupinambás, na Baía de Guanabara, administrada e organizada por Nicolas Duran Villegagnon. Além de tratar dos nativos, esta obra procurou abordar sobre o jovem estudante de teologia, Jean de Léry. A partir desses entendimentos, perguntou-se: quais as perspectivas e percepções dos indígenas e dos colonizadores franceses, nesse bojo, considerando as variadas questões culturais, concepções religiosas de ambos e, sobretudo, o costume da antropofagia que os tupinambás praticavam? O artigo não apenas observou a relação entre os nativos e os protestantes, mas também os entraves e discórdias doutrinárias entre Villegagnon (católico) e os calvinistas (reformados). Assim, a pesquisa baseou-se no método bibliográfico, consultando obras de autores que nos forneceram excelentes conteúdos, além de se apropriar de obras de testemunhas oculares da época.

Palavras-chave: Jean de Léry; Tupinambás; Huguenotes; Antropofagia; Mártires

Jean de Lery, the Huguenots and the Tupinambas in Guanabara Bay (1557-1558): a historical-theological perspective

ABSTRACT

This text sought to address the historical-theological question of the first Protestant presence and the native inhabitants of Brazil in the sixteenth century. This period, still lacking research and requiring other perspectives, sparked this interest in contributing to and inspiring future researchers. These Protestants were French, Reformed Christians of Calvinist orientation, known as Huguenots, and children of their time. The article begins with an analysis of the Tupinambá Indians, one among the countless people who inhabited this region. They lived on the shores of Rio de Janeiro Bay, speaking a Tupi-Guarani language. These natives lived by hunting and gathering, ate local produce such as fruits and roots, and developed into a well-structured and organized society. After the establishment of Antarctic France, a colony developed in these lands, they lived in the vicinity, dominated by the Tupinambá Indians, in Guanabara Bay, administered and organized by Nicolas Duran Villegagnon. In addition to addressing the natives, this work sought to address the young theology student Jean de Léry. Based on these understandings, the question was: what are the perspectives of both the indigenous people and the French colonizers, as well as the perception of the white European Protestant man, in this context, considering the varied cultural issues, religious conceptions of both, and, above all, the custom of cannibalism practiced by the Tupinambá? The article not only examined the relationship between the natives and the Protestants, but also the obstacles and doctrinal disagreements that arose between Villegagnon (a Catholic) and the Calvinists (Reformed). Thus, the research for this article was based on the bibliographic method, consulting works by authors who conducted excellent research, and also drawing on works by eyewitnesses of the time.

Keywords: Jean de Léry. Tupinambás; Huguenots; Anthropophagy; Martyrs

¹ Bacharel em Teologia. Professor de História da Rede Pública do Estado de São Paulo. salviofilho@gmail.com.

² Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. emmanuel.athayde@teologica.net

Jean de Léry, los Huguenotes y los Tupinambás en la Bahía de Guanabara (1557-1558): una perspectiva histórico-teológica

RESUMEN

Este texto aborda la cuestión histórico-teológica de la primeira presencia protestante y los pueblos nativos de Brasil en el siglo XVI. Dado que este período aún carece de suficiente investigación y requiere nuevas perspectivas, este interés surgió del deseo de contribuir y estimular a futuros investigadores. Estos protestantes eran franceses, cristianos reformados de orientación calvinista, conocidos como huguenotes y representantes de su época. El artículo comienza con un análisis de los indígenas tupinambás, uno de los muchos pueblos que habitaban esta región. Este grupo vivía en las costas de la bahía de Guanabara y hablaba una lengua perteneciente a la familia lingüística tupí-guaraní. Estos indígenas subsistían de la caza y la recolección, consumiendo productos de la tierra como frutas y raíces, y desarrollaron una sociedad bien estructurada y organizada. Con el establecimiento de la Francia Antártica, colonia desarrollada en estas tierras, llegaron los indígenas tupinambás, que habitaban la cercana bahía de Guanabara, administrada y organizada por Nicolas Duran Villegagnon. Además de analizar a los nativos, este trabajo busca dirigirse al joven estudiante de teología Jean de Léry. Partiendo de estos conocimientos, se plantearon las siguientes preguntas: ¿cuáles eran las perspectivas tanto de los indígenas como de los colonizadores franceses, así como la percepción del hombre blanco europeo protestante, en este contexto, considerando las diversas cuestiones culturales, las concepciones religiosas de ambos y, sobre todo, la costumbre del canibalismo practicada por los tupinambás? El artículo no solo observó la relación entre los nativos y los protestantes, sino también los obstáculos doctrinales y los desacuerdos surgidos entre Villegagnon (católico) y los calvinistas (reformados). Por lo tanto, la investigación para este artículo se basó en el método bibliográfico, consultando obras de autores que realizaron una excelente investigación. Además, también se incorporaron los testimonios de testigos presenciales de la época.

Palabras clave: Jean de Léry; Tupinambá; Huguenotes; Canibalismo; Mártires

INTRODUÇÃO

Jean de Lery foi um cronista e um dos missionários da fé protestante, que veio em missão para o Brasil no século XVI, habitando na região da Baía de Guanabara, onde foi estabelecido um forte. A região já era habitada por nativos. Por um período de quase um ano, entre 1557 e 1558, Lery e seus companheiros procuraram promover a fé protestante na região.

A Baía de Guanabara, situada no atual Estado do Rio de Janeiro, era habitada por pessoas nativas, de fala que pertencia ao tronco linguístico *Tupi-guarani*: os *tupinambás*. Era o grupo que formava a comunidade da grande aldeia *Kariauc* ou *Karióka* (Silva, 2024, p.18).

Os franceses objetivavam desenvolver uma colônia nas terras brasileiras e assim participar do crescente negócio lucrativo advindo da exploração de recursos naturais e de diversos produtos. Além do que, se distanciavam das perseguições religiosas que estavam transformando a França num local repleto de tensão, assim como ocorria em toda a Europa.

Nesse sentido, este texto procura responder às seguintes questões: Quem eram os índios tupinambás? Quais os motivos que levaram Villegagnon a solicitar uma expedição missionária na recém-criada colônia francesa na Baía de Guanabara? Qual o momento histórico vivido por Jean de Léry na França e depois aqui na América? Quais as crenças desses missionários e como articulavam suas ideias e convicções face aos índios *tupinambás*? Os missionários chegaram a introduzir celebrações e cultos entre os colonos e nativos? E, se realizaram, como eram executados esses serviços religiosos? Que tipo de tensão ocorreu com o chefe da expedição?

O presente texto se justifica partindo de interesses pessoais históricos sobre a propagação da fé reformada no Brasil e a figura icônica do jovem Jean de Léry, após o conhecimento do texto: “A oralidade ou o espaço do outro: Léry”, que se encontra na terceira parte do Livro: *A Escrita da História de Michel de Certeau* (1982). Nesta obra, o historiador trata da importância e dos impactos sociais e linguísticos que a escrita desempenha numa sociedade, além de discorrer

sobre a interpretação do outro sob a perspectiva do olhar de quem observa. O tema aqui tratado é importante para quem deseja conhecer sobre a história do protestantismo no Brasil. Logo, buscou-se compreender como se deu o processo histórico dos cristãos protestantes no Brasil, no século XVI, entre os povos originários.

Vale ressaltar que o texto não tratou de certos assuntos, aprofundando-os, como Calvinismo, historiografia quinhentista, dogmas teológicos, antropologia, embora se percorra por esses campos. Mas tratou de construir uma narrativa que permita ao leitor compreender as nuances e implicações da missão evangelística entre os nativos e colonos franceses, considerando os choques culturais e religiosos que circundaram o recorte histórico em destaque.

A metodologia aplicada na pesquisa se deu por meio de análise de documentos, isto é, bibliográfica, com um propósito descritivo. E, a abordagem será qualitativa, pois haverá levantamento de dados e informações, a fim de compreender e interpretar fatos de obstinados comportamentos e assimilações dos grupos investigados neste trabalho.

O objetivo geral é apresentar a vinda de missionários franceses para o Brasil no século XVI, tratando parte da cultura tupinambá, ao discorrer sobre a colônia francesa na Baía de Guanabara.

Os objetos específicos são: examinar os eventos que fazem parte da história do Brasil, tanto da presença dos povos originários, especificamente os tupinambás, como dos huguenotes franceses; tratar de questões histórico-teológicas desses grupos e dos franceses católicos, e dos embates que geraram grande desgaste com os protestantes.

A fundamentação teórica se deu a partir das obras: *O Paraíso Protestante: Jean de Lery, notas antropofágicas sobre a questão Huguenote-Tupinambá*, escrito por Jorge Pinheiro dos Santos, que subscreve sobre a questão do canibalismo entre os nativos indígenas localizados na Baía da Guanabara, além de detalhar com atenção parte da cultura tupinambá; *O Rio antes do Rio*, de Rafael

Freitas da Silva, por trazer contribuições sobre a vida, rituais e dinâmica social sobre os nativos; a pesquisa de Alfred Metreux, apresentada em *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, mesmo sendo um livro de pesquisa da metade do século XX, é atual e fez com riqueza de detalhes uma investigação proveitosa para futuros pesquisadores da cultura dos nativos. Na segunda parte do artigo, observa-se um diálogo a partir dos livros *Villegagnon e a França Antártica: Uma reavaliação*, e *Os franceses na Guanabara: Villegagnon e a França Antártica*, de Vasco Mariz, por serem obras importantes para analisar a relação social entre colonos e indígenas e por tratar as especificidades tanto da vida pregressa do almirante Nicolas Durand de Villegagnon, como da sua chegada (no Brasil) e desenvolvimento da colônia na Baía de Guanabara. A obra *Franceses e Tupinambás na Terra do Brasil*, de Adriana Lopez, aborda os antagonismos entre calvinistas e canibais e os desdobramentos da França Antártica. Além da obra de Jean de Léry, a *Viagem à terra do Brasil*. Por fim, o terceiro tópico se fundamenta em Jean Crispin, na sua obra: *A tragédia da Guanabara*, por tratar da primeira confissão de fé protestante em solo brasileiro e dos encontros e desencontros entre missionários e colonos. As obras: *O Rio de Janeiro no Brasil Quinhentista*, de Carl Egbert H. Vieira de Mello, por acentuar a relação franco-tupinambá na questão da invasão francesa no Rio de Janeiro, por ser relevante compreender o processo de choque e ao mesmo tempo de integração entre culturas. Essas obras foram basilares, além da contribuição de diversas outras listadas nas referências bibliográficas.

Desse modo, no primeiro tópico abordou-se sobre a vida dos tupinambás, seu modo e costumes; em que momento e por que consumiam carne humana após as batalhas vencidas; e sobre suas crenças e religião.

A segunda parte foi subdividida em duas: a primeira tratou do estabelecimento da colônia francesa na Baía de Guanabara e seus impactos na rotina das aldeias indígenas; na segunda, da grande expectativa na fundação da colônia, mas que não

se sustentou devido a um conjunto de problemas e desafios que o almirante Villegagnon não resolveu e ainda potencializou.

E, por fim, o terceiro tópico abarca as celebrações do culto reformado, as convicções protestantes e os entraves teológicos e doutrinários entre Villegagnon e os missionários huguenotes a respeito da Eucaristia e do Batismo reformado.

A VIDA DOS TUPINAMBÁS NO BRASIL DO SÉCULO XVI

A cultura dos nativos brasileiros é rica em diversidade. Havia inúmeros troncos linguísticos e diversos grupos étnicos espalhados por todo o território do Brasil. Aliás, de acordo com a história oficial, os primeiros europeus que aqui chegaram foram os portugueses, que deixaram descrições de suas impressões a respeito de alguns dos povos indígenas, contando suas características e expressiva beleza (Schwarcz, 2015, p.29). Inicialmente será abordado sobre aqueles que viviam na atual Rio de Janeiro, os índios Tupinambás. Como viviam, desenvolviam suas aldeias, no que acreditava, e o porquê do costume de comerem os seus prisioneiros de guerra.

OS NATIVOS DA BAÍA DA GUANABARA¹

Os *tupinambás*² formavam uma nação

1 De acordo com o Dicionário Tupi (antigo) – português de Moacyr Ribeiro de Carvalho, GŨÃ-NÃ-BARÃ é um substantivo (nasalação de guá-nã-pará): que significa “bacia semelhante ao mar” ou baía, enseada, lagamar (Carvalho, 1987, p.94).

2 A seguir segue a nota (119) do tradutor Sérgio Millet, que se encontra no livro de Jean de Lery “Viagem a Terra do Brasil”, para explicar a expressão Tupi-guarani “Tupinambá”: “Léry escreve Tauoupinambaoults e vários outros cronistas o fazem de modos diversos: Topynambá (Claude, d’Abbeville), Tuppinambá (Hans Staden); Tapinambó (Yves d’Evreux); Tupinabã (Fernão Cardim) etc. A forma que se vulgarizou, entretanto, foi a usada por Gabriel Soares e outros cronistas que escreveram em português – Tupinambá. Essa designação era de aplicação extremamente larga, e se nos apresenta na Etnografia brasileira como denominativo genérico de numerosas tribos litorâneas, desde o extremo norte ao sul do Brasil, oriundas de um mesmo tronco antigo, provavelmente o tupi. Assim é que certos tupiniquins, tamoios, tobajaras, tupinás, etc., não raro se diziam

entre os povos originários brasileiros. Eles se estabeleceram ao longo da faixa litorânea, contudo, não se sabe exatamente a partir de quando se fixaram e onde se encontravam anteriormente. Eram numerosos, e em cada local eles se agrupavam, tendo características peculiares, com grande quantidade de aldeias espalhadas no Rio, Bahia e Maranhão (Silva, 2024, p. 101).

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisa (IBGE), esse povo era pertencente à família linguística *tupi-guarani*, do tronco *Tupi*. Aliás, antes da chegada dos colonizadores europeus, foram identificadas pelo menos dez famílias desse mesmo tronco linguístico no Brasil (IBGE, 2024).

Os nativos das terras brasileiras, de modo geral, eram estritamente ligados à mata, de maneira que nós, do século XXI, não conseguiríamos assimilar o que isso realmente significa. Essa relação entre mata e indígenas é muito complexa, indo além de mera moradia ou local de se estar.

Não importa saber onde termina a mata e onde começa o tupinambá, não importa que a passagem entre mata e tupinambá se tenha feito através de transições ou por um salto. [...] O tupinambá tem consciência de si mesmo, distingue-se da mata enquanto ser que se desdobra, tornando-se pessoa consciente de si mesma. A mata ignora essa divisão, por isso o tupinambá não é uma combinação de duas partes autônomas, tais como mata e corpo, mas um só ser fendido em uma só unidade. Essas determinações gerais levam a algumas considerações no que se refere à pesquisa do tupinambá e da cultura tupi-guarani (Santos, 2013, p.27, 28).

tupinambás, como a indicar o nome de família com omissão de seus nomes tribais [...]” (Millet, 1961, s/p). Assim, a expressão tupinambá pode designar descendentes dos primeiros pais.

Nesse sentido, há uma profunda e hermética conexão entre os povos originários e a floresta, e o que a natureza da mata tem para oferecer. A partir disso, é possível perceber a tamanha importância que as muitas etnias indígenas dão à preservação das matas.

O objeto deste tópico são os povos originários que viviam em um ambiente rico em recursos naturais na Baía da Guanabara. Os primeiros registros de que se têm conhecimento sobre sua existência são do século XVI. Sobre isso, Hans Staden, um viajante de origem alemã que permaneceu uns dez meses entre os nativos nessa época (Silva, 2024, p. 372), aponta, em seu registro quando esteve entre os *tupinambás*, que eles viviam da caça e da pesca e mudavam de “moradias para outra parte” sempre que se devastava um lugar (Staden, 2014, p. 144).

Staden informa seus leitores que os *tupinambás* estavam rodeados de inimigos. Ao Sul, ou seja, no litoral norte da São Paulo de hoje, viviam os *tupiniquins*. Do lado Norte da Baía, “confinam uma casta de selvagens, que se chamavam *Weittaka*”³. Além dos *Karaya*, que eram inimigos próximos, havia também os *Wayganna* e os *Markaya* (Maracaiá) que moravam na serra (Staden, 2014, p.143). Um dos recrutas de Villegagnon, Nicolas Barré, registra em sua primeira missiva que os principais inimigos dos *tupinambás* eram os *Quitachas*, os *Ouyamas*, os *Margais*, os *Taliarbas* e os portugueses (Ternaux-Compans *apud* França, 2008, p.24). Nota-se, então, que esses nativos tinham muitos inimigos.

Os *tupinambás* viviam em malocas. Estas são definidas como casa comunal, com a possibilidade de reunir várias famílias na mesma edificação. As malocas serviam como espaços para compartilhar atividades comunitárias, de convívio,

cerimônias, festas e rituais (Silva, 2024, p. 93).

Cada grupo ou tribo⁴ era composto de pelo menos seis e até oito malocas. A população dessas tribos era formada por cerca de duzentos indivíduos, contudo, a população de cada grupo alcançava o número de até seiscentos, conforme o IBGE.

Sobre as atividades cotidianas, foi identificada a divisão do trabalho e papel social por sexo. De acordo com Santos, o modelo familiar entre as comunidades era baseado na “matrifocalidade”, ou seja, era muito forte e notória a presença feminina na gestão das tribos e malocas. O autor destaca que as mulheres “[...] não eram chefes da tribo, mas os homens, pai e filhos, aceitavam sua chefia interna” (2013, p.40). Essa, sem dúvida nenhuma, era uma das grandes diferenças entre os franceses e os nativos na Baía da Guanabara, pois os europeus eram de uma sociedade patriarcal.

Portanto, a presente seção tentou apresentar, de modo sucinto, um pouco sobre os *tupinambás*, seu modo de vida, cultura e suas relações. A seguir, será apresentada questão que deixava outros povos nativos e os colonos assustados: o modo como os *tupinambás* tratavam seus prisioneiros de guerra.

A ANTROPOFAGIA ENTRE OS TUPINAMBÁS

A prática da antropofagia era corrente entre os índios *tupinambás*, já que eles consumiam, geralmente, a carne dos prisioneiros (Staden, 2014, p.97). Contudo, é preciso distinguir que essa não era uma prática isolada e nem se alimentavam de pessoas diariamente como refeição, mas, sim, um costume que consistia em ingerir a carne de inimigos, na maior parte dos casos, guerreiros, como destaca Vasco Mariz:

3 Segundo a obra de Hans Staden (2014, p. 143), refere-se Guaytacá que dominava o baixo Paraíba. O nome tupi é contração de goatacara, que quer dizer o andejo, o nômade, errante.

4 Termo utilizado pelo IBGE divulgado no próprio site do Instituto: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/modos-de-vida-dos-tupinamba-ou-tupis.html>. Acesso: 24/03/2025.

Villegagnon trouxe da França um índio *margaiá* que se casara com uma francesa e aprendera o francês. Ele deveria servir como intérprete da expedição, mas os tupinambás logo o reconheceram como um inimigo e, na primeira oportunidade, mataram-no e o comeram (Mariz, 2015, p. 88).

Frequentemente, pesquisadores e antropólogos utilizam a expressão antropofagia como um certo tipo de canibalismo, mas tal consumo ocorria como um ritual de pós-guerra (Metreaux, 1979, p.144). Ao mesmo tempo, os tupinambás compreendiam que ao consumir a carne de inimigos era possível receber por transferência a força, energia e bravura do vencido, e, além disso, lançar mão da carne do adversário se assemelhava a se alimentar da carne de um jaguar, seu pior inimigo. (Metreaux, 1979, p.134).

De acordo com a obra: *Franceses e Tupinambás na Terra do Brasil*, de Adriana Lopez, é possível refletir sobre certa incapacidade, por parte de outros grupos indígenas, ao disputar território com os tupinambás. Isso provavelmente se dá a partir do conhecimento que se tem a respeito daquilo que eles fazem com seus prisioneiros de guerra (2001, p.87). Assim, o receio de ser arrebatado e preso era grande.

Quando os europeus chegaram ao litoral americano, os tupinambás já haviam expulsado grande parte dos grupos tupiniquins para o sertão, principalmente nas proximidades da Baía de Guanabara, na baía de todos os Santos e ao norte de Pernambuco. Estes, por sua vez, vagaram para o Planalto de Piratininga, entrando em confronto direto com os carijós pertencentes ao grupo linguístico guarani. Em Pernambuco, refugiaram-se nas serras ao norte da ilha de

Itamaracá [...] (Lopez, 2001, p.87, 89)⁵.

Como essa prática era realizada por esse povo? Era como se houvesse, na concepção do senso comum do nativo, desde a mais tenra idade, o dever a respeito da defesa do seu espaço (territorialidade) e de possível avanço mata adentro. Conforme sinaliza Rafael Freitas da Silva,

Um espírito guerreiro dominava todos os integrantes da aldeia que trabalhavam guiados por uma urgência militar, a ponto do homem só poder se casar após ter combatido em ação real e capturado um inimigo para o sacrifício ritual (Silva, 2024, p.39).

Os tupinambás assistiam os seus filhos com esmero e apreço. Imersos na dinâmica social e cultural, os filhos cresciam sob olhares dos mais velhos, seguindo seus ensinamentos, obedecendo aos conselhos, para que todos, imbuídos, construíssem e desenvolvessem as sociedades tupinambás.

Para a criança tupinambá ascender à sociedade de seus ancestrais, ela deverá seguir todos os ritos tradicionais da comunidade. Um longo caminho de dores físicas e caminhos até que se possa “trocar de nome” na singular cerimônia da vingança ritual sobre um inimigo. Nesta ocasião, o homem era finalmente integrado à categoria dos *abás* guerreiros adultos. Só quando era considerado “batizado” na guerra ou no sacrifício ritual é que finalmente lhe permitiam o direito de pretender uma esposa, ter filhos e começar a formar sua própria família e clã (Silva, 2024, p.44).

5 O recorte apresentado é um fragmento do livro de Adriana Lopez intitulado “Franceses e Tupinambás na terra do Brasil”, localizado no último parágrafo da página 87, onde se conclui na página 89, pois há uma imagem que ocupa toda a página 88.

Ainda a respeito da vida e sociedade dos tupinambás, nos apresenta Silva (2024, p.81): “[...] as mulheres eram muito disputadas porque eram elas as responsáveis pela qualidade de vida dos homens, que ansiavam uma mulher que provesse o lar de alimentos, vegetais, e lenha” e ainda mantinham acesa a fogueira”.

A vida para as meninas era de muita inquirição, formavam grupos divididos por faixa etária e parentes. Assim, se prevaleciam a partir da prática da imitação, junto às mães e mulheres mais experimentadas. Logo cedo participavam dos artesanatos e fabricações de redes, potes e panelas, assim como aprendiam a semear, preparar alimentos, produzir farinhas. Então, havia uma espécie de passagem de *kunhataîmiri*⁶ a *kunhãmuru*⁷, na qual era notoriamente perceptível o crescimento e desenvoltura aprimorada das moças.

Era uma sociedade muito bem organizada e estruturada em todos os aspectos, pois construíam a educação dos novos embasados no passado ancestral.

Quando jovem ou adulto, o guerreiro tupinambá tinha a seu dispor armas poderosas e infalíveis, como a *ybirapema* (uma lança com ponta afiada). Vale destacar que os “[...] tupinambás eram exímios arqueiros” (Silva, 2024, p.55).

O inimigo, após ser capturado e se tornar um prisioneiro, era conduzido pelas mulheres para entrar na maloca, recebendo socos e até beliscos por elas e pelas crianças. Assim os tupinambás faziam, cantando, segundo se vê num relato “[...] arrancando a minha barba e falando em sua língua: ‘*Sche innamme pepike a e*’, o que quer dizer: ‘vingo em ti o golpe que matou o meu amigo, o qual foi morto por aqueles entre os quais tu estiveste”’ (Staden, 2014, p.70).

O prisioneiro era apresentado ao líder em um local separado, “uma mulher raspava-lhe todos os pelos do rosto com um afiado cristal incrustado num pedaço de pau curvado” (Silva, 2024, p.65). E, com o próprio cabelo, era feita uma espécie de coroa na cabeça do preso. Logo “o cercavam, obrigando-o a dançar no ritmo do grupo, batendo os pés, enquanto salientavam nas canções a veracidade da profecia dos *marakás*⁸, confirmada em sua captura” (Silva, 2024, p.66). A partir desse cerimonial, o aprisionado passava a receber tratamento pacífico e afável. O prisioneiro poderia andar livremente, recebia boa alimentação, era até conservado por mais um tempo, caso soubesse realizar alguma atividade que julgasse importante para a comunidade. Por um propósito específico, o capturado recebia como parte do rito uma mulher.

O capturado podia ter relações sexuais com a mulher que lhe era ofertada e também com qualquer uma das moças solteiras que ele desejasse ter. Aliás, as próprias mulheres preparavam tudo para os encontros eróticos. No entanto, o captor geralmente era o dono do capturado. Logo, este prestava serviços e “[...] era constrangido a trabalhar na roça e, quando conseguia capturar alguma carne ou peixe, devia entregar os produtos a seu captor” (Silva, 2024, p.67).

Assim, ao chegar o dia da vingança, havia uma cerimônia, com danças, cantorias e muita alegria. Toda a festança poderia durar a madrugada toda, e pela manhã a vítima era acordada ao som de canções e carícias por sua mulher tupinambá. Sem demora, acendiam uma imensa fogueira próximo dele. Era amarrado e um golpe letal era desferido em sua cabeça pelas mãos de seu algoz.

Após o golpe final, toda a comunidade reagia “[...] com grandes clamores e comemorações”

6 Conforme nota de Rafael Freitas da Silva: Desde que começa a andar até a primeira menstruação (Silva, 2024, p.89).

7 Moça de 15 a 25 anos (Silva, 2024, p.89).

8 Chocalho, conforme Dicionário Tupi (antigo), português (Carvalho, 1987, p.163). Porém, Hans Staden identificou por nome *tamaraká*, “(...) fruto que cresce como abóbora e de tamanho de um meio pote. Oco, como é, atravessam-lhe um pau. Fazem-lhe depois um orifício à guisa de boquinha e lhe deitam umas pedrinhas dentro, para que chocalhe” (Staden, 2014, p.131). Esse instrumento era utilizado em rituais sagrados.

(SILVA, 2024, p.76). Então, dava-se início à antropofagia. Quem começava a comer eram as mulheres mais velhas. A própria mulher do falecido, após as lágrimas, também comia da carne. “[...] As crianças eram incentivadas a tocar no cadáver e lambuzar as mãos no sangue corrente” (Silva, 2024, p.77).

De acordo com Santos (2013, p.40), o momento em que o indígena comia da carne de um prisioneiro se via não como um ser humano, mas sim como um Jaguar. Pois, o tupinambá acreditava na metáfora do Jaguar: “[...] O jaguar come pessoas, come carne, mas nem sempre o tupinambá consegue comer o jaguar”.

A antropofagia era um ritual também praticado entre outros nativos, como os guaranis, chiriguanos, guaraius, jurunas, chipaias, apiacás, os oiampis, os omaguas e cocamas (Métreaux, 1979, p.134).

Portanto, de acordo com os teóricos supracitados, a antropofagia, realmente, era um costume característico dos tupinambás e relatado por muitos viajantes do Brasil colonial. Os franceses também relataram essa prática (Santos, 2013, p.69).

SOBRE A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

Mendes Júnior e Elizabeth Pissolato apresentam o lugar da religião entre os indígenas: “A religião aparece como lugar de reunião de um conjunto extenso de temas, entre os quais: o temor aos mortos, o saber através dos sonhos, as danças e outras práticas de “pajelança”, o agir dos heróis ou deuses e demônios das “lendas”” (Mendes; Pissolato, 2022, p.119).

No seio da comunidade tupinambá havia o pajé, que tinha um papel significativo na aldeia e na manutenção da religião. Pajé é uma palavra tupi, *pa’ye*, que remete à ideia de uma personalidade da comunidade responsável por conduzir rituais mágicos de cura. O *Dicionário Didático da Língua*

Portuguesa define pajé como “[...] feiticeiro a quem se atribui comunicação com os espíritos divinos e poderes sobrenaturais de adivinhação e cura” (Ramos, 2011, p. 607).

Ainda, vale dizer que faz parte da religião tupinambá a crença de que em todos os elementos da natureza havia espíritos. Assim, eles agradeciam aos espíritos (geralmente publicamente) por quase todas as atividades, tais como semeadura, colheita, nascimento de uma criança e honra aos antigos membros (ou ancestrais). A isso denomina-se animismo, conforme Nurit Bird-David (2019, p.95)

Alfred Métreaux afirma ser “comum a todos os membros da família túpica”, existia a crença de uma divindade poderosa que criou o universo e tida como “[...] Pai da humanidade” (Métreaux, 1979, p. 17). Entretanto, contradiz o relato Léry:

Embora seja aceita universalmente a sentença de Cícero, de que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem que não tenha ideia da existência de Deus, quando considero os nossos tupinambás vejo-me algo embaraçado em lhe dar razão. Pois além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais os índios do Peru, que, a 500 léguas do Brasil, veneram o sol e a lua (Léry, 196, p.163).

Léry observa (1961, p.168) algumas práticas e costumes desses nativos, determinando o que é e o que não é religião, a partir da percepção do cristianismo reformado dos missionários franceses. Em certa ocasião, relata que estava andando pela floresta na companhia de um intérprete, ao chegarem num local, avistaram um grupo de quase duzentas pessoas; os homens entraram numa casa, mulheres em outra, e de igual modo as crianças também se abrigaram numa. De repente, saíram os

homens e mulheres com cantorias. Léry descreve que alguns deles entravam em transe. Rolavam no chão, espumavam e saltavam com violência, “[...] por isso não me era possível deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuídos do Diabo”.

Fazia parte da religião tupinambá também a crença de que em todos os elementos da natureza havia espíritos. Assim, eles agradeciam aos espíritos por quase todas as atividades, como semeadura, colheita, nascimento de uma criança, e honra aos antigos membros (ou ancestrais).

Por fim, uma das crenças desse grupo é o que apresenta Staden (2014, 168;169):

Têm a sua crença em um fruto que cresce como uma abóbora e de tamanho de um meio pote. Oco, como é, atravessam-lhe um pau. Fazem-lhe depois um orifício à guisa de boquinha e lhe deitam umas pedrinhas dentro, para que chocalhe. Com isso tangem quando cantam e dançam, e lhe chamam *tammaraka*, cuja forma é como segue: Esse instrumento é só dos homens, e cada um tem o seu. Há entre eles alguns indivíduos a que chamam *paygi* (*pajé*) e que são tidos por adivinhos. Estes percorrem uma vez por ano o país todo, de cabana em cabana, asseverando que têm consigo um espírito que vem de longe, de lugares estranhos, e que lhes deu a virtude de fazer falar todos os *tammarakas* que eles queriam e o poder de alcançar tudo que se lhes pede. Cada qual quer então que esse poder venha para o seu chocalho; faz-se uma grande festa, com bebidas, cantos e adivinhações, e praticam muitas cerimônias singulares. Depois marcam os adivinhos um dia para uma cabana, que mandam evacuar, e nenhuma mulher nem criança pode

ficar lá dentro. Ordenam em seguida que cada um pinte o seu *tammaraka* de vermelho, enfeitando com penas, e o mande para eles lhes darem o poder de falar. Dirigem-se então para a cabana. O adivinho toma assento, em lugar elevado, e tem junto de si o *tammaraka* fincado no chão. Os outros então fincam os seus. Dá cada qual os seus presentes ao adivinho, como sejam flechas, penas e penduricalhos para as orelhas, a fim de que o seu *tammaraka* não fique esquecido. Uma vez todos reunidos, toma o adivinho cada *tammaraka*, de per si, e o defuma com uma erva, a que chama *Bittin* (*tabaco, fumo*). Leva depois o *tammaraka* à boca; chocalha-o e lhe diz: “*Nee kora (nheen coire)*, fala agora e deixa-te ouvir; estás aí dentro?” Depois diz baixo e muito junto uma palavra, que é difícil de se saber se é do chocalho ou se é dele, e todos acreditam que é do chocalho. Na verdade, porém, é do próprio adivinho, e assim faz ele com todos os chocalhos, um após o outro. Cada qual pensa então que o seu chocalho tem grande poder. Os adivinhos exortam-nos depois a que vão para a guerra e apanhem inimigos, porque os espíritos que estão nos *tammarakas* têm gana de comer carne de prisioneiros; e com isso, se decidem ir à guerra.

Assim, está justificada a necessária atenção a essa etnia, antes de tratar a respeito da França Antártica e dos huguenotes. Tanto a antropofagia quanto a religião/crenças foram destacadas, a fim de se compreender sobre o contexto e o ambiente de quando os franceses aqui se estabeleceram (Crispin, 2007, p.10).

A COLÔNIA FRANÇA ANTÁRTICA E SUA INSTALAÇÃO

A Baía de Guanabara, há pelo menos quinhentos anos, foi alvo de extrema cobiça e disputas entre Portugal e França, tanto é que, de acordo com o historiador Boris Fausto (2009, p.43), os franceses não reconheciam os tratados de partilha do mundo daquele momento histórico.

Os franceses, assim como outras nações, tinham conhecimento do novo mundo mesmo antes das datas oficiais das ditas “descobertas”, conforme assinala Mariz:

Desde o final do século XV, falava-se bastante do Brasil na França, embora ainda não se empregasse o nome atual. Em 1488, o normando Jean Cousin teria descoberto a foz do Amazonas. Poucos anos depois, o armador francês Jean Ango levou do Brasil para a França grande quantidade de madeira de pau-brasil, produtos, animais tropicais e até alguns indígenas [...] Armadores franceses levaram para os portos da Mancha numerosos indígenas brasileiros, tupinambás e tabajaras, e organizaram com eles uma grande festa em Rouen, em 1550, em homenagem ao rei Henrique II, com vistosos torneios e fogos de artifício. (Mariz, 2001, p.71).

Desde o início da década de 1550, já havia uma grande discussão na França a respeito de se iniciar um projeto de exploração nas terras brasileiras, e um nome muito forte para atender à demanda dos comerciantes e exploradores franceses era o do almirante Nicolas Durand Villegagnon (Mariz, 2001, p.73).

França e Portugal, até esse momento, tinham uma relação diplomática e, em certa medida, um respeito mútuo. Contudo, a inauguração de uma colônia francesa no Brasil representaria instabilidade da armada portuguesa (Mello, 1996, p.73).

Sobre as motivações a respeito da navegação ao Brasil, diz o frade André Thevet (2018, p.62, 63):

A principal causa de minha viagem às Índias Americanas deve-se ao seguinte fato: o generoso Senhor de Villegagnon, Cavaleiro de Malta, homem tão consumado quanto é possível sê-lo em assuntos da marinha e em outras virtudes, assim que recebeu, após madura deliberação, as ordens reais, solicitou-me insistentemente auxílio para a execução de sua empresa, estando, para isso, autorizado pelo rei meu senhor e príncipe (a quem devo inteira honra e obediência), – visto estar bem informado de minha viagem ao Levante e do concurso que eu poderia dar ao empreendimento. Pelo que, de bom grado, acordei em tomar parte na viagem, tanto por desejar satisfazer, dentro de minhas possibilidades, à vontade real, como por causa da empresa, embora laboriosa, mas honesta.

Assim, os colonos franceses que vieram tinham em sua concepção a legitimidade para explorar, exportar matéria prima e fazer comércio nas terras virgens do Brasil.

O ESTABELECIMENTO DA COLÔNIA FRANCESA NA GUANABARA

A França Antártica foi uma colônia francesa criada no século XVI, mais precisamente entre os anos de 1555 e 1560, na Baía de Guanabara (Santos, 2013, p.17). Essa colônia trouxe muita ameaça para os portugueses mediante as disputas por território, pois os colonos franceses também tiveram a brilhante ideia de realizar atividade de exploração do pau-brasil:

Mas a maior ameaça à posse do Brasil por Portugal não veio dos espanhóis

e sim dos franceses. A França não reconhecia os tratados de partilha do mundo, sustentando o princípio de que era possuidor de uma área quem efetivamente a ocupasse. Os franceses entraram no comércio de pau-brasil e praticaram a pirataria, ao longo de uma costa demasiado extensa para que pudesse ser guarnecida pelas patrulhas portuguesas. Em momentos diversos, iriam mais tarde estabelecer-se no Rio de Janeiro (1555-1560) e no Maranhão (1612-1615) (Fausto, 2009, p.43).

Embora os franceses tivessem tentado realizar inúmeras incursões sem sucesso entre os anos de 1530 e 1540, somente em 10 de novembro de 1555 é que adentraram na Baía de Guanabara e aí se fixaram:

Na manhã do 12 de julho de 1555, a pequena armada patrocinada pelo rei Henrique II ultimou os preparativos para zarpar do porto de Havre. Eram três naus, uma contendo provisões e outras duas carregadas com peças de artilharia e materiais para a construção de uma fortaleza no Novo Mundo. Antes de partir, os marinheiros normandos lançam peças de dinheiro ao mar à maneira de voto ou oferenda, acreditando assim apaziguar os deuses das profundezas e as divindades do vento. Navegavam em direção ao mar aberto, totalmente à mercê dos ventos e das ondas, mas não conseguem varar as tempestades. O tempo adverso faz com que retornem à terra para efetuar reparos (Lopez, 2001, p.97).

Fica evidente, de acordo com o fragmento supracitado, que, além do zarpe frustrado dos franceses, existiam elementos de crendices e superstições. Por acharem uma viagem incerta e perigosa, muitos desistiram (Lopez, 2001, p.98).

Contudo, Villegagnon e os franceses estavam decididos em seus intentos em vir e instalar a colônia, já que não havia nenhuma “[...] resistência do rei Henrique II, nem do principal ministro, Coligny, [...]” (Mariz, 2001, p.76).

Aliás, a respeito dos motivos da expedição, diz ainda Vasco Mariz:

Curioso é que, ainda em 1555, quando o rei Henrique II encarregou Villegagnon da missão de fundar uma base militar e comercial na Guanabara, foi vago ao definir o verdadeiro caráter da expedição como ato oficial do governo francês. Tantos anos depois, ele não quis afrontar diretamente a decisão papal de 1494 (Mariz, 2015, p.86).

Passados pelo menos um pouco mais de um mês, após as três naus “[...] se refugiarem no porto de Dieppe”, a armada chefiada por Nicolas Durand de Villegagnon parte novamente, dia 14 de agosto (Lopez, 2001, p.98).

Embora tenham avistado o litoral das índias americanas no dia 31 de outubro de 1555, “[...] foram navegando pela costa até encontrarem o Cabo Frio no dia 3 de novembro e lá aportarem” (Silva, 2024, p. 390); somente adentram à Baía de Guanabara no dia 10 de novembro do mesmo ano (Lopez, 2001, p.99).

Sobre a tripulação, Carl Egbert H. Vieira de Mello, informa que as pessoas que embarcaram e vieram para essas terras eram gente diversa, e que muitos deles advinham das prisões, como se vê abaixo:

Apesar de todos esses atrativos, que os arautos apregoavam de porta em porta pelas vilas e cidades, poucos foram os cidadãos franceses que se dispuseram a empreender essa aventureira viagem ao novo mundo. O recrutamento foi árduo e malconduzido por Villegagnon, que acabou se suprimindo da escória social disponível nas enxovias de

Rouen e Paris. Foi essa casta de gente, acrescida de um corpo de mercenários, cujo temperamento pouco se diferenciava do dos condenados galeses, de que se compôs a maioria dos trezentos imigrantes trazidos na primeira leva por Villegagnon. (Mello, 1996, p. 63).

Havia enorme expectativa para a fundação da “nova França”, pois naquele momento a França estava em guerra contra a Inglaterra, Espanha, e ao mesmo tempo contra o Sacro Império Romano-Germânico, além dos conflitos religiosos e sociais em seu próprio território.

Todavia, assim que a esquadra ancorou, os franceses foram recebidos pelos nativos, ao som de uma cantoria e “sinais de júbilo”, e os saudavam repetindo a expressão “*karaiubê* que significa ‘salve’ ou ‘sejam bem-vindos’” (Thévet, 2019, p. 161).

André Thévet, frade francês da época, pertencente à Ordem dos Franciscanos, famoso por suas viagens e expedições, veio ao Brasil antes de Villegagnon e depois retornou juntamente com ele para contribuir, com seus relatos, com o empreendimento da mais nova Colônia francesa⁹. Conforme aponta Mariz, a experiência de Thévet “[...] foi de considerável valia para a preparação da viagem e escolha da rota de navegação” (Mariz, 2015, p.98). Mas, infelizmente, André Thévet teve de retornar à França em 14 de fevereiro de 1556, devido a uma terrível doença (Mariz, 2015, p.99).

Curiosamente, já havia vários intérpretes na região, pois nestas terras “[...] viviam vários normandos desertores de outras viagens que habitavam com os índios e já eram fluentes na língua dos tupinambás” (Mariz, 2015, p.101).

Os franceses realmente se estabelecem com

a finalidade de se fixarem, desejosos de controlar a entrada na baía e assegurar o distanciamento dos portugueses. Por isso, os colonos trabalharam duro para construir um forte, chamado de Forte Coligny em “[...] homenagem ao maior impulsionador da expedição, o almirante Gaspar de Coligny” (Silva, 2024, p.393).

De acordo com Thévet, após dois meses de desbravamentos, de encontros com nativos e de exploração de “ilhas e terra firme, batizou-se a terra, assim descoberta, com o nome de França Antártica” (Thévet, 2019, p. 171). Houve, então, aproximação e tolerável convivência entre franceses e tupinambás por meio de trocas, coleguismo e principalmente ajuda mútua na proteção e combate contra portugueses, em defesa do espaço (Mello, 1996, p. 73;74).

PROBLEMAS ENFRENTADOS NA COLÔNIA

Com o passar do tempo, no decurso do desenvolvimento da colônia, começaram a surgir alguns desafios e conflitos a serem mediados pelo administrador da colônia, pois, os que lá chegaram eram, em quase sua totalidade, “[...] homens de difícil enquadramento social, avessos à disciplina e moral do calvinismo e mesmo aos mandamentos de Deus [...]” (Mello, 1996, p.63). Conforme Jean Crespín (2007, p.10), os problemas foram aparecendo devido ao temperamento agressivo do próprio Villegagnon e do caráter de muitos dos colonos. Além disso, havia grande promiscuidade reinante na colônia, aliás, mesmo antes da chegada dos franceses, “[...] os intérpretes normandos abusavam das raparigas em muitas aldeias” (Léry, 1961, p.178).

Nessa esteira, sinaliza Jorge Pinheiro dos Santos (2013, p.36):

A França Antártica, a princípio, foi tolerante com os costumes dos brasis e as opções dos colonos, mas, com o tempo, Villegagnon percebeu que estava a perder seus homens. Estes passaram a ter companheiras tupinambás, a viver nas aldeias e adotavam a cultura dos

⁹ De acordo com a nota de rodapé elaborada pelo profº Estevão Pinto, à página 358 do livro SINGULARIDADES DA FRANÇA ANTÁRTICA, A QUE OS OUTROS CHAMAM DE AMÉRICA, André Thévet possivelmente realizou duas viagens ao Brasil (Thévet, 2018, p. 358).

brasis. Foi, então, que Villegagnon, por razões militares e de ocupação de território, proibiu todo comércio com os brasis, os acasalamentos e exigiu que seus colonos abandonassem as aldeias e voltassem ao forte. Ora, exigência quase impossível de ser respeitada, afinal aqueles homens tinham sido libertos das prisões francesas com a proposta de viajar para um novo mundo de aventuras inimagináveis.

Nesse momento, surgem algumas insurreições no seio da colônia. Aparentemente, o descontrole começa a predominar.

Segundo Lestringant, a rebelião eclodiu no início de fevereiro de 1556, apenas três meses após a chegada de Villegagnon à baía de Guanabara. Ela foi liderada por um normando, que tinha sido obrigado a abandonar sua mulher brasil por não ter se casado formalmente com ela. A disciplina rigorosa imposta às tropas de mercenários, ex-condenados e aventureiros, que formaram a maior parte da colônia, aliada à comida ruim, ao trabalho pesado de terraplanagem da ilha e à proibição, sob a pena de morte, de envolverem-se com as brasis que cruzavam nuas em canoas as águas limítrofes ao forte, levaram à conspiração contra Villegagnon (Lestringant *apud* Santos, 2013, p.36).

Muitos foram, então, os infortúnios que Villegagnon enfrentou. As baixas de homens na colônia agravaram os problemas, conforme Vasco Mariz:

Aí Villegagnon reagiu mal: em vez de estabelecer algumas limitações a esse comércio amoroso, ou até de ele fechar os olhos, decidiu exigir o casamento

dos franceses com as índias, perante o notário da expedição. Lembramos que o cavaleiro de Malta era um religioso intransigente, ele mesmo rigorosamente casto, e não podia conformar-se com a ideia do sexo fora do casamento. Ora naquelas condições especialíssimas, não era realista exigir o sacramento do matrimônio àqueles homens rudes e turbulentos com suas amantes índias. É claro que se algum deles decidisse regressar à França, seria improvável levar a esposa indígena e seus eventuais filhos. O resultado foi que muitos franceses fugiram para a floresta e foram viver com os indígenas. Perdeu assim o almirante alguns valiosos colaboradores como consequência de sua excessiva inflexibilidade religiosa. Alguns casaram-se de mau grado, outros rebelaram-se, sendo por isso punidos e até ameaçados de morte. A interdição era severa demais, mas a verdade é que os protestantes deram apoio a Villegagnon em sua exigência descabida. Era a mentalidade da época. Cresceram, portanto, o descontentamento e a desilusão com a falta de perspectiva de melhoria de vida na colônia, a disciplina tornava-se cada vez mais difícil de manter e muitos franceses aproveitaram a visita de navios mercantes para regressarem a seu país (Mariz, 2015, p.106).

E, como se não bastassem tantos reveses contra o empreendimento da França Antártica, Villegagnon proíbe os tupinambás de comerem seus inimigos, resultando em “[...] ásperas discussões com seu amigo Cunhambebe”, o chefe indígena (Mariz, 2015, p.107).

Resumidamente, houve erros, equívocos, falta de experiência, de estratégias por parte de Villegagnon e do conselho que com ele estava, no

processo de implantação da colônia.

Villegagnon tinha ótimo preparo intelectual, excelente experiência militar e diplomática, valentia e firmeza de propósitos, mas a França na época estava engatinhando em matéria de implantação colonial. A França Antártica foi a primeira tentativa de instalação de um núcleo permanente em terras de clima tão diferente e hostil. Viajaram na expedição apenas uma meia dúzia de mulheres casadas com tripulantes, quando deveriam ter sido recrutadas, a princípio, pelo menos, uma centena de moças. Mas a lição foi aprendida e já no século XVIII, ao ser instalada a colônia de Lousiana, na América do Norte, os organizadores arrebanharam todas as mulheres de má vida disponíveis na França e as levaram à força para Nova Orleans [...] Villegagnon não previu a gravidade do problema sexual e suas consequências. Ao levar cerca de seiscentos jovens franceses para a Guanabara, era evidente que eles avançariam sobre as moças indígenas, aliás muito receptivas. Barré chamou-as de “cadelas”. Se isso não tivesse ocorrido, os franceses poderiam acabar no homossexualismo, o que seria ainda mais grave na ótica da fé cristã. Errou o ilustre *provinois* por não ter previsto o problema e errou uma segunda vez ao tentar impor o casamento à força àqueles que viviam em regime marital com as índias. Sua intransigência religiosa impedia qualquer concessão ou solução intermediária ou provisória [...] os portugueses foram bem mais hábeis e se miscigenaram facilmente (Mariz, 2015, p.109; 110).

Mediante todas essas adversidades e frustrações, “[...] Villegagnon teve a ideia de escrever a Calvino e à Igreja Reformada de Genebra solicitando o envio de pastores e colonos

protestantes” (CRISPIN, 2007, p.10). Conforme Vasco Mariz, a “[...] famosa carta de 31 de março de 1557, cujo teor reflete bem as graves dificuldades que o afligiam” (Mariz, 2015, p.107); consequentemente “[...] os líderes reformados de Genebra atenderam prontamente a solicitação, escolhendo dois ministros (Pierre Richier e Guillaume Chartier) (Crispin, 2007, p.11). Há discussões (da época) de que Villegagnon não tenha enviado a carta à João Calvino solicitando pastores calvinistas. Mariz afirma que o almirante escreveu apenas uma única carta a Calvino e não consta nela pedido de envio de pastores huguenotes: “[...] a carta de 31 de março de 1557 está nos arquivos da cidade de Genebra [...] trata-se de uma carta de um colega de escola a um condiscípulo amigo” (Mariz, 2001, p.106).

A comitiva dos missionários protestantes era composta por 14 huguenotes (Crispin, 2007, p.11). Jean de Léry estava entre estes missionários.

Lília Moritz Schwarcz confirma que Jean de Léry, um dos missionários que compunha o grupo de huguenotes, na época, era sapateiro e estudante de teologia em Genebra, tinha um olhar e leitura diferentes a respeito dos nativos, valorizando a cultura do outro, permitindo, assim, o acesso estratégico para comunicação (2018, p.37), vindo com o propósito, juntamente com os outros, de iniciar um trabalho ou missão evangelística no seio da Baía de Guanabara (Crespin, 2007, p.11).

Assim, em 10 de setembro de 1556, de Genebra, zarparam “[...] abençoados e instruídos pessoalmente por Calvino, [...] sonhando em estabelecer no Rio de Janeiro a liberdade religiosa que eles não tinham na Europa” (Silva, 2024, p.403).

JEAN DE LÉRY E OS MISSIONÁRIOS HUGUENOTES NA BAÍA DE GUANABARA

Sobre os protestantes franceses, conhecidos como huguenotes, Franklin Ferreira esclarece como se iniciou e espalhou o trabalho que originou esse movimento:

Neste tempo os protestantes franceses começaram a ser chamados de huguenotes, uma palavra de origem obscura, que começou a ser usada como título honorífico pelos mesmos. A fé reformada, semeada inicialmente pelo testemunho e martírio de muitos, espalhou-se entre o povo, e se manifestou na teologia e na filosofia, nas ciências e nas artes, na cidade e no campo, na vida familiar e profissional e até mesmo na política. Esta mesma fé se fez presente em todas as classes sociais, camponeses e nobres, burgueses e artistas. Desta forma contava, já nesta época, entre os protestantes franceses, Margarida de Angoulême, irmã de Francisco I e esposa de Henrique, rei de Navarra [...]. As perseguições se tornaram ainda mais severas quando, em 24 de julho de 1539, Francisco I as reforçou, promulgando um édito, mas o rei veio a falecer em 1547. Sucedeu-o Henrique II, que continuou as perseguições, mas as conversões só aumentavam. Entretanto, até 1555, não haviam igrejas reformadas organizadas na França. Foi neste ano, em 12 de julho de 1555, que a expedição de Villegagnon saiu do Havre, com 600 pessoas. A igreja de Paris foi organizada em setembro de 1555. Este foi um período de sementeira, pois as congregações se reuniam em assembleias clandestinas. Nestas igrejas clandestinas, os novos crentes reformados encontravam-se para ler as Escrituras, orar e cantar Salmos, utilizando-se de qualquer pregador que estivesse em trânsito [...]. Tal situação foi uma das características da Igreja Reformada Francesa. Conquanto tenha recebido grande apoio de Genebra, foram poucos os clérigos franceses que se converteram à fé reformada.

Por isto, um número muito maior de homens, de praticamente todas as atividades, exerceu “ministérios secretos” naqueles dias. A congregação de Paris, por exemplo, em 1540, escolheu como seu pregador Claude Le Peintre, um ourives viajante, que passou cerca de três anos em Genebra. Depois foi queimado na estaca [...] vários colportores foram queimados por espalharem as Escrituras em língua francesa, folhetos e livros de cânticos. Jean Crespin em seu Martiriologia ou Livro de Mártires, completado com acréscimos, em 1619, pelo pastor Simon Goulart, conta a história de 789 martírios e menciona o nome de outros 2120 protestantes sentenciados à morte ou assassinados [...]. Os huguenotes chegaram a ter duas mil e quinhentas congregações em 1562 (Ferreira, 2000, p.5,6).

Os calvinistas franceses alcançaram classes sociais abastadas na sociedade francesa, “[...] tendo atuação nas cidades, entre os artesãos, comerciantes e fazendeiros, mas também adeptos que faziam parte da aristocracia francesa, como o almirante Gaspar Coligny, o rei de Navarra e seu irmão, o príncipe de *Condé*” (Silva, 2023, p.12).

Jean de Léry, um dos tribupulantes, cita os nomes dos missionários:

[...] se apresentaram para acompanhar Du Pont, Pedro Richier e Guilherme Chartier. Foram esses: Pedro Bourdon, Mateus Verneuil, João de Bordel, André Lafon, Nicolau Denis, João Gardien, Martin David, Nicolau Raviquet, Nicolau Carmeau, Jacques Rousseau e eu, João de Léry, que tanto pela vontade de Deus como por curiosidade de ver o mundo fiz parte da comitiva (Léry, 1961, p.42).

Jean de Léry nasceu na comuna de *La Margelle*, no departamento de *Côte-d'Or*, na região da *Borgonha-Franco-Condado*, na França, em 1534. De acordo com Santos, devido a perseguições do momento, o jovem se refugiou em Genebra (2013, p.50). O jovem protestante e discípulo de Calvino relatou inúmeros elementos da cultura dos tupinambás, da flora e fauna daquela região da Guanabara.

Na próxima seção, será apresentada a chegada e o desenvolvimento das primeiras reuniões e cultos públicos entre os colonos, além de tratar da defesa dos missionários mediante as acusações, perseguições e discordâncias de Villegagnon.

BATISMO E EUCARISTIA: OS CONFLITOS E EMBATES QUE RESULTARAM NA CONFISSÃO DE FÉ DA GUANABARA (1558)

A Confissão de fé da Guanabara foi um documento produzido no ano de 1558, pelas mãos dos missionários Jean de Bourdel, Matthieu Verneuil, Pierre Bourdon e André La Fon, em virtude das discórdias, divergências teológicas e doutrinárias, perseguições e condenação à sentença de morte (Crespin, 2007, p.13).

Havia uma expectativa enorme em receber os huguenotes, para que contribuíssem no processo de transformação dos colonos em seus desvios de conduta e sobre os costumes exóticos dos indígenas de comerem outro ser humano (Santos, 2013, p 46).

Ao chegarem, os huguenotes foram “[...] recebidos por Villegagnon e os demais com grandes demonstrações de regozijo” (Crespin, 2007, p.33). Certamente, havia enorme influência Calvinista no modo de pensar e no comportamento deles, pois “[...] os ministros apresentaram as suas credenciais assinadas por J. Calvino e que outrossim, davam testemunho a respeito dos outros na companhia” (CRESPIN, 2007, p.33). Richier escreveu a Calvino que “[...] o fundador do Forte Coligny os recebeu

como um pai que acolhe os seus filhos ou a irmãos menores” (Mariz, 2001, p.104). Após o desembarque, se reuniram numa sala na ilha, e os huguenotes celebraram ali o primeiro culto protestante no Brasil (Crespin, 2007, p.11).

A celebração desse culto foi ministrada por Pierre Richier, o ministro, que conduziu a oração, em seguida cantou o Salmo de número 5, “[...] que fazia parte do Saltério Huguenote” (Crespin, 2007, p.11). Depois, o ministro explanou o Salmo de número 27, versículo 4. Ainda, “[...] após o culto, os recém-chegados tiveram a sua primeira refeição brasileira: farinha de mandioca, peixe moqueado e raízes assadas no borralho. Dormiram em redes, à maneira indígena” (Crespin, 2007, p.11).

Aparentemente, tudo estava transcorrendo razoavelmente bem para os missionários mediante os colonos e indígenas. Na ocasião,

Por ordem de Villegagnon, passaram a se realizar preces públicas noturnas após o trabalho diário, devendo os pastores pregar diariamente e duas vezes aos domingos. O sacramento da Santa Ceia, segundo o rito reformado, foi oficiado pela primeira vez num domingo, 21 de março de 1557 (Crespin, 2007, p.11).

Mas, o ambiente que parecia ser acolhedor e quisto se transformou rapidamente em animosidade. Um conjunto de elementos, alguns simultâneos, passaram a ocorrer na colônia, e corroboraram para um ambiente hostil aos missionários, como afirma Mariz, a seguir:

A 27 de março, isto é, um mês após a chegada dos calvinistas, ocorreu a Páscoa e aí surgiu o primeiro enfrentamento. Os pastores estavam preocupados quanto ao possível comportamento de Villegagnon que tinha uma fé inabalável na eucaristia. Mas quem criou o primeiro incidente não foi o vice-rei e sim Jean Cointac,

que viera com os protestantes. Ele era um luterano, estudante da Sorbonne, que daria algum trabalho às duas partes que entrariam em conflito. Jean de Léry relata [...] uma cena que parece inverossímil: Villegagnon teria feito duas orações diante de todos, de joelhos, e proferido palavras que deixavam entender que ele aderiria ao calvinismo. Léry afirma haver obtido cópia do que ele disse, mas seu livro só foi publicado em 1578, portanto cerca de vinte anos depois do ocorrido. Peillard não consegue compreender (e nós também) como Villegagnon, somente para agradar a um punhado de calvinistas, iria alienar os seus fiéis: gentis-homens, capitães de navios, soldados, marinheiros, e os escoceses, todos católicos. Heulhard comentou que, apesar de tudo, as palavras de Villegagnon, pretensamente recolhidas por Léry, não são comprometedoras. “Foram duas invocações com considerações teológicas bastante nebulosas, onde faltam precisamente os traços principais da religião calvinista”. Tanto mais que no dia seguinte quem mais contestava o princípio da ceia reformada eram o próprio Villegagnon e Cointac. (Mariz, 2001, p.105).

Contudo, Villegagnon repentinamente mudou de opinião face aos missionários (Crespin, 2007, p.11).

Nesse sentido, acrescenta Mariz:

A 9 de abril de 1557, aconteceram dois casamentos, que foram celebrados no rito calvinista. Dois empregados de Villegagnon casaram-se com duas moças que viajaram com os protestantes. Na sua *Réponse aux remontrances de la Reine mère*, de 1560, Villegagnon comentava que a

grande surpresa dos tupinambás com os casamentos era que as mulheres estavam vestidas, mas acrescentou que “a faísca da guerra religião já estava acesa no fundo das almas e ninguém compreendia Deus da mesma maneira”. Dos quinze calvinistas que vieram de Genebra e Lausanne, poucos se entendiam bem. Havia divergências ínfimas de pormenores e o vice-rei pôde identificar nada menos que sete seitas ou opiniões diferentes. “Cada qual defendia cabeçudamente suas opiniões”. Julgava ele que o próprio Richier estava às vezes com contradição com Calvino. Alguns dos novos imigrantes sustentavam a legitimidade do divórcio, ao que Villegagnon se opunha. Muitos deles vieram para o Brasil na esperança de poder casar-se novamente (Mariz, 2001, p.107).

Realmente, a percepção que se tem é que a série de desentendimentos iniciada coloca em risco o bom relacionamento das pessoas da colônia. E, neste momento, as convicções teológicas começam a aflorar, e se tornam mais importantes que a cordialidade e a gentileza. Os embates doutrinários e teológicos são os principais motivos que resultaram em um posicionamento diferente de Villegagnon em relação ao que ele tinha quando recebeu os missionários (Crespin, 2007, p.11).

Chegado o dia de celebrar a Eucaristia, que foi decidido por Conselho que seria uma por mês, Cointac, que era luterano e “[...] pretendia a superintendência do Episcopado, alegando que o lugar lhe fora prometido na França” (Crespin, 2007, p.34), questionou que liturgia deveria ser observada e onde estariam as vestes sacerdotais e os vasos sagrados, além de argumentar que nesse sacramento não poderia o pão sem fermento e o vinho misturado com água, pois, assim, segundo Cointac, fora praticado por Justino Mártir, Irineu, e Tertuliano (Crespin, 2007, p.34). Contudo, os ministros huguenotes contestaram, por não ter

apoio nas Escrituras, e que a igreja deveria manter apenas o que Cristo ensinou (*Ibid.*, 2007, p.35). Iniciavam-se, assim, os embates na distribuição da Eucaristia.

Os pastores e a maioria da assembleia não concordavam que essa prática fosse obrigatória e entenderam que não deviam mesmo admiti-la para evitar que tal superstição ocasionasse, no futuro, sérias perturbações à Igreja, tanto mais quanto Villegagnon e Cointac haviam asseverado que o pão, depois de pronunciadas as palavras de consagração pelo ministro, era santo e que, conseqüentemente, qualquer parte que do mesmo sobejasse devia ser preciosamente conservada como relíquia sagrada [...] Ora, Villegagnon e Cointac, à vista da oposição dos ministros sobre esse ponto e sabendo que não podiam constrangê-los a confessarem que era necessário e dependente do sacramento a adição de água ao vinho, ordenaram secretamente ao despenseiro que fizesse tal mistura numa proporção razoável (Crespin, 2007, p.35).

Houve embates também em relação ao batismo. Os huguenotes entendiam o batismo na Confissão de Fé de Guanabara, no artigo IX, também como sacramento. Embora seja extremamente importante para os cristãos uma ordenança, a remissão se dá não por ele, mas pelo sangue de Cristo¹⁰. Para os católicos romanos, segundo o Catecismo da Igreja Católica¹¹, “pelo

Batismo somos libertos do pecado e regenerados como filhos de Deus”, e sem contar que para os calvinistas deveria ser observada a simplicidade da Bíblia para fundamentar o batismo e não os dogmas da Igreja segundo a tradição (Cardoso, 2011, p.6).

Villegagnon impediu os calvinistas de orar e pregar na ilha e os denunciou como hereges. Assim, eles se refugiaram por cerca de dois meses em terra firme com os índios, sendo recebidos de maneira pacífica, mas logo decidiram zarpar rumo à França.

Contudo, o inesperado estaria prestes a acontecer, pois a embarcação estava muito pesada devido às toras de pau-brasil e produtos da terra, como pimentão, algodão e alguns animais, como bugios, quatis, papagaios (Crespin, 2007, p.12). Mesmo após os reparos realizados na embarcação, o jovem Léry e mais cinco dos missionários estavam, realmente, decididos a retornarem para a Guanabara. Até que, no último instante, um dos companheiros estende a mão para o Jovem e o persuade a embarcar. Os companheiros de missão que retornaram para a Baía de Guanabara acabaram pagando com a vida, sendo estes considerados como mártires de Guanabara (Crespin, 2007, p.13).

Cinco homens (Pierre Bourdon, Jean du Bourdel, Matthieu Verneuil, André La Fon e Jacques le Balleur (Crespin, 2007, p.12) retornaram ao forte, sendo recebidos cordialmente por Villegagnon, mas, doze dias depois, transformou-se e mudou de comportamento, “[...] concluiu que os calvinistas haviam mentido e eram traidores e espiões” (*ibid.*, p13).

Villegagnon decidiu executá-los por heresia naquele momento, já que era vice-rei, legalmente representante do rei Henrique II; “[...] formulou um questionário sobre doze pontos doutrinários e lhes deu doze horas para responderem por escrito” (*ibid.*, p.12), como segue:

Tudo o que os reformados dispunham era um exemplar das Escrituras. Além disso, eles não eram teólogos e sim leigos. Para redigir as respostas, escolheram Jean du Bourdel, não só o

10 O Artigo IX da Confissão de Fé de Guanabara (1558) diz: “Cremos que o batismo é sacramento de penitência, e como uma entrada na igreja de Deus, para sermos incorporados em Jesus Cristo. Representa-nos a remissão de nossos pecados passados e futuros, a qual é adquirida plenamente, só pela morte de nosso Senhor Jesus”.

11 CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, na segunda parte, na segunda seção, no primeiro capítulo, artigo 1, inciso 1213. In: https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso: 27/03/2025.

mais velho deles, mas o mais letrado e conhecedor do latim. Concluída a redação, com tinta de pau-brasil, Bourdel leu a confissão várias vezes aos seus companheiros, interrompendo-os sobre cada ponto. Cada um a assinou de próprio punho, indicando que a recebia como sua própria. Esse notável documento, que ficou conhecido como Confissão da Guanabara ou Confissão Fluminense é uma das mais antigas declarações de fé reformada. (Crespin, 2007, p.12;13).

O texto da Confissão é composto de XVII artigos e apresenta a crença dos Huguenotes, abordando sobre: Deus, Jesus, Espírito Santo, Ceia (Eucaristia) sem a adição da água no vinho, Batismo, Livre arbítrio, A Palavra de Deus, Casamento, Votos e Mortos¹². E, após assinarem esse documento, atestaram suas sentenças de morte diante de tamanha perseguição e crueldade de Villegagnon.

Com a condenação, pelo menos três dos huguenotes foram lançados ao mar. La Fon, segundo a obra de Crespin, foi poupado devido a sua retratação, “[...] declarou que não queria ser obstinado em suas ideias calvinistas” (Crespin, 2007, p.13). Assim, ele foi poupado, preso e conduzido à fortaleza, onde passou a prestar serviços como alfaiate para Villegagnon (*ibid.*, p.13). E, Jacques Le Balleur, outro missionário, também foi poupado, devido a seu ofício de ferreiro.

Depois da tragédia, o documento foi entregue ao “[...] Senhor Du Pont, cerca de quatro meses depois de sua chegada à França, por pessoas fidedignas que deixamos neste país” (Ferreira, 2000, p.17), e este entregou nas mãos de Léry, que se sentiu no dever de relatar em uma publicação.

Por fim, essa trágica história perpassa pela historiografia brasileira. Os calvinistas que aqui

estiveram, naquele momento histórico, deixaram esse documento atestando a sua presença no Brasil, se estabelecendo definitivamente no século XIX, com a vinda de Ashbel Green Simonton¹³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho reuniu pesquisadores, historiadores e outros teóricos que versam sobre o tema apresentado. A ideia inicial foi apresentar a história dos cristãos protestantes calvinistas que atracaram no Brasil no século XVI e que, pelos motivos apresentados, não conseguiram estabelecer a crença no país naquela época.

Dentre os povos que aqui habitavam, destacam-se os índios tupinambás, que praticavam seus costumes e sua cultura. Tinham suas crenças e ritos, dentre estes, a prática da antropofagia, e os europeus que aqui chegaram encararam essa realidade.

Personagens como Jean de Léry, os calvinistas franceses e o almirante de Villegagnon são importantes para tratar desse curto período de colônia francesa no país. E vimos que os embates com o chefe da colônia causaram muita perseguição e aflições, a ponto de três huguenotes serem condenados e executados à morte. Antes, porém, em suas defesas, redigiram um texto que se tornou historicamente a primeira confissão de fé reformada no Brasil, a Confissão de Fé da Guanabara.

É um período importante da história do Brasil, que, além das próprias questões históricas, as antropológicas e outras diversas, pode contribuir, num caráter interdisciplinar, para reflexões acerca dessa época, não apenas concernente ao país colônia, mas da história do protestantismo brasileiro.

12 A Confissão de Fé de Guanabara ou Confissão de Fluminense. In: https://www.monergismo.com/textos/credos/confissao_guanabara.htm Acesso: 26/03/2025.

13 Sugestão de leitura: FERREIRA, Júlio Andrade. História da Igreja Presbiteriana do Brasil. Vol I e II. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.

REFERÊNCIAS

- BIRD-DAVID, Nurit. “Animismo” Revisitado: *Pessoa, meio Ambiente e epistemologia Relacional*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 19, n. 35, p. 93-171, jan./jul. 2019.
- CARDOSO, Dario de Araújo. *A presença do calvinismo na crônica Viagem à terra do Brasil de Jean de Lery*. UFPR – Curitiba, Brasil - XII Congresso Internacional da ABRALIC Centro, Centros – Ética, estética. 18 a 22 de julho de 2011.
- CARVALHO, Moacyr Ribeiro de. *Dicionário Tupi (antigo) português*. Salvador, BA. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, 1987.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, na segunda parte, na segunda seção, no primeiro capítulo, artigo 1, inciso 1213. In: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso: 27/03/2025.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CRESPIN, Jean. *A tragédia da Guanabara*. [Tradução Domingos Ribeiro, Norma Cristina Guimarães Braga e Suassuna Klessen] – São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 13. ed. I.reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- FERREIRA, Franklin. *A presença dos Reformados franceses no Brasil Colonial*: publicado em Vox Scripturae Nº 10, vol. 1 (dezembro 2000), p. 51-86.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos (1531 – 1800)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família patriarcal brasileira*. São Paulo. ed. Global, 2004.
- IBGE. *Brasil 500 Anos*. www.brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/modos-de-vida-dos-tupinamba-ou-tupis.html. Acesso dia 16/10/2024.
- IBGE. *Indígenas*. www.indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html. Acesso dia 27/10/2024.
- LE GOFF, Jacques. *A Idade Média*. Rio de Janeiro. ed. Ediouro Publicações. 2006;
- LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sérgio Milliet. 4º ed. São Paulo: livraria Martins Fontes, 1961.
- LOPEZ, Adriana. *Franceses e Tupinambás na Terra do Brasil*: São Paulo Editora Senac. 2001
- MARIZ, Vasco. *Os franceses na Guanabara: Villegagnon e a França Antártica (1555 – 1567)*. 3.ed. rev. e ampl. – Rio de Janeiro; Nova Fronteira, 2015.
- _____. *Villegagnon e a França Antártica: Uma reavaliação*. Rio de Janeiro; Nova Fronteira. Biblioteca do Exército Brasileiro, 2001.
- MELLO, Carl Egbert H. Vieira de. *O Rio de Janeiro no Brasil Quinhentista*. São Paulo. Ed. Loyola, 1996.
- MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes; PISSOLATO Elizabeth. *Os deslocamentos guaranis: revisitando as fontes documentais com Bartomeu Melià*. Tellus, Campo Grande, MS. ano 22, n. 48, p. 113-144, maio/ago. 2022.
- METREAU, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Trad. Prof. Estevão Pinto. 2. ed. – São Paulo: Ed. Nacional. Ed. Da Universidade de São Paulo, 1979.
- RAMOS, Rogério de Araújo. *Dicionário didático da Língua Portuguesa: ensino fundamental 1 / 2ª ed.* – São Paulo: Edições SM. 2011.
- SANTOS, Jorge Pinheiro dos. *O Paraíso Protestante, Jean de Léry, notas antropofágicas sobre a questão huguenote-tupinambá*. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Brasil: uma biografia*. 2º ed. São Paulo. Cia das Letras. 2018.

SERRÃO, Joaquim V. *O Rio de Janeiro no século XVI*. II Documentos dos Arquivos Portugueses: Lisboa, Portugal - Ed. da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.

SILVA, Rafael Freitas da. *O Rio antes do Rio*. 6. Ed: Belo Horizonte, MG. Ed. Relicário, 2024.

SILVA, Tiago de Oliveira. *Huguenotes na França Antártica: A primeira tentativa de introdução de Fé Reformada no Brasil*: São Paulo, SP. Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2023.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013 – Coleção Biblioteca Básica Brasileira, 2014.

THÉVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*: Brasília, DF. Prefácio, tradução e notas do prof. Estêvão Pinto. – Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.



AS ALIANÇAS DIVINAS COMO EIXO PEDAGÓGICO DO PLANO DA SALVAÇÃO: UMA PROPOSTA CRISTOCÊNTRICA E ESTRUTURADA PARA O ENSINO BÍBLICO DE CRIANÇAS ENTRE 9 E 12 ANOS

Cristina Fontana dos Reis Araújo ¹
Jonas Machado ²

RESUMO

Este trabalho teve como objetivo geral apresentar uma proposta metodológica para o ensino bíblico de crianças entre 9 e 12 anos, fundamentada em uma abordagem cristocêntrica que busca superar a fragmentação curricular presente em práticas educativas de igrejas e escolas confessionais. A questão central que norteou este estudo foi: como estruturar o ensino bíblico de modo que a criança compreenda a narrativa das Escrituras de forma integral, reconhecendo-se como parte do plano de salvação?

A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica, com análise qualitativa de obras de educação cristã, psicologia da aprendizagem, didática, manuais de Escola Bíblica Dominical, tratados de teologia sistemática, documentos oficiais, como a Base Nacional Comum Curricular, e a própria Bíblia.

Nesse sentido, a proposta apresentada organiza o ensino bíblico em torno das alianças divinas, destacando-as como eixo pedagógico do plano da salvação, de modo que a criança perceba a continuidade da narrativa bíblica e o cumprimento das promessas em Cristo.

Com base nesse percurso, compreende-se que a adoção da proposta apresentada pode favorecer não apenas uma compreensão coesa e progressiva do enredo bíblico, mas também contribuir para a formação integral da criança, unindo conhecimento, fé e prática.

Acredita-se que este estudo possa promover avanços significativos na área da educação cristã infantil, oferecendo subsídios teóricos e metodológicos a líderes, professores e instituições que desejam implementar um ensino bíblico sequencial, coerente e consistente.

Palavras-chave: Ensino bíblico infantil; Currículo cristão; Educação protestante; Fragmentação curricular; Abordagem progressiva.

¹ Pós-graduada em História do Brasil pela Universidade Cândido Mendes. Centro Universitário Augusto Motta. E-mail: tinafontana@gmail.com

² Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Email: jonas.machado@teologica.net. ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-9690-0615>.

**The Divine Covenants as a Pedagogical Axis of the Plan of Salvation:
A Christ-Centered and Structured Proposal for Biblical Teaching to
Children Aged 9 to 12**

ABSTRACT

This study aimed to present a methodological proposal for Bible teaching to children aged 9 to 12, based on a Christ-centered approach that seeks to overcome the curricular fragmentation found in the educational practices of churches and confessional schools. The central question guiding this study was: how can Bible teaching be structured so that children understand the narrative of Scripture as a whole, recognizing themselves as part of the plan of salvation?

The methodology adopted was bibliographic research, with a qualitative analysis of works on Christian education, learning psychology, didactics, Sunday School manuals, treatises on systematic theology, official documents—such as the National Common Curricular Base—and the Bible itself.

In this sense, the proposed approach organizes biblical teaching around the divine covenants, highlighting them as the pedagogical axis of the plan of salvation, so that child perceive the continuity of the biblical narrative and the fulfillment of the promises in Christ.

Based on this process, it is understood that the adoption of the proposed approach may promote not only a cohesive and progressive understanding of the biblical narrative but also contribute to the child's integral formation, integrating knowledge, faith, and practice.

It is believed that this study can foster significant advances in the field of Christian education for children, providing theoretical and methodological resources to leaders, teachers, and institutions that wish to implement a sequential, coherent, and consistent approach to Bible teaching.

Keywords: Children's Bible Education; Christian curriculum; Protestant education; Curricular fragmentation; Progressive approach.

**Las alianzas divinas como eje pedagógico del plan de salvación:
una propuesta cristocéntrica y estructurada para la enseñanza bíblica
de niños de entre 9 y 12 años**

RESUMEN

Este trabajo tuvo como objetivo general presentar una propuesta metodológica para la enseñanza bíblica dirigida a niños de entre 9 y 12 años, fundamentada en un enfoque cristocéntrico que busca superar la fragmentación curricular presente en prácticas educativas de iglesias y escuelas confesionales. La pregunta central que orientó este estudio fue: ¿cómo estructurar la enseñanza bíblica de modo que el niño comprenda la narrativa de las Escrituras de forma integral, reconociéndose como parte del plan de salvación? La metodología adoptada fue la investigación bibliográfica, con análisis cualitativo de obras de educación cristiana, psicología del aprendizaje, didáctica, manuales de Escuela Bíblica Dominical, tratados de teología sistemática, documentos oficiales, como la Base Nacional Común Curricular, y la propia Biblia. En este sentido, la propuesta presentada organiza la enseñanza bíblica en torno a las alianzas divinas, destacándolas como eje pedagógico del plan de salvación, de modo que el niño perciba la continuidad de la narrativa bíblica y el cumplimiento de las promesas en Cristo. Con base en este recorrido, se entiende que la adopción de la propuesta presentada puede favorecer no solo una comprensión coherente y progresiva de la narrativa bíblica, sino también contribuir a la formación integral del niño, articulando conocimiento, fe y práctica. Se considera que este estudio puede promover avances significativos en el campo de la educación cristiana infantil, ofreciendo aportes teóricos y metodológicos a líderes, docentes e instituciones que deseen implementar una enseñanza bíblica secuencial, coherente y consistente.

Palabras clave: Enseñanza bíblica infantil; Currículo cristiano; Educación protestante; Fragmentación curricular; Abordaje progresivo.

INTRODUÇÃO

O tema deste artigo são as alianças divinas como eixo pedagógico do plano da salvação; trata-se de uma proposta cristocêntrica e estruturada para o ensino bíblico de crianças entre 9 e 12 anos. Uma característica marcante dessa faixa etária, segundo Gilberto (2005), é a energia. O autor destaca que esse é um período em que as crianças começam a fazer perguntas, demonstram entusiasmo em aprender e apresentam significativa capacidade de absorção de novos conhecimentos. Trata-se, portanto, de uma fase em que tudo o que for ensinado possui alto potencial de ser memorizado e internalizado, influenciando de maneira profunda e duradoura a formação da criança ao longo da vida.

Diante desse contexto, este estudo tem como objeto de investigação os métodos atualmente empregados por igrejas e escolas confessionais cristãs no ensino da Bíblia a crianças dessa faixa etária, com especial atenção à forma como os conteúdos são estruturados e às estratégias didáticas utilizadas. Apresenta-se uma proposta metodológica que integra três dimensões essenciais do ensino bíblico infantil: a progressão didática e lógica dos conteúdos; a intencionalidade pedagógica e espiritual; e as práticas que favorecem a participação ativa e consciente da criança no processo de aprendizagem.

Busca-se, assim, analisar as abordagens metodológicas adotadas, identificar suas principais limitações e destacar a ausência de continuidade no processo de ensino-aprendizagem. Muitos currículos evidenciam conteúdos fragmentados, com ênfase em temas isolados ou em questões sociais que, embora fundamentadas em princípios bíblicos, não compõem uma narrativa coesa. Essa desarticulação compromete o aprendizado contínuo e integrado, dificultando que a criança estabeleça conexões entre os fatos históricos e o sentido central que percorre toda a narrativa bíblica, desde o Antigo Testamento até a consumação da promessa em Cristo. Assim, a percepção da Bíblia como uma história única e redentora é prejudicada.

A título de comparação, a Base Nacional

Comum Curricular (BNCC), no âmbito do currículo secular, adota o princípio da progressão sequencial e contínua, favorecendo a construção de saberes sem lacunas e respeitando as fases do desenvolvimento infantil. Inspirado nesse modelo, propõe-se uma metodologia que promova uma compreensão coesa e abrangente das Escrituras, conduzindo a criança a entender o plano da salvação como narrativa unificada que culmina em Jesus Cristo.

Um ensino sequencial e coerente permite que as crianças desenvolvam uma compreensão mais organizada e aplicável das narrativas bíblicas, reconhecendo o fio condutor que une o Antigo e o Novo Testamento. As Escrituras, desde a criação até a consumação, compõem um único enredo que culmina na obra redentora de Cristo, por meio de quem uma nova aliança é estabelecida com a humanidade. Essa aliança, atemporal e abrangente, alcança também as crianças da atualidade, oferecendo-lhes a esperança de um futuro seguro e redentor.

Com uma metodologia intencional e bem planejada, o ensino bíblico estruturado contribui para a formação de uma geração espiritualmente fortalecida, capaz de compreender a narrativa bíblica de maneira integrada e aplicar seus princípios à vida cotidiana. Quando a criança se reconhece como parte dessa narrativa, o aprendizado se torna mais significativo: as histórias fazem sentido, o interesse se intensifica e o conhecimento é internalizado. Nesse processo, além de aprender profundamente, a criança desenvolve senso de pertencimento e se torna apta a transmitir o que aprendeu a outras pessoas. A comunicação eficaz do conteúdo bíblico ocorre quando há compreensão e internalização genuína.

Percebe-se, pela experiência em sala de aula da Escola Bíblica ao longo dos anos, que crianças expostas a um ensino bíblico estruturado tendem a desenvolver, na adolescência, maior capacidade de avaliar criticamente outras correntes de pensamento sem se afastar dos fundamentos da fé, tornando-se também menos suscetíveis a influências doutrinárias ou filosóficas contrárias ao que aprenderam desde a infância.

Para embasar esta proposta, a pesquisa será desenvolvida por meio de uma abordagem bibliográfica, contemplando obras pedagógicas, materiais didáticos de escolas dominicais e legislações educacionais, como a Base Nacional Comum Curricular (Brasil, 2017). Pretende-se selecionar fontes relevantes no campo da educação cristã e da pedagogia, priorizando aquelas que dialoguem com o ensino bíblico infantil e que ofereçam fundamentos teóricos para a construção de um modelo metodológico aplicável. A escolha dos materiais seguirá critérios de pertinência temática e contribuição para a análise, de modo a garantir consistência.

Nesse contexto, o presente estudo busca responder à seguinte questão central, que orienta toda a análise: Qual proposta metodológica pode ser aplicada ao ensino da Bíblia para crianças, de modo a favorecer uma compreensão linear e contínua das Escrituras, conduzindo-as a um entendimento integral do plano da salvação, compreendido como um enredo unificado que se desenvolve do Antigo ao Novo Testamento e culmina na pessoa de Jesus Cristo?

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Segundo Thomas R. Schreiner, no livro “A aliança e o propósito de Deus para o mundo”, o conceito de aliança é um dos temas mais importantes da Bíblia, pois representa um eixo teológico que atravessa toda a revelação divina. Schreiner observa que alguns estudiosos consideram a aliança o cerne das Escrituras, embora ele próprio diga que isso talvez seja um pouco exagerado. Ainda assim, ele afirma que entender as alianças é essencial para compreender a mensagem bíblica como um todo.

Dessa forma, as alianças funcionam como a espinha dorsal da narrativa bíblica, conectando o Antigo e o Novo Testamento e mostrando como Deus conduz a história da humanidade em direção à redenção prometida em Gênesis 3.15.

Nesse sentido, sustento que o ensino bíblico infantil precisa ser estruturado a partir das alianças, compreendidas como o movimento progressivo

pelo qual Deus revela Seu caráter, estabelece Sua relação com o Seu povo e orienta a história rumo ao cumprimento definitivo em Cristo.

Assim, ao acompanhar esse desenvolvimento progressivo, as crianças não apenas compreendem a unidade da história da redenção, mas também reconhecem seu lugar dentro dela, percebendo-se como participantes da nova aliança inaugurada por Jesus e aguardando sua consumação escatológica.

PROGRESSÃO DIDÁTICA E A SEQUÊNCIA DOS CONTEÚDOS

Nesta seção será apresentada uma proposta de organização didática do ensino bíblico infantil, com foco na construção gradual e coerente do conhecimento. Serão discutidos princípios teológicos e pedagógicos que sustentam a sequência dos conteúdos, destacando como a narrativa bíblica pode ser apresentada de forma que as crianças compreendam a história da salvação de maneira conectada e significativa, situando-se no tempo e no espaço, e relacionando os ensinamentos à vida cotidiana. Os próximos parágrafos detalham esses fundamentos, mostrando a base teórica que orienta a progressão dos conteúdos.

A proposta de um ensino bíblico estruturado e progressivo fundamenta-se em princípios teológicos e pedagógicos. Do ponto de vista teológico, a narrativa bíblica é considerada uma unidade de sentido redentora, ressaltando que a revelação bíblica é cumulativa e encontra sua unidade em Cristo, a centralidade de Cristo como eixo unificador da história da salvação. Essa compreensão é desenvolvida por Goldsworthy, ao afirmar que a revelação progride rumo ao seu cumprimento definitivo em Cristo, de modo que toda a Escritura deve ser lida à luz desse eixo cristocêntrico (GOLDSWORTHY, 2018, p. 55).

De acordo com Jesus, o Antigo Testamento é a Palavra de Deus, as Escrituras que não podem ser anuladas. Jesus também afirma que ele mesmo é o tema do Antigo Testamento. Seus ensinamentos indicam constantemente o

Antigo Testamento como aquilo que ele está cumprindo. Desse modo, o Antigo Testamento não existe de modo independente, pois ele é incompleto em sua conclusão e seu cumprimento na pessoa e na obra de Cristo. Não se pode entender corretamente nenhuma parte do Antigo Testamento sem Jesus. Todo o seu conteúdo se refere a Cristo. A revelação de Deus nas Escrituras é progressiva, desenvolvendo-se em estágios desde as promessas originais feitas a Israel até o significado mais pleno dessas promessas revelado em Cristo. Embora compreendamos o Novo Testamento à luz do que vem antes dele no Antigo Testamento, o Novo Testamento é a revelação mais plena e a palavra final de Deus em Cristo que dá significado a todas as coisas. Assim, Cristo, e, portanto, o Novo Testamento, interpreta o Antigo Testamento.

No campo pedagógico, apoia-se em teorias que defendem a organização gradual e intencional do conhecimento como meio para uma aprendizagem eficaz e significativa.

Molochenco (2007, p. 56), ao apresentar a teoria de Ausubel, enfatiza o processo fundamental da aprendizagem:

Para Ausubel, uma aprendizagem significativa implica que o novo conhecimento entre em interação com algum conhecimento já existente na estrutura cognitiva ou de conhecimento do aluno. Se não houver essa interação entre o conhecimento novo e o conhecimento já adquirido, então a aprendizagem será mecânica. Ele afirma que este último tipo — a aprendizagem mecânica — que é o contrário da aprendizagem significativa, ocorre quando uma nova informação não faz “nenhuma interação com conceitos relevantes na estrutura cognitiva”. Sendo assim, esta nova informação fica

“perdida, solta” na estrutura cognitiva, pois não se liga a nenhum conceito ou subsunção já armazenado. Ele chama a isto de ensino arbitrário. Segundo a ótica de Ausubel, um conhecimento novo deve, então, encontrar ancoragem em algum conceito já estabelecido na estrutura mental do aprendiz.

Ao construir o ensino de forma sequencial e lógica, permitindo que a criança integre novas informações às estruturas cognitivas que já possui, favorece-se o desenvolvimento de uma rede de conhecimento mais robusta e flexível, que se aprofunda e se expande gradualmente. Essa abordagem possibilita que a criança compreenda a narrativa bíblica de modo linear e coerente, estabelecendo conexões entre os diversos ensinamentos das Escrituras.

Embora a aplicação das histórias bíblicas à vida cotidiana seja essencial, o uso de temas ou narrativas isoladas — desconectadas de um panorama maior — não contribui para a construção de um entendimento progressivo e integrado da história da humanidade e do plano redentor de Deus. Essa fragilidade se torna evidente quando lembramos que a própria estrutura da revelação bíblica não permite leituras fragmentadas. O Antigo Testamento se desenvolve como uma narrativa contínua e orgânica, na qual cada episódio está ligado a um propósito redentor maior que avança de forma cumulativa ao longo da história. É nesse sentido que Goldsworthy (GOLDSWORTHY, 2018, p. 59) enfatiza que:

O Antigo Testamento narra uma história única, coesa e coerente centrada na linhagem de determinadas pessoas. Desse modo, o relato de cada estágio sucessivo da história de Israel se baseia no que aconteceu antes. Na progressão da história unificada do Antigo Testamento, ocorre a progressão de uma teologia unificada. Trata-se da revelação progressiva de Deus e de seus propósitos para a salvação de seu povo.

Como exemplo, foram analisadas revistas de Escola Bíblica Dominical de três editoras amplamente conhecidas e utilizadas nas igrejas evangélicas: CPAD, Editora Cristã Evangélica e Editora Central Gospel. A escolha dessas editoras baseia-se na experiência da pesquisadora com materiais amplamente empregados no ensino bíblico infantil. As revistas selecionadas contemplam a faixa etária de 9 a 12 anos e abordam conteúdos que incluem os atributos de Deus, valores cristãos, experiências de fé e narrativas bíblicas.

A partir dessa análise, observa-se que é plenamente possível trabalhar princípios e valores

cristãos a partir do próprio enredo bíblico, de modo que as crianças aprendam as histórias e, simultaneamente, apliquem seus ensinamentos à vida cotidiana. Essa integração entre narrativa e prática reflete a forma como a Escritura atua no ser humano, conforme declara o apóstolo Paulo: “Tudo o que foi escrito no passado foi escrito para nosso ensino” (Romanos 15.4, A21).

Na sequência, apresenta-se uma tabela comparativa que evidencia como muitas revistas utilizam histórias bíblicas de forma fragmentada, sem conexões temáticas ou cronológicas, com o intuito de justificar o ensino de valores cristãos.

ANEXO 1 – ANÁLISE DAS REVISTAS DE ESCOLA BÍBLICA DOMINICAL

Editora / Ano	Faixa Etária	Tema / Organização das Lições	Conteúdos / Valores	Análise Crítica	Aplicação na Proposta Metodológica
Editora Cristã Evangélica (2025)	9–11 anos	Atributos de Deus (Trindade, onipotência, onisciência, amor, justiça), temas sobre Jesus e Espírito Santo	Conceitos isolados sobre atributos de Deus	Conteúdos relevantes, mas fragmentados e sem conexão narrativa	Ensinar atributos de Deus dentro da narrativa bíblica (ex.: onipotência na criação e preservação com Noé; amor na aliança davídica; Trindade na Nova Aliança)
Editora Central Gospel (2025)	9–11 anos	Valores e atitudes cristãs (perseverança, lealdade, bondade, justiça, discernimento)	Valores cristãos essenciais para a vida prática	Conteúdos relevantes, adequados, mas fragmentados	Relacionar valores aos personagens e narrativas bíblicas (ex.: perseverança na fidelidade de Noé; lealdade na amizade de Davi e Jônatas; bondade e justiça em Cristo)
Editora Central Gospel (2025)	9–11 anos	Afirmações de fé e experiências cristãs (pecado, redenção, obra de Cristo, igreja, testemunho)	Fundamentos da fé cristã	Conteúdos claros e envolventes, mas fragmentados	Relacionar experiências de fé à narrativa das alianças (ex.: pecado na queda de Adão; redenção prometida a Abraão e cumprida em Cristo; igreja na Nova Aliança)

Figura I

Editora / Ano	Faixa Etária	Tema / Organização das Lições	Conteúdos / Valores	Análise Crítica	Aplicação na Proposta Metodológica
CPAD (2025)	9-10 anos	"Os Ensinos de Paulo"	Paulo, salvação, dons da igreja, armadura de Deus, personagens bíblicos	Conteúdos relevantes e bem adaptados, mas ainda fragmentados	Temas como perdão, amor, esperança, obediência e fidelidade ensinados dentro da narrativa unificada da Bíblia
CPAD (2025)	11-12 anos	"Preservando os Valores Cristãos"	Família, respeito, viver pela fé, honestidade, misericórdia, paciência, gratidão, bullying, namoro precoce	Conteúdos adequados, linguagem acessível, recursos pedagógicos atualizados, mas fragmentados	Valores e virtudes relacionados à narrativa bíblica (ex.: honestidade na Lei mosaica; misericórdia na aliança davídica; fé em Abraão e consumada em Cristo)

Figura II

Quando a criança compreende a narrativa de forma integral, desde a criação, passando pela queda, até a redenção em Cristo, ela passa a se reconhecer como parte dessa história. Isso desperta o interesse em conhecer as origens dos problemas enfrentados pela humanidade e amplia sua consciência espiritual, ao refletir sobre o que aconteceu no princípio e como isso impacta sua vida hoje. Tal abordagem não apenas esclarece os “porquês” que emergem em sua mente, mas também estimula uma fé mais sólida e contextualizada.

A construção de um ensino sequencial e encadeado encontra respaldo na pedagogia brasileira e em estudos de desenvolvimento infantil. Saviani (2008), filósofo e educador brasileiro, defende que o ensino deve ser organizado segundo a lógica interna dos conteúdos e o desenvolvimento do aluno, de modo que cada etapa da aprendizagem se construa sobre a anterior. Para Saviani, a sequência didática não é arbitrária; ela deve refletir a coerência do conhecimento e permitir uma aprendizagem significativa e integrada.

A fragmentação dos conteúdos compromete a compreensão global e impede que o aluno perceba conexões entre conceitos, o que, no contexto bíblico, dificulta a compreensão da narrativa como um plano redentor único.

A área da psicologia do desenvolvimento observa que crianças entre 9 e 12 anos possuem capacidade para compreender relações de causa e efeito, sequências temporais e conexões entre eventos distintos, possibilitando a organização do conhecimento de forma linear e estruturada. A aprendizagem nessa faixa etária deve ser sequencial, permitindo que a criança consolide o que aprendeu antes de avançar para conteúdos mais complexos.

Ainda na perspectiva pedagógica, a aprendizagem significativa depende da mediação do professor e da construção progressiva do conhecimento, respeitando o desenvolvimento individual de cada criança. Essa abordagem favorece a compreensão de narrativas extensas e complexas, como as histórias bíblicas, permitindo que os alunos reconheçam as interconexões entre eventos históricos, culturais e espirituais.

Essa abordagem encontra respaldo em Piaget, conforme Molochenco (2007, p. 54) explica:

Em relação à aprendizagem, Piaget entende que a cada situação em que se entra em contato com o novo, “o esquema de assimilação sofre acomodação”,⁶ forma uma nova estrutura, ocorrendo assim aprendizagem ou, como ele mesmo

diz, um aumento de conhecimento.⁷ Este movimento de equilíbrio processa-se de acordo com o período de desenvolvimento da criança. Sendo assim, torna-se importante conhecer as características etárias de nosso aluno, para que possamos provocar esse desequilíbrio na proporção de suas possibilidades de assimilação, levando em conta seu desenvolvimento e o momento de seu crescimento.

A sequência didática proposta dialoga diretamente com a estrutura da narrativa bíblica: as alianças divinas funcionam como eixo teológico organizador, permitindo que cada etapa do ensino se construa sobre a anterior. Ao integrar a lógica pedagógica com a progressividade da revelação divina, o ensino bíblico infantil conduz a criança de forma coerente e intencional, desde a criação até o cumprimento pleno em Cristo. Assim, percebe-se que pedagogia e teologia atuam em conjunto, assegurando que o aprendizado seja tanto cognitivo quanto espiritual.

Dessa forma, a adoção de um ensino linear e progressivo no contexto do ensino bíblico infantil é respaldada por teorias pedagógicas e de psicologia do desenvolvimento, garantindo que as crianças compreendam a Bíblia como um enredo contínuo e redentor, internalizando seus princípios de modo significativo e integrado.

Conforme proposto na metodologia, ao analisar materiais didáticos produzidos por editoras cristãs, observa-se que os conteúdos frequentemente são abordados de forma fragmentada, sem uma sequência progressiva que conecte um módulo ao outro, dificultando a compreensão integral da narrativa bíblica. Geralmente, esses materiais são organizados por grupos etários, intercalando módulos temáticos com questões éticas e morais baseadas em princípios bíblicos.

Reconhece-se que, no contexto eclesial, as crianças não iniciam a educação cristã na mesma fase; algumas começam desde o nascimento, enquanto outras ingressam aos 4, 8, 10 ou 12 anos, integrando-se ao ensino conforme

sua chegada. Isso ocorre porque as famílias ingressam nas igrejas em diferentes etapas da vida das crianças, trazendo filhos de idades variadas que precisam ser acolhidos e incluídos no processo educativo. Por isso, é fundamental que cada faixa etária tenha acesso a um ensino cumulativo, da criação à redenção, adaptado à sua maturidade cognitiva e espiritual.

As questões éticas e morais serão naturalmente aplicadas à vida de cada criança à medida que o educador contextualiza e aplica os ensinamentos bíblicos ao cotidiano dos alunos. Nesse sentido, cada história bíblica precisa ser compreendida como relevante para os dias atuais, conforme ensinado em Romanos 15.4 (A21):

Porque tudo o que o que foi escrito no passado foi escrito para nossa instrução, para que tenhamos esperança por meio da perseverança e do ânimo que provêm das Escrituras.

Além disso, em 1 Coríntios 10.11 (A21), lemos:

Tudo isso lhes aconteceu como exemplo e foi escrito como advertência para nós, sobre quem o fim dos tempos já chegou.

Ao refletirmos sobre os heróis da fé no capítulo 11 da Carta aos Hebreus, somos inspirados por suas histórias de coragem e fidelidade, que continuam a fortalecer nossa esperança e fé. Nesse capítulo, é apresentada uma galeria de personagens bíblicos que viveram pela fé, confiando nas promessas de Deus mesmo sem vê-las cumpridas. Entre eles estão Abel, Enoque, Noé, Abraão, Sara, Isaque, Jacó, José, Moisés, Raabe, Gideão, Barac, Sansão, Jefté, Davi, Samuel e os profetas. Cada um, à sua maneira, obedeceu a Deus, enfrentou desafios e permaneceu firme, sendo exemplo para nós.

Lembrando que todos esses heróis da fé não receberam plenamente aquilo que lhes foi prometido, mas confiaram em Deus com esperança e perseverança, mostrando que a fé é a certeza daquilo que esperamos e a convicção de fatos que

não vemos (Hb 11.1, A21).

Vale ressaltar que, embora este estudo não apresente propostas didáticas, o uso de mapas será mencionado aqui apenas como exemplo conceitual, uma vez que evidencia a necessidade de situar as narrativas bíblicas em sua dimensão temporal e espacial. Essa referência não tem caráter prescritivo, mas ilustrativo, servindo para demonstrar como a ausência de localização histórica e geográfica contribui para a fragmentação do ensino. Considerando a orientação da BNCC para crianças de 9 a 12 anos, que prevê o desenvolvimento progressivo da capacidade de análise, relação e contextualização histórica, torna-se evidente que esses aspectos precisam ser cuidadosamente trabalhados para que o ensino seja acessível e benéfico ao estudante. Molochenco (2007, p. 55) reforça essa necessidade ao afirmar:

Na educação cristã, constantemente nos deparamos com o ensino de conceitos bastante abstratos. Quando estivermos envolvidos na formação espiritual da criança, precisamos ficar atentos a estas questões, não exigindo que a criança compreenda mais do que permitem suas condições de desenvolvimento.

Embora se creia que o Espírito Santo atua na formação espiritual da criança, é responsabilidade do educador preparar-se adequadamente e empregar mediações que facilitem a compreensão. Entre tais mediações, a situação temporal e espacial aparece como um recurso especialmente relevante.

Segundo a BNCC (p. 361):

O conceito de espaço é inseparável do conceito de tempo e ambos precisam ser pensados articuladamente como um processo. Assim como para a História, o tempo é para a Geografia uma construção social, que se associa à memória e às identidades sociais dos sujeitos. Do mesmo modo, os tempos da natureza não podem ser ignorados,

pois marcam a memória da Terra e as transformações naturais que explicam as atuais condições do meio físico natural. Assim, pensar a temporalidade das ações humanas e das sociedades por meio da relação tempo-espaço representa um importante e desafiador processo na aprendizagem de Geografia. Para isso, é preciso superar a aprendizagem com base apenas na descrição de informações e fatos do dia a dia, cujo significado se restringe apenas ao contexto imediato da vida dos sujeitos. A ultrapassagem dessa condição meramente descritiva exige o domínio de conceitos e generalizações. Estes permitem novas formas de ver o mundo e de compreender, de maneira ampla e crítica, as múltiplas relações que conformam a realidade, de acordo com o aprendizado do conhecimento da ciência geográfica.

Seguindo a faixa etária de 9 a 12 anos, é importante considerar o desenvolvimento cognitivo esperado nessa etapa e o papel que a escola desempenha ao introduzir representações cartográficas simples. Embora essa habilidade tenha foco na valorização cultural, ela marca o início de uma ampliação do repertório espacial da criança, o que abre caminho para outras abordagens, como o uso de mapas. (BNCC, p. 377, EF04GE01):

Selecionar, em seus lugares de vivência e em suas histórias familiares e/ou da comunidade, elementos de distintas culturas (indígenas, afro-brasileiras, de outras regiões do país, latino-americanas, europeias, asiáticas etc.), valorizando o que é próprio em cada uma delas e sua contribuição para a formação da cultura local, regional e brasileira.

No 4º ano do Ensino Fundamental (aproximadamente nove anos), a BNCC indica

que os alunos devem utilizar mapas com legenda, escala simples e orientação, de forma a desenvolver habilidades de localização, leitura e interpretação de espaços geográficos (BRASIL, 2017, EF04GE09).

Nesse momento, torna-se possível introduzir a localização geral das narrativas bíblicas no mapa-múndi. Essa apresentação inicial permite que a criança perceba que os eventos do Antigo Testamento se situam em uma região específica do Oriente Médio, localizada entre África, Ásia e Europa, incluindo áreas como Egito, Israel, Mesopotâmia e territórios sob posterior influência grega e romana. Ao reconhecer Israel como uma estreita faixa de terra à margem do Mar Mediterrâneo, atravessada por povos diversos ao longo dos séculos, a criança compreende que o cenário bíblico é marcado por encontros culturais, conflitos e deslocamentos.

No 5º ano do Ensino Fundamental (cerca de 10 anos), a BNCC já amplia o trabalho com mapas, conforme a habilidade EF05GE08: “Comparar diferentes tipos de mapas (físicos, políticos, temáticos), reconhecendo suas finalidades”.

Essa habilidade permite aprofundar a compreensão do contexto bíblico ao relacionar elementos do relevo, rios, desertos, fronteiras, reinos e impérios, bem como rotas migratórias ou comerciais. Assim, a criança passa de uma simples localização geográfica para uma leitura mais complexa, capaz de perceber como fatores naturais e políticos influenciaram a história de Israel.

Esse movimento evidencia uma progressão didática coerente entre o 4º e o 5º ano, na qual os alunos evoluem da localização inicial para a interpretação comparativa e crítica de diferentes representações cartográficas. Essa progressão, observada dentro da educação escolar formal, ilumina a importância de que, no ensino bíblico infantil, também haja uma abordagem progressiva e sequencial, para evitar fragmentações.

A partir dos nove anos, portanto, já é possível introduzir a localização espacial das narrativas bíblicas de forma simples, sem avançar para análises mais complexas — estas são aprofundadas na escola secular. O objetivo, no contexto da educação cristã, é oferecer uma base sólida que

permita às crianças conectar as histórias da Bíblia ao tempo e ao espaço.

No campo da História, quando a criança compreende a narrativa bíblica de forma integrada, da criação à queda, até a redenção em Cristo, passa a reconhecer-se dentro dessa história, compreendendo melhor as origens dos problemas enfrentados pela humanidade e refletindo sobre como temas fundamentais da narrativa bíblica dialogam com sua própria vida.

Nesse sentido, a BNCC (p. 397) afirma:

As questões que nos levam a pensar a História como um saber necessário para a formação das crianças e jovens na escola são as originárias do tempo presente. O passado que deve impulsionar a dinâmica do ensino-aprendizagem no Ensino Fundamental é aquele que dialoga com o tempo atual.

A BNCC destaca que o ensino de História deve partir das questões do tempo presente, recorrendo ao passado apenas na medida em que este contribui para interpretar a realidade atual. Essa ênfase dialoga diretamente com o propósito deste estudo: situar as narrativas bíblicas no tempo e no espaço contribui para que o aluno compreenda de modo significativo e contextualizado os acontecimentos que aprende.

Assim, este estudo concentra-se no diagnóstico teológico e pedagógico da fragmentação do ensino bíblico infantil, demonstrando que abordagens que ignorem a progressividade, o contexto histórico e a unidade narrativa das Escrituras resultam em aprendizagens superficiais, desconectadas e teologicamente frágeis.

INTENCIONALIDADE PEDAGÓGICA E ESPIRITUAL

Ao contar a história bíblica desde o princípio, de forma estruturada, contínua e intencional, a criança é conduzida a compreender os acontecimentos do mundo, o motivo de sua condição atual, o propósito de Deus e como deve responder a esse plano divino. Paralelamente à

narrativa, o educador deve realizar aplicações práticas à realidade da criança, promovendo reflexão, transformação comportamental, fortalecimento do caráter e redirecionamento do foco de vida, uma vez que a formação espiritual de um indivíduo vai além do aspecto intelectual, abrangendo toda a sua existência. Essa prática exige que o educador articule a narrativa bíblica com a vida cotidiana da criança, evitando explicações fragmentadas e garantindo que cada história se conecte ao propósito maior de Deus revelado nas Escrituras.

Sobre essa formação que alcança todas as dimensões do ser, Molochenco (2007, p. 13) esclarece:

Compreender o aprendiz segundo o conceito da formação integral traz uma nova perspectiva, voltada para uma formação que visa não somente o aspecto cognitivo, o conhecimento em si, mas também o sujeito, como ser que se relaciona com seus semelhantes, convive e expressa sentimentos.

Essa integração ampla garante que a criança se desenvolva de maneira holística, compreendendo os conteúdos bíblicos e aplicando-os à sua vivência diária, o que promove uma fé consciente e sólida. Assim, o ensino bíblico não se limita a transmitir informações, mas a formar um modo de viver fundamentado na aliança de Deus com Seu povo.

O ensino não ocorrerá de forma isolada, história pela história, mas deverá ser conduzido de modo a contextualizar o plano de Deus para resgatar a humanidade por meio das alianças estabelecidas com Noé, Abraão, Isaque, Jacó, Moisés e Davi, até o seu cumprimento pleno em Jesus. Nele, Deus inaugura uma nova aliança, não apenas com os judeus, mas com todos aqueles que reconhecem Jesus como Filho de Deus, que veio em carne para ensinar e oferecer-se como sacrifício vivo, de uma vez por todas, para libertar a humanidade do domínio do pecado.

Schreiner explica que não é possível entender plenamente as Escrituras sem compreender as alianças que Deus estabeleceu com o seu povo

(SCHREINER, 2021, p. 13-15):

Dos primeiros séculos, pensadores cristãos como Orígenes, Irineu e Agostinho atribuíram grande importância ao tema. Posteriormente, reformadores e teólogos como Johannes Cocceius e Herman Witsius destacaram a relevância das alianças para a interpretação das Escrituras. No período moderno, estudiosos como Walther Eichrodt e, mais recentemente, Peter Gentry e Stephen Wellum, autores da obra *Kingdom through Covenant*, reforçaram a ideia de que a aliança fornece a estrutura necessária para compreender o enredo da Bíblia.

A partir dessa compreensão, entende-se que as alianças divinas constituem a base teológica que organiza toda a narrativa das Escrituras. Por isso, neste trabalho, elas também são compreendidas como eixo pedagógico, capaz de oferecer estrutura e coerência ao ensino bíblico infantil. A seguir, será apresentada a fundamentação pedagógica dessa proposta, evidenciando como a sequência didática pode refletir o desenvolvimento progressivo das alianças na história da salvação. Essa abordagem permite superar a fragmentação frequentemente presente no ensino bíblico infantil, oferecendo uma estrutura unificada que favoreça a compreensão progressiva.

Cada aliança revela uma etapa do plano de Deus: preservação (Noé), promessa (Abraão), formação de um povo (Moisés), estabelecimento de um reino (Davi) e cumprimento em Cristo. A nova aliança é o ápice, garantindo salvação eterna e reconciliação plena com Deus. Essa progressão fornece ao aluno um mapa conceitual que organiza a narrativa bíblica, evitando interpretações desconectadas. Para favorecer uma melhor compreensão dessa sequência estruturada, que vai desde a criação até a redenção em Cristo, destaco a seguir o contexto das alianças que marcam a narrativa bíblica:

Criação e queda

Aliança implícita com Adão (Gn 1–3): Deus

cria o ser humano para viver em comunhão com Ele, com a condição de obedecer.

Concretização: O homem desobedece, introduzindo o pecado e a morte no mundo.

Cumprimento em Jesus: Cristo é o “último Adão” (1Co 15.45), que restaura a comunhão perdida e

oferece vida eterna.

Dilúvio, aliança com Noé

Aliança (Gn 9.8-17): Deus promete nunca mais destruir toda a terra com dilúvio, colocando o arco-íris como sinal.

Concretização: Preservação da criação e da humanidade, apesar da corrupção do pecado.

Cumprimento em Jesus: Ele é a arca verdadeira, que salva do juízo eterno, garantindo nova vida àqueles que estão n’Ele (1Pe 3.20-21).

Humanidade pecadora

Situação: Mesmo após Noé, a humanidade continua em rebelião (Babel – Gn 11).

Concretização: A confusão das línguas mostra a incapacidade humana de alcançar a Deus por si mesma.

Cumprimento em Jesus: Em Pentecostes (At 2), as línguas são unificadas no Espírito, mostrando que a obra de Cristo reverte a dispersão de Babel.

Aliança com Abraão

Aliança (Gn 12; 15; 17): Promessa de uma terra, uma descendência numerosa e bênção a todas as nações.

Concretização: Israel nasce da descendência de Abraão e ocupa a Terra Prometida.

Cumprimento em Jesus: Ele é o descendente prometido (Gl 3.16), por meio do qual todas as nações são abençoadas.

Isaque e Jacó: Confirmação da aliança

Com Isaque (Gn 26.3-5): Deus reafirma as promessas feitas a Abraão. Com Jacó (Gn 28.13-15): Deus confirma que dele virá uma grande nação. Concretização: As doze tribos nascem dos filhos de Jacó.

Cumprimento em Jesus: Ele é o verdadeiro Israel (Mt 2.15), que cumpre em si a vocação do

povo escolhido.

José, preservação do povo

Função: Deus usa José para preservar Israel da fome (Gn 50.20). Concretização: Israel cresce no Egito.

Cumprimento em Jesus: Assim como José preservou a vida de muitos, Cristo salva definitivamente Seu povo da morte espiritual.

Moisés, aliança do Sinai

Aliança (Êx 19–24): Deus entrega a Lei a Israel, estabelecendo-o como Seu povo santo. Concretização: Israel recebe a Lei, mas frequentemente a quebra, revelando sua incapacidade. Cumprimento em Jesus: Ele é o mediador perfeito da Lei, que a cumpre em plenitude (Mt 5.17) e inaugura uma nova aliança superior (Hb 8.6-13).

A terra prometida

Promessa: Israel entra em Canaã sob Josué.

Concretização: Possuem a terra, mas nunca plenamente, por causa da desobediência.

Cumprimento em Jesus: Ele conduz o Seu povo à terra prometida, à vida eterna e ao descanso em Deus (Hb 4.8-10).

Davi, aliança real

Aliança (2Sm 7.12-16): Deus promete a Davi um trono eterno.

Concretização: A dinastia davídica governa Israel, mas é marcada por falhas e termina no exílio. Cumprimento em Jesus: Ele é o Filho de Davi (Lc 1.32-33), que reina para sempre.

Jesus, cumprimento das alianças

Cumprimento: Em Cristo, todas as promessas são confirmadas (2Co 1.20). Ele é a descendência de Abraão, o Rei davídico, o Cordeiro da Páscoa, o Mediador perfeito.

Nova Aliança (Lc 22.20; Jr 31.31-34): Selada no Seu sangue, oferece perdão completo dos pecados e a presença do Espírito Santo.

Concretização: Inaugura o Reino de Deus, já presente, mas ainda aguardando sua consumação plena.

Dessa forma, ao compreender a sequência das alianças e seu cumprimento em Cristo, a

criança é formada como discípula, amadurece na fé e é preparada para contribuir com uma sociedade mais justa.

Percebe-se, portanto, que essa intencionalidade pedagógica conduz a criança a um crescimento espiritual, consolidando sua confiança em Deus, firmando seus passos na Palavra e tornando-a um canal de propagação do evangelho de Cristo. Assim, contribui para o cumprimento da Grande Comissão de Jesus, conforme registrado na Bíblia, no evangelho de Mateus 28.19-20. Para manter o rigor acadêmico, esse resultado é tratado aqui como efeito formativo do processo pedagógico, e não como um apelo devocional, destacando que as dimensões espirituais emergem do próprio conteúdo ensinado e da metodologia proposta.

Essa formação intencional não ocorre por acaso, mas é fruto de um ensino coerente, contínuo e teologicamente fundamentado. Segundo Molochenco (2022, p. 50):

[...] a educação cristã se dispõe a ser um programa educacional que leva pessoas salvas ao crescimento em Cristo, por meio do ensino bíblico. Mas como mobilizar novos saberes? De que forma desafiaremos nossos aprendizes a serem melhores em Cristo, num mundo tão conturbado e desonesto? Um dos alvos da educação cristã é aproximá-los da Palavra de Deus, ajudando-os a compreendê-la, para que vivam de maneira que agrade ao Pai. Portanto, a construção do conhecimento é um desafio para o educador cristão de hoje, cujo propósito é proporcionar ao aprendiz condições de lidar com as mais diversas situações nos enfrentamentos cotidianos, em suas ações e relacionamentos.

PRÁTICAS PEDAGÓGICAS QUE FAVORECEM A PARTICIPAÇÃO ATIVA

Parte-se do pressuposto de que o conhecimento, quando articulado à experiência pessoal com Deus, é capaz de promover uma transformação genuína na vida do educando. Por outro lado, experiências de fé desvinculadas de uma base intelectual consistente tendem a resultar em uma formação incompleta, caracterizada pela ausência de fundamentos bíblicos essenciais. Essa lacuna compromete a capacidade do aluno de responder às questões existenciais mais básicas, enfraquecendo sua compreensão acerca do plano redentor de Deus. Nesse sentido, compreender a relação entre conhecimento e experiência torna-se fundamental para pensar práticas pedagógicas que envolvam o aluno de maneira ativa e reflexiva.

Essa perspectiva encontra respaldo nas palavras do próprio Cristo, que estabeleceu a centralidade do ensino no processo de discipulado (Mateus 28.19-20, A21):

Portanto, ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; ensinando-lhes a obedecer a todas as coisas que vos ordenei; e estou convosco todos os dias até o final dos tempos.

Ao utilizar esse texto como fundamento pedagógico, entende-se que o discipulado envolve não apenas transmissão de informações, mas um ensino que conduz à prática — um princípio que dialoga diretamente com metodologias participativas.

Complementando essa visão, TULER (2021, p. 45) destaca:

Fazer discípulos inclui intrinsecamente o ensino. Mas, que tipo de ensino? Não é um ensino qualquer. Ensinar a guardar é ensinar de modo que o aluno consiga assimilar, praticar, obedecer “todas as coisas”. Na linguagem didática moderna, “ensinar

a guardar” é “ensinar a aprender”.

A valorização do conhecimento como parte essencial da fé cristã também está expressa nas Escrituras: “O meu povo está sendo destruído porque lhe falta o conhecimento” (Oséias 4.6, A21). Do ponto de vista pedagógico, esse princípio evidencia a necessidade de oferecer às crianças uma base sólida de compreensão, evitando que sua espiritualidade se desenvolva de modo desconectado ou frágil.

Dessa forma, práticas pedagógicas que articulam aplicação prática, reflexão e experiência pessoal com Deus permitem que o aluno se perceba como parte da narrativa bíblica, despertando interesse, promovendo compreensão significativa e internalizando a fé de maneira ativa. Assim, a aprendizagem deixa de ser apenas informativa e se torna transformadora, fortalecendo a relação do educando com Deus e preparando-o para viver a fé de forma consciente e prática. Entre essas práticas, destacam-se atividades como reconstruções narrativas, uso de linhas do tempo, dramatizações, leitura guiada e perguntas investigativas, que favorecem a participação ativa e o engajamento cognitivo.

Em síntese, todo o ensino aplicado precisa estimular a participação ativa das crianças no processo de aprendizagem. Além de ser intencional e seguir uma sequência histórica, deve ser também lúdico e participativo, sempre conectado à realidade atual e trazendo aplicações práticas para a vida. Dessa forma, estabelece-se um paralelo entre a narrativa bíblica e os desafios contemporâneos, tornando o ensino estratégico e consistente. Essa abordagem se alinha aos princípios da aprendizagem significativa, que pressupõe a articulação entre novos saberes e a experiência do aluno, garantindo compreensões mais profundas e duradouras.

Nessa perspectiva, Molochenco (2022, p. 55–56) reforça que o ensino da Bíblia à criança deve partir da revelação de Deus e conduzi-la a um conhecimento vivencial e transformador. Trata-se, portanto, de uma visão pedagógica em que a espiritualidade não é entendida como dimensão

isolada, mas integrada ao desenvolvimento cognitivo, afetivo e social da criança.:

Quando pensamos nas maravilhas que a Bíblia contém, não podemos nos calar. A Palavra é a revelação de Deus para o homem. Nela está contida a história do povo escolhido, a fascinante história da igreja, o plano redentor através do sacrifício de Cristo, que torna todo o cristão, através da redenção, o novo Israel, o povo escolhido, nação santa e sacerdócio real. Para que a criança possa crescer no conhecimento de Deus e de Jesus, precisamos lhe contar, desde a mais tenra idade, sobre este livro maravilhoso, para que Deus, em seu tempo e pela ação do Espírito Santo, venha lhe revelar completamente a salvação. Os princípios narrados nas histórias bíblicas, ensinados às crianças, incutem nelas o amor a Deus e à Palavra.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo propõe uma metodologia para o ensino da Bíblia a crianças de 9 a 12 anos no contexto protestante, visando favorecer uma compreensão linear e contínua das Escrituras, conduzindo-as à compreensão do plano da salvação como narrativa contínua que se desenvolve do Antigo ao Novo Testamento e culmina na pessoa de Jesus Cristo. A abordagem apresentada baseia-se na concepção da narrativa bíblica como um todo integrado e redentor, organizada de forma sequencial e progressiva, respeitando as dimensões do desenvolvimento cognitivo, emocional e espiritual da criança.

Propõe-se que o ensino tenha início com as narrativas da criação e da queda, passando pelas alianças estabelecidas com Noé, Abraão, Isaque, Jacó, Moisés e Davi, até atingir o cumprimento pleno em Cristo, conduzindo à compreensão da nova aliança. A progressão didática considera a construção de uma compreensão contínua, na qual cada história e cada personagem são apresentadas

de forma interligada, permitindo que a criança reconheça relações de causa e efeito, sequências temporais e conexões entre eventos distintos, fortalecendo sua percepção da Bíblia como uma história única e coerente.

A metodologia incorpora a utilização de recursos visuais e mapas, que possibilitam a localização geográfica e temporal das narrativas, e favorece a reflexão sobre a relevância prática dos ensinamentos bíblicos para a vida cotidiana, favorecendo a apropriação conceitual dos ensinamentos bíblicos. A intencionalidade pedagógica busca não apenas transmitir conhecimento, mas também integrar o desenvolvimento espiritual, ético e moral da criança, de modo que ela se reconheça como parte do plano divino e seja capaz de aplicar os princípios bíblicos em sua vida.

As práticas pedagógicas enfatizam a participação ativa da criança, incentivando perguntas, discussões e experiências de aprendizagem contextualizadas, em consonância com o princípio bíblico de discipulado, reforçando a integração entre compreensão cognitiva e vivência prática. Assim, espera-se que esta proposta contribua para a formação de crianças e adolescentes que compreendam e apliquem os princípios da narrativa bíblica de forma reflexiva, reconhecendo a Bíblia como um todo coerente e redentor.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Século 21: 2. ed. revisada e atualizada com o novo acordo ortográfico, letra grande. São Paulo: Vida Nova, 2010.

BRASIL. Base nacional comum curricular: educação infantil e ensino fundamental. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Básica, 2017. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br>>. Acesso em: 9 set. 2025.

CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS (CPAD). Lições Bíblicas Júniores: aluno, 4º trimestre de 2025. Disponível em: <<https://www.cpad.com.br/licoes-biblicas-juniores-aluno-4-trimestre-2025-00a00001ju/p>>. Acesso em: 24 set. 2025.

trimestre-2025-00a00001ju/p>. Acesso em: 24 set. 2025.

CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS (CPAD). Lições Bíblicas Pré-Adolescentes: aluno, 4º trimestre de 2025. Disponível em: <<https://www.cpad.com.br/licoes-biblicas-pre-adolescentes-aluno-4-trimestre-2025-00a0000vgw/p>>. Acesso em: 24 set. 2025.

EDITORIA CENTRAL GOSPEL. Revista de Estudo Bíblico Júniores nº 03: Nossa vida cristã – aluno (9 a 11 anos). Disponível em: <<https://www.centralgospel.com.br/products/revista-estudo-biblico-juniores-03-nossa-vida-crista-aluno-09-a-11-anos>>. Acesso em: 24 set. 2025.

EDITORIA CRISTÃ EVANGÉLICA. Recursos para educação cristã. Disponível em: <<https://editoracristaevangelica.com.br/>>. Acesso em: 24 set. 2025.

EDITORIA CENTRAL GOSPEL. Revista de Estudo Bíblico Júniores nº 02: Encontrando a verdadeira alegria – Professor. Disponível em: <<https://www.centralgospel.com.br/products/revista-estudo-biblico-juniores-02-encontrando-a-verdadeira-alegria-professor>>. Acesso em: 24 set. 2025.

EDITORIA CENTRAL GOSPEL. Revista de Estudo Bíblico Júniores nº 01: aluno. Disponível em:

<<https://www.centralgospel.com.br/products/revista-estudo-biblico-juniores-01-aluno>>. Acesso em: 24 set. 2025.

GOMES, Ruth Cristina Soares; GHEDIN, Evandro. O desenvolvimento cognitivo na visão de Jean Piaget e suas implicações à educação científica. Universidade do Estado do Amazonas; Universidade do Estado de Roraima, 2018. Disponível em: https://cursosextensao.usp.br/pluginfile.php/774990/mod_resource/content/1/O%20DESENVOLVIMENTO%20COGNITIVO%20NA%20VIS%3%83O%20DE%20JEAN%20PIAGET.pdf. Acesso em: 20/10/2025

GILBERTO, A. Manual da escola dominical. 27. ed. atual. e ampl. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

GOLDSWORTHY, Graeme. Introdução à teologia bíblica: o desenvolvimento do evangelho em toda a Escritura. Tradução de Daniel Hubert Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2018.

MOLOCHENCO, Madalena de Oliveira. Curso vida nova de teologia básica: educação cristã. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 8.

SAVIANI, D. Pedagogia histórico-crítica: primeiros elementos. 11. ed. Campinas: Autores Associados, 2011.

SCHREINER, Thomas R. A aliança e o propósito de Deus para o mundo: teologia bíblica. Tradução de Renata Martins de Rezende dos Santos. São Paulo: Shedd Publicações, 2021.

TULER, M. Manual do professor de escola dominical. Rio de Janeiro: CPAD, 2021. p. 45.



A PATOLOGIZAÇÃO DA SOLTEIRICE NAS IGREJAS PROTESTANTES: DESENVOLVIMENTOS DOUTRINÁRIOS DA PATRÍSTICA À REFORMA

André Ricardo Lima Ramos ¹

Jonas Machado ²

RESUMO

Este trabalho examina a trajetória histórico-teológica da solteirice cristã no Ocidente, da Patrística à Reforma Protestante, investigando como desenvolvimentos doutrinários contribuíram para sua patologização nas igrejas protestantes contemporâneas. Metodologicamente, emprega-se análise histórico-teológica mediante exame de fontes patrísticas, documentos medievais e escritos reformados, articulados com literatura secundária especializada. A investigação demonstra que Paulo fundamentou a solteirice em perspectiva escatológica (1Co 7), compreendendo-a como antecipação da realidade celestial. A Patrística consolidou essa visão através da exaltação da virgindade, embora gerando tensões pela formação de uma “classe perfeita”. A Idade Média institucionalizou essa hierarquia, mediante a fórmula das recompensas (cem, sessenta, trinta vezes) e o celibato clerical obrigatório, testemunhando gradual declínio do foco escatológico. A Reforma Protestante promoveu ruptura radical, ao reabilitar o casamento como norma antropológica, fundamentando-se na ética da Criação ao invés da relativização escatológica paulina. Essa transformação produziu consequências pastorais significativas, manifestas na atual patologização da solteirice, identificada por características de deficiência, aberração e incompletude. A investigação revela que a ruptura reformada com a ética escatológica paulina estabeleceu as bases teológicas para a atual marginalização pastoral da solteirice, demonstrando a necessidade de recuperação da perspectiva escatológica original.

Palavras-chave: Teologia do solteiro; Solteirice Cristã; Reforma Protestante; Patologização da Solteirice; Inclusão Eclesial.

**The pathologization of singleness in protestant churches:
doctrinal developments from the Patristic Era to the Reformation**

ABSTRACT

This study examines the historical-theological trajectory of Christian singleness in the West, from the Patristic period to the Protestant Reformation, investigating how doctrinal developments contributed to its pathologization in contemporary Protestant churches. Methodologically, it employs a historical-theological analysis of patristic sources, medieval documents, and Reformation writings, articulated in dialogue with specialized secondary literature. The investigation demonstrates that Paul grounded singleness in an eschatological perspective (1 Cor 7), understanding it as an anticipation of the heavenly reality. The Patristic era consolidated this view through the exaltation of virginity, albeit generating tensions by forming a “perfect class.” The Middle Ages institutionalized this hierarchy through the formula of merits (a hundredfold, sixtyfold, thirtyfold) and mandatory clerical celibacy, witnessing a gradual decline in eschatological focus. The Protestant Reformation introduced a radical rupture by rehabilitating marriage as an anthropological norm, grounding it in the Ethics of Creation rather than in Pauline eschatological relativization. This transformation produced significant pastoral consequences, manifested in the current pathologization of singleness, often identified by traits of deficiency, aberration, and incompleteness. The study reveals that the Reformation’s break with Pauline eschatological ethics established the theological foundations for the present pastoral marginalization of singleness, demonstrating the need to recover the original eschatological perspective.

Keywords: Theology of Singleness; Christian Singleness; Protestant Reformation; Pathologization of Singleness; Ecclesial Inclusion

¹ Bacharel em Teologia. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. E-mail: andrericardoramos@hotmail.com

² Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Email: jonas.machado@teologica.net. ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-9690-0615>.

RESUMEN

Este trabajo examina la trayectoria histórico-teológica de la soltería cristiana en Occidente, desde la Patrística hasta la Reforma Protestante, investigando cómo los desarrollos doctrinales contribuyeron a su patologización en las iglesias protestantes contemporáneas. Metodológicamente, se emplea un análisis histórico-teológico mediante el examen de fuentes patrísticas, documentos medievales y escritos reformados, articulados con literatura secundaria especializada. La investigación demuestra que Pablo fundamentó la soltería en una perspectiva escatológica (\$1Co\$ \$7\$), comprendiéndola como una anticipación de la realidad celestial. La Patrística consolidó esta visión a través de la exaltación de la virginidad, aunque generando tensiones por la formación de una “clase perfecta”. La Edad Media institucionalizó esta jerarquía mediante la fórmula de las recompensas (cien, sesenta, treinta veces) y el celibato clerical obligatorio, siendo testigo del declive gradual del enfoque escatológico. La Reforma Protestante promovió una ruptura radical al rehabilitar el matrimonio como norma antropológica, fundamentándose en la ética de la Creación en lugar de la relativización escatológica paulina. Esta transformación produjo consecuencias pastorales significativas, manifestadas en la actual patologización de la soltería, identificada por características de deficiencia, aberración e incompletud. La investigación revela que la ruptura reformada con la ética escatológica paulina estableció las bases teológicas para la actual marginación pastoral de la soltería, demostrando la necesidad de recuperación de la perspectiva escatológica original.

Palabras clave: Teología del soltero; Soltería Cristiana; Reforma Protestante; Patologización de la Soltería; Inclusión Eclesial.

INTRODUÇÃO

Historicamente, a tradição teológica cristã sistematizou, ao longo de séculos de sua formulação doutrinária, uma compreensão sistemática dos estados de vida, privilegiando duas realidades: o matrimônio e a vida religiosa consagrada, estabelecendo, na compreensão da comunidade cristã, esses dois estados como principais objetivos para a realização pessoal, tanto existencial quanto espiritual.

Neste artigo, o termo “patologização da solteirice” refere-se ao processo histórico-teológico pelo qual a condição de solteiro adulto foi progressivamente compreendida como um estado deficiente, aberrante ou incompleto, demandando correção ou justificação. Importante ressaltar que o conceito não alude a diagnóstico médico-psicológico, mas à construção social e eclesial que interpreta a solteirice como “sintoma” de algum problema subjacente, de natureza espiritual, psicológica ou social.

Neste ponto, deve-se notar a informação primordial que deu início a este artigo e que se fez presente a partir da análise de dados que revelam as transformações sociais e demográficas recentes, que evidenciam um crescimento substancial da população solteira, ultrapassando o número de pessoas casadas, segundo o Censo de 2022 do IBGE (43% casados vs 56% não casados) (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2023).

Paralelamente, como não há, no Brasil, pesquisa que apresente os números de solteiros e casados de nossas igrejas, encontramos estudos sociológicos em outros países com os percentuais populacionais semelhantes ao brasileiro, que indicam a sub-representação de solteiros nas igrejas (SINGLE FRIENDLY CHURCH, 2014; BARNA, 2003, p. 17).

Ainda nesse sentido, conforme Bennett apresenta (2017, p. 17), a solteirice é frequentemente desvalorizada ou ignorada no contexto cristão e social, pois invariavelmente não é reconhecida

como possuidora de uma identidade ou caráter particular a ser transmitido, o que a diferencia de estados de vida permanentes.

Tal descompasso entre a realidade do mundo secular e o âmago de nossas igrejas sugere uma premente necessidade de fundamentação teológica que articule essa situação existencial com os valores cristãos, estabelecendo a premissa inicial para a inclusão dos solteiros.

Como consequência, observa-se hoje uma lacuna significativa relacionada ao acolhimento pastoral no que diz respeito à realidade da pessoa solteira adulta, o que Hintz define como “uma abordagem paliativa” (2008, p. 49).

Essa realidade encontra correspondência na elaboração doutrinal para formação das comunidades cristãs. Há carência de adequada compreensão do solteiro como indivíduo a ser valorizado, bem como elemento ativo na comunidade cristã.

Para tal, é necessário reconhecer a complexidade do tema, pois nem mesmo o termo solteirice é encontrado nas Escrituras, onde as discussões sobre a solteirice eram expressas por meio de categorias como virgindade, continência, castidade, celibato, viuvez e até mesmo pelo conceito de eunuco; tampouco na tradição cristã histórica anterior à Reforma. O termo é ainda pouco usual e pouco aceito no meio acadêmico brasileiro (TREWEEK, 2023, p. 2–3).

Este artigo apresentará a trajetória histórico-teológica da solteirice cristã no Ocidente, da Patrística à Reforma Protestante, identificando as transformações em sua compreensão e valorização e de que maneira esse desenvolvimento histórico-teológico resultou na atual patologização da solteirice nas igrejas protestantes.

A delimitação temporal deste estudo justifica-se pela centralidade desse período na formação das estruturas teológicas fundamentais, para compreender como esse arco histórico-teológico torna-se indispensável para identificar as raízes estruturais dos desafios pastorais contemporâneos, nos quais estão os enfrentados pelos cristãos solteiros nas comunidades protestantes.

A PATOLOGIZAÇÃO DA SOLTEIRICE

A patologização manifesta-se em três dimensões, identificadas por Pascoe e Richman (2009) como componentes da “discriminação percebida”:

- a) a estigmatização, caracterizada pela atribuição de traços negativos, como imaturidade, egoísmo ou inadequação aos indivíduos solteiros;
- b) a marginalização estrutural, que promove a exclusão desses indivíduos de espaços de pertencimento e liderança nas comunidades eclesiais;
- c) a pressão normalizadora, expressa em expectativas persistentes de transição para o estado considerado “normal” e desejável, o casamento.

O conceito de discriminação percebida revela-se particularmente relevante para compreender as consequências concretas de uma teologia inadequada sobre a solteirice; a manifestação comportamental de atitudes negativas, julgamentos ou tratamento injusto direcionado a membros de determinado grupo social, sendo um estressor social que desencadeia respostas fisiológicas e psicológicas negativas, diretamente associado a desfechos adversos para a saúde mental (PASCOE; RICHMAN, 2009, p. 531).

Quando aplicado ao contexto eclesial, esse referencial teórico evidencia como a patologização da solteirice opera: não apenas como construto

teológico abstrato, mas como experiência concreta de discriminação, com impactos mensuráveis sobre o bem-estar psicológico e espiritual dos indivíduos solteiros. As implicações desse fenômeno transcendem o plano discursivo, produzindo efeitos deletérios documentáveis na vida das pessoas afetadas.

Em consequência dessa fricção social, conforme constata Allberry (2019, p. 25), os solteiros em estado transitório possuem a percepção de viverem em um constante estado de pressão e em uma expectativa por parte da igreja, tratados como se vivenciassem um jogo de espera a caminho do casamento, sendo considerado apenas uma estação da vida que deve ser suportada antes da união conjugal.

Como afirma Pietrzak (2025), um dos motivos principais para essa insatisfação reside na clara prioridade conferida ao casamento e à família tradicional, nas práticas eclesiais, em detrimento da atenção pastoral aos solteiros, persistindo uma percepção social e eclesial segundo a qual a condição de solteiro constitui um estado problemático ou incompleto, algo meramente transitório a ser superado.

A investigação desenvolvida por August e Esperandio (2012) constata que a permanência desses fiéis nas comunidades religiosas depende diretamente da capacidade institucional de promover um ambiente genuinamente inclusivo.

Voltemo-nos agora para a evolução histórico-teológica do nascedouro da conceituação do entendimento sobre a solteirice em nossas igrejas.

FUNDAMENTOS APOSTÓLICOS E CONTEXTO

A Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, particularmente o Capítulo 7, é reconhecida como a discussão mais influente sobre casamento e celibato na tradição cristã e o tratamento mais extenso desses tópicos no Novo Testamento. A importância central de 1 Coríntios 7 reside em sua articulação da vida cristã não-casada à luz da escatologia iminente, estabelecendo um fundamento para o valor do celibato que foi debatido e reinterpretado pela Patrística, Idade Média e Reforma (DEMING, 1995, p. 20).

A revisitação dessa passagem é crucial porque, enquanto os Reformadores tenderam a restringir o reconhecimento da vida sem casamento ao futuro teleológico, a Patrística usou-a para celebrar a solteirice como antecipação do destino escatológico, sendo uma forma de vida que, segundo essa visão, alcançaria maior glória e bênçãos celestiais (OLSON, 2008, p. 65,85), apesar de Agostinho, contudo, restringir esse privilégio apenas aos celibatários consagrados (BENNETT, 2017, p. 100).

A centralidade de 1 Coríntios 7, portanto, não está apenas em sua orientação pastoral, mas em como o escritor usa a escatologia para fundamentar a ética, fornecendo um alicerce bíblico para a dignidade da solteirice, contrastando com a ênfase protestante subsequente na ética da Criação.

A CENTRALIDADE DE 1 CORINTIOS 7

O Capítulo 7 não trata de um único tema, mas é uma resposta detalhada a questões levantadas pela igreja em Corinto. A maior parte dos recursos que abordam a solteirice tem por base esse texto, sendo que a igreja para a qual Paulo escreveu era

uma comunidade helenística em Corinto, com uma população etnicamente mista.

Em 1 Coríntios 7.7, Paulo afirma que cada indivíduo recebe de Deus o seu próprio *kháris*ma. No discurso evangélico contemporâneo, essa noção tem sido predominantemente interpretada como uma capacidade especial para permanecer solteiro, frequentemente descrita em termos funcionais de autocontrole sexual, o que tende a deslocar a compreensão do dom para uma lógica de aptidão individual (ALLBERRY, 2019; TREWEEK, 2020; DANYLAK, 2010).

No entanto, a erudição demonstrou que as alegações de que a Igreja Primitiva sustentava essa visão são inerentemente falhas. O primeiro apelo específico ao dom de 1 Coríntios 7.7 na literatura antiga é encontrado em Orígenes (ORÍGENES, 1857,1866, t. 61, col. 9,382), que entendia o casamento em si como uma graça (dom) de Deus; Jerônimo (JERÔNIMO, 1844,1855, v. 23, col. 211,338) concordou que havia uma grande diversidade entre os dons (sendo o casamento um dom de Deus, mas inferior à virgindade).

A CENTRALIDADE DA PERSPECTIVA ESCATOLÓGICA (7.25–31)

Os versículos 25 a 31 são os mais relevantes para o resgate do significado da solteirice; a escatologia da passagem consiste em grande parte de um testemunho escatológico urgente (DANYLAK, 2010, p. 188).

Paulo recomenda a continuidade da solteirice em razão da crise iminente ou “angústia presente”. A interpretação dessa *anánkên* tem sido objeto de considerável desacordo teológico, havendo uma tendência a compreender a expressão como referência às aflições escatológicas do fim dos

tempos. Jerônimo, por exemplo, conecta essa leitura às passagens escatológicas de Mateus 24.19 (JERÔNIMO, 1893, p. 356, §12).

Diversos estudiosos modernos, como Winter (1997, p. 57,75), Musculus (1559, p. 250), Garland (2013, p. 315), argumentam que se referia a uma crise histórica específica em Corinto, como perseguições (separando cônjuges cristãos), ou uma escassez de grãos ou fome local que assolava a cidade na época em que Paulo escreveu.

A ÉTICA DA EMERGÊNCIA E A RELATIVIZAÇÃO ESCATOLÓGICA

O significado da solteirice no Novo Testamento e na subsequente Patrística está intrinsecamente ligado a uma ética da emergência, motivada por uma relativização escatológica das realidades terrenas. O conselho de Paulo em 1 Coríntios 7 não é apenas uma orientação pastoral, mas uma ética normativa, que busca a ação correta na situação presente, fundamentada na crença de que a era atual está no fim (DEMING, 1995, p. 124,126).

Historicamente, o celibato emerge com frequência em contextos de crise social ou política, nos quais as circunstâncias se transformam rapidamente e forças de desintegração se confrontam com a morte. Para encontrar coerência em meio ao caos, a comunidade busca um ponto fixo que transcenda a mortalidade, integrando o lar humano à dinâmica do lar cósmico (LAUNDERVILLE, 2010, p. 18).

PERSPECTIVAS HISTÓRICAS E MODERNAS SOBRE A CRISE

Os Pais da Igreja tendiam a interpretar a *anánkên* como uma referência às aflições escatológicas do fim dos tempos. Jerônimo, por exemplo, conectava-a especificamente com as passagens sobre a angústia em Mateus 24.19 e Lucas 21.23, entendia-na como uma característica

permanente da presente parousia (JERÔNIMO; AMBROSIAS, apud TREWEEK, 2023, p. 176–177).

A natureza da anánkēn indica que a ética de Paulo é motivada pela situação crítica (crise) em que a igreja se encontrava, seja ela universal ou localizada, fazendo com que o celibato fosse visto como a escolha mais sensata a ser seguida nas atuais circunstâncias (DEMING, 1995, p. 181,185).

O TEMPO ABREVIADO (ho kairós synestalmenos, v. 29)

A certeza que motiva a ética de emergência é a declaração de Paulo de que o tempo se abreviou (ho kairós synestalmenos estin) (BENNETT, 2017). Importante notar que Paulo usa kairós e não khronos.

A palavra synestalmenos foi interpretada historicamente como uma declaração escatologicamente significativa. O tempo restante não foi apenas reduzido, mas comprimido ou contraído, tornando a oportunidade apertada (OLSON, 2008).

Essa urgência escatológica confere um significado especial e único ao celibato, que é visto como um testemunho escatológico urgente.

A TENSÃO DE UMA CLASSE PERFEITA

A ascensão do ideal da virgindade e da solteirice na Igreja Primitiva, impulsionada por uma ética escatológica, gerou imediatamente uma tensão substancial dentro das comunidades cristãs nascentes. Essa tensão se manifestava na percepção de que a escolha pela continência sexual

elevava certos indivíduos a um status espiritual superior, criando uma distinção problemática entre os fiéis. A seguir, são detalhados os elementos centrais dessa tensão em relação à formação de uma classe perfeita.

A ORIGEM DAS RUPTURAS COMUNITÁRIAS (SÉCULOS I e II)

Nos séculos I e II, o chamado à renúncia ao casamento, embora não constituísse a norma para a maioria dos líderes cristãos, começou a provocar rupturas reais no interior da comunidade cristã, que expressava preocupações sobre essa divisão pela formação de uma classe de cristãos perfeitos, que, pela escolha da continência, proclamavam um status religioso superior sobre aqueles crentes que se casavam (GASPARRO, 1998, p. 131).

A solteirice, especialmente a virgindade, era vista como uma antecipação do destino teleológico na ressurreição, quando as pessoas seriam como os anjos no céu. Contudo, essa aspiração levou ao desenvolvimento de uma elite espiritual (TREWEEK, 2020, p. 127).

A celebração da solteirice, particularmente no século III, significava que aqueles que praticavam a continência, em especial, virgens, não casados, passaram a ocupar uma posição progressivamente elitista dentro da comunidade de fé. Eles eram cada vez mais vistos como superiores em status celestial e, em alguns casos, até mesmo em termos salvíficos.

Essa superioridade era frequentemente quantificada pela fórmula das recompensas hierárquicas (cem, sessenta ou trinta vezes), baseada na parábola do Semeador (Mt 13.8), demonstrando que a virgindade colhia maiores recompensas celestiais (TREWEEK, 2020, p. 126).

O foco na virgindade (o corpo perpetuamente intocado) como um sinal visual do futuro solidificou um abismo crescente entre os cristãos virgens e seus pares casados, sendo um fator complicador para essa tensão o fato de que a vida ascética e separatista, exigida para esse ideal, era geralmente acessível apenas àqueles que podiam arcar com os custos sociais e financeiros.

A tensão de uma classe perfeita também se manifestou na necessidade da Igreja Ortodoxa de se diferenciar de movimentos heréticos que radicalizaram a rejeição ao casamento, como as seitas encráticas cristãs do Oriente, no século II, que entendiam uma ligação teológica entre sexo, procriação e a Queda e rejeitavam completamente o casamento e a atividade sexual (ABBOTT, 2001, p. 77–78).

O CONFRONTO COM JOVINIANUS

O confronto com Joviniano (Jovinianus) no final do século IV foi um evento teológico decisivo para a igreja no Ocidente, pois desafiou diretamente a crescente exaltação da virgindade e do celibato. Esse debate, que envolveu intensamente figuras como Jerônimo e Agostinho, foi fundamental para consolidar o ideal virginal como uma verdade revelada na tradição latina (HUNTER, 2007, p. 23).

A Proposta Igualitária de Joviniano

Joviniano, que era um ex-asceta romano, rejeitava firmemente qualquer tentativa de distinguir uma forma de vida cristã como possuindo maior dignidade moral e teológica do que outra. Em vez disso, ele procurava anular a elevação do ou da virgem cristã em relação às suas contrapartes casadas.

Seu argumento principal era que a virgindade era uma imagem de integridade demasiada potente e séria para ser aplicada a seres humanos específicos, sustentando que a única virgem que realmente importava era a própria congregação cristã (BROWN, 1988. p. 360); propunha uma igualdade de mérito que era determinada pelo batismo, e não pela graça ou fé concebidas separadamente.

Ao defender essa posição, Joviniano se tornou um forte opositor das tentativas de elevar os celibatários, e especialmente os celibatários clericais, a uma posição eclesiológica privilegiada, desafiando a própria base sobre a qual o episcopado tentava construir e racionalizar uma hierarquia de santidade (BURNETT, 1996. p. 123).

Essa posição gerou uma reação imediata e extremamente hostil por parte dos líderes da Igreja, o que resultou em sua condenação oficial como herege, e seus argumentos foram tratados como a ideia de um “monstro”, por Agostinho; como perniciosa e balbuciente primitiva, por Ambrósio; e como “vômito”, por Jerônimo (HUNTER, 2007, p. 21).

Jerônimo: O Oponente Mais Feroz

Jerônimo foi o crítico mais intenso de Joviniano; ele dedicou escritos extensos sobre casamento, sexo e virgindade, empregou recursos retóricos contundentes, para consolidar esse ideal virginal como verdade revelada. Em sua argumentação, ele defendeu uma forte visão pós-lapsária (após a Queda) sobre o casamento e a sexualidade, contrastando-os com a virgindade (HUNTER, 2007).

Agostinho: O Caminho Intermediário Qualificado

Agostinho de Hipona também se posicionou como um claro opositor de Joviniano; publicou o livro *Sobre o Bem do Casamento*, contudo, procurou navegar por um caminho teológico intermediário entre as visões heréticas de Joviniano e o excesso de agressividade de Jerônimo (AGOSTINHO, 1968. p. 164, §2.48.1).

Agostinho rejeitou o ponto de vista pós-lapsário extremo de Jerônimo, porém, concordava com a superioridade da virgindade, concluindo que casar-se não é algo errado de se fazer, mas é melhor não o fazer (AGOSTINHO, 1951, p. 75).

O INÍCIO DO CELIBATO CLERICAL

O Celibato Clerical é um dos elementos mais conhecidos da Igreja Católica Romana no Ocidente. Suas origens remontam ao Cristianismo Primitivo e estão firmemente enraizadas no final da Antiguidade, quando a solteirice e a continência sexual eram amplamente exaltadas (ELSHTAIN, 2002, p. 106 et seq.).

Localização Histórica e Racionalidade Inicial

No final do século III, o sacerdócio latino já estava em processo de se constituir como um tipo particular de casta cristã. Embora o celibato (caelebs, originalmente “não casado”) ainda não fosse eclesiasticamente obrigatório, consolidava-se a expectativa de que clérigos seniores, mesmo quando casados, se dedicassem a uma vida de abstinência sexual no interior do matrimônio (FRAZEE, 1972, p. 111).

O surgimento da prática do celibato obrigatório para o clero está enraizado no início do século IV. Nessa época, a conduta sexual do clero tornou-se uma preocupação primordial para os líderes cristãos

(OLSON, 2008. p. 90,91). A principal motivação para a imposição do celibato e da continência clerical era a crença de que o intercurso sexual era um poluente e, portanto, incompatível com os deveres do ofício clerical.

Os Primeiros Decretos e Figuras Chave no Ocidente

O desenvolvimento do celibato clerical institucionalizado ocorreu por meio de uma série de sínodos e decretos papais; o mais antigo ditame eclesiástico sobre o celibato clerical conhecido veio do Concílio de Elvira, na Espanha. Esse sínodo ordenou que o clero casado parasse de ter relações sexuais com suas esposas.

Realizado duas décadas após Elvira, o Concílio Ecumênico de Niceia mostrou-se relutante em impor tal decreto, no entanto, determinou que clérigos solteiros não poderiam mais se casar após a ordenação.

A crescente distinção do sacerdócio no Ocidente estava ligada a uma expectativa crescente de que os principais clérigos latinos levassem vidas celibatárias de alguma forma. O bispo, sacerdote ou diácono casado que mantinha sua própria casa era considerado menos santo, e sua dedicação, menos firme do que a de seu confrade não-casado.

A IDADE MÉDIA E A INSTITUCIONALIZAÇÃO

O ideal da virgindade e da solteirice, estabelecido na Patrística, manteve-se em uma tradição de exaltação contínua e invariável ao longo da Antiguidade Tardia e da Idade Média.

O principal mecanismo teológico e pastoral utilizado

para sustentar e quantificar a superioridade da solteirice foi a aplicação da Parábola do Semeador, que descreve as recompensas de trinta, sessenta e cem por um (Mt 13.4–9). Essa leitura é analisada por Treweek, que identifica o uso hierarquizante da parábola como um recurso recorrente na tradição cristã para justificar a superioridade da virgindade sobre o matrimônio (TREWEEK, 2023, p. 144–145; 292).

Essa fórmula estabeleceu distinções morais e uma taxonomia hierárquica que demonstrava que a virgindade era o estado que colhia maiores recompensas celestiais. A aplicação dessa parábola não foi estática, mas evoluiu de acordo com as circunstâncias históricas da Igreja. O uso mais antigo do clichê (atribuído a Cipriano) explicava uma hierarquia parabólica de recompensas escatológicas para:

1. Cem vezes: mártires.
2. Sessenta vezes: os sexualmente contidos.
3. Trinta vezes: cônjuges castos.

Após a diminuição da perseguição e do martírio, o foco mudou para a virtude da castidade e a utilização dessa fórmula hierárquica continuou durante a Idade Média, para justificar a superioridade da virgindade em relação ao casamento, ainda que este fosse honrado.

Essa estrutura teológica permitiu uma interpretação honrosa do casamento (que também era um dom de Deus), mas manteve a virgindade na posição de glória superior. Os que se mantinham virgens, por não se casar nem se dar em casamento, assemelhavam-se à vida angelical no céu, e, apesar da forte continuidade do ideal, a fórmula hierárquica das recompensas começou a desaparecer da consciência teológica, eclesiológica e popular nos últimos séculos da Idade Média.

Contexto e Motivações da Reforma

Por volta da metade do século XI, a ineficácia na aplicação das leis de celibato, que caracterizou os séculos anteriores, chegou ao fim, à medida que papas e líderes cristãos se uniram em um chamado por reforma.

Uma das primeiras críticas, que se tornou um impulso para a reforma, foi a preocupação com a preservação dos bens da Igreja; os filhos dos clérigos casados reivindicavam direitos de herança, o que colocava em sério risco a riqueza e o patrimônio da Igreja. O celibato foi visto como um meio de salvação, uma salvaguarda da pureza ritual e um marcador de distinção entre o clero e o laicato (FRANZEN, 1969, p. 16).

A Reforma Gregoriana e o Celibato Clerical

A Reforma Gregoriana (nome frequentemente associado ao Papa Gregório VII, também conhecido como Hildebrando) foi um movimento crucial, que culminou na imposição e institucionalização definitiva do celibato clerical no Ocidente durante a Idade Média (ABBOTT, 2002, p. 130).

O movimento que culminou na Reforma Gregoriana começou no Sínodo de Pavia (1022), quando o Papa Bento VIII (1012–1024) decretou que os clérigos casados seriam imediatamente destituídos de seu ofício. Além disso, os filhos dos clérigos foram declarados servos da Igreja, perdendo qualquer direito de herança (FRANZEN, 1969, p. 17). O Papa Leão IX (1049, 1054) proibiu o casamento de sacerdotes no Sínodo de Mainz.

Gregório VII e a Consolidação (1073–1085)

O Papa Gregório VII (Hildebrando, 1073-1085) é o ponto culminante da hierarquia papal medieval. Ele é comumente creditado como a força motriz por trás do impulso em prol do celibato clerical, daí o nome de Reforma Gregoriana. (OLSON, 2015, p. 109). Ele não apenas renovou e reforçou os decretos existentes, mas também instituiu novos métodos de fiscalização.

A Erradicação Final do Casamento Clerical

Após os esforços de Gregório VII, a legislação canônica finalizou a institucionalização do celibato; no Primeiro Concílio Latrão (1123) e Segundo Concílio Latrão (1139), sob a autoridade do Papa Inocêncio II, esses concílios promulgaram legislação decisiva e efetiva, que finalmente erradicou o casamento clerical no Ocidente cristão, tornando o celibato comprometido obrigatório para todo o clero cristão.

TOMÁS DE AQUINO E A CASTIDADE

Tomás de Aquino (c. 1225–1274), um dos teólogos mais influentes da Igreja Católica, posicionou-se no século XIII, em um momento crucial da Idade Média, quando o ideal da virgindade já havia sido estabelecido por séculos como o estado de vida superior para a glória celestial. Seu pensamento, embora sustentando a primazia da virgindade, resistiu a uma classificação tripartida comum da castidade entre virgens, viúvas e casados, que utilizava a Parábola do Semeador (Mt 13.4,9).

No final da Idade Média, a fórmula hierárquica das recompensas (cem, sessenta, trinta vezes) já estava em declínio, desaparecendo da consciência teológica, eclesiológica e popular. Nesse período, a virgindade começou a ser transferida para o campo da vontade e da virtude teológica mais ampla da castidade, à qual todos deveriam aspirar. (D'AVRAY;

TAUSCHE, 1980, p. 88, n. 70).

O FOCO NA VONTADE E O DECLÍNIO ESCATOLÓGICO

A transição da Idade Média Central para a Tardia foi marcada por uma transformação fundamental no pensamento teológico ocidental sobre a solteirice. O foco migrou da condição física e escatológica para a qualidade moral da intenção e da vontade do indivíduo. Essa mudança resultou em um notável declínio da urgência e da taxonomia escatológica, que antes definiam o valor da solteirice.

A capacidade de incluir a todos na categoria de castos resultou em um declínio acentuado na preeminência escatológica do indivíduo não-casado e, eventualmente, do clérigo celibatário (TREWEEK, 2023. p. 149,150).

IMPLICAÇÕES PARA A REFORMA

O palco estava, portanto, preparado para a Reforma Protestante. A redefinição do valor da virgindade em termos de vontade e castidade universal enfraqueceu o ideal ascético institucionalizado. Os Reformadores, posteriormente, rejeitaram o celibato votivo, vendo a sexualidade humana pós-queda compelida por uma luxúria descontrolada e desordenada. Essa luxúria seria contida pelo casamento, visto como o remédio adequado ou necessidade antropológica natural, com base na ética da Criação (Gênesis), e não na relativização escatológica de 1 Coríntios 7.

A trajetória medieval consolidou uma estrutura teológica dual: por um lado, manteve a exaltação da virgindade, por outro, testemunhou gradual declínio da fundamentação escatológica em favor da ênfase na vontade e virtude. Esse duplo

movimento preparou o terreno para a ruptura radical que a Reforma Protestante promoveria, como examinaremos a seguir.

A CRISE DA REFORMA PROTESTANTE

A Reforma não apenas atacou o celibato, mas o fez substituindo o fundamento escatológico paulino pelo fundamento da Criação (Gênesis 1,2), em que o casamento é a norma antropológica. Essa substituição é o motor da patologização da solteirice.

A virada do século XVI foi marcada por uma crise moral e institucional dentro do clero; o celibato obrigatório se tornou um dos pontos mais vulneráveis do sistema católico, devido à ineficácia de sua aplicação.

O ATAQUE TEOLÓGICO AO CELIBATO

O ataque teológico ao celibato institucional e aos votos monásticos constituiu uma das fases mais cruciais e definidoras da Reforma Protestante no século XVI; a crítica dos Reformadores foi complexa e intrincada, representando um desafio direto a três aspectos do sistema católico romano tradicional: sua eclesiologia, teologia e moralidade (VAN VLECK, 1994).

A reabilitação do casamento, que era essencial para a agenda protestante, resultou em uma crítica ampla e prática contra a vida de solteiro no discurso cristão, que, na época, era denominada celibato.

A Crítica Moral e Eclesiológica ao Celibato Institucional

O celibato clerical obrigatório tornou-se um ponto de falha moral na Igreja Católica, servindo como

alvo primário dos Reformadores, que criticavam as falhas morais do celibato institucional e rejeitavam o modo como os ensinamentos e práticas do celibato haviam sido usados para instituir, centralizar e manter poder e riqueza dentro do papado e outras estruturas eclesiológicas; viam o celibato como perpetuando uma divisão tóxica entre clero e laicato.

A rejeição prática do celibato institucional levou o sacerdote separado pelo celibato a dar lugar ao pároco como um bom homem de família, apoiando uma reabilitação generalizada do casamento na comunidade cristã.

FUNDAMENTAÇÃO TEOLÓGICA: CASAMENTO COMO REMÉDIO

O ataque mais profundo ao celibato votivo foi motivado por questões teológicas centrais, especialmente em relação à natureza da sexualidade humana após a Queda e o papel da graça.

Martinho Lutero argumentava que o sexo era mais necessário do que dormir e acordar, comer e beber, ou esvaziar os intestinos e a bexiga; para Lutero, o sexo constituía uma bênção boa e divinamente ordenada (LUTERO, 1962, p. 18).

Contudo, também estava convencido de que a sexualidade humana pós-queda era compelida por uma luxúria descontrolada e desordenada e que o desejo sexual era necessário para fomentar o amor entre marido e esposa (TREWEEK, 2020, p. 126).

Lutero via o casamento como o remédio adequado para a tentação e o pecado sexual; a convicção era de que a grande maioria dos cristãos não é capaz de dominar a natureza da sua sexualidade a ponto de poder ficar sem relações sexuais naturalmente.

O CELIBATO REDUZIDO À EXCEÇÃO CARISMÁTICA

Em contraste com a Patrística e a Idade Média, que exaltavam a virgindade como um estado superior, os Reformadores relegaram a solteirice a uma condição que só poderia ser vivida com sucesso se o indivíduo fosse sobrenaturalmente dotado.

Lutero insistia que nenhum cristão deveria permanecer solteiro, a menos que fosse especialmente chamado por Deus. João Calvino compartilhava dessa visão, aconselhando que a continência sexual é um dom especial que Deus reteve de muitos.

Os Reformadores rejeitaram o celibato votivo, que era a base do celibato monástico e clerical. Melanchthon criticava essa prática pela maneira como jovens donzelas e homens, antes de serem capazes de julgar, eram persuadidos e, às vezes, até compelidos a fazer o voto (TREWEEK, 2023. p. 49).

Lutero afirmava que, a menos que alguém fosse fisicamente incapaz ou espiritualmente dotado de um chamado único para a virgindade perpétua, nenhum homem deveria considerar outra coisa, a não ser o estado de casamento. (LUTHER, 1962, p. 17,49).

Em essência, o ataque teológico da Reforma desviou o foco da ética escatológica (que via a solteirice como antecipação da vida angelical) para a ética da Criação (que via o casamento como a norma e a necessidade antropológica).

A VOCAÇÃO COMO A MÁSCARA DE DEUS (CHAMADO GERAL)

Para Lutero, o chamado vocacional dizia respeito a todos os cristãos, e não apenas a uma elite espiritual, como monges ou clérigos celibatários. Ele não compreendia o chamado como uma orientação para algo novo, extraordinário ou voltado à satisfação de paixões ou preferências pessoais.

Ser chamado vocacionalmente significava agir amorosamente como a máscara de Deus dentro da esfera dos relacionamentos.

A ênfase de Lutero na vontade e na castidade universal enfraqueceu o ideal ascético institucionalizado, mas, ironicamente, ao restringir a solteirice à exceção carismática, ele acabou reforçando a visão de que a solteirice prolongada era anêmica, deficiente e desordenada no discurso evangélico subsequente.

CALVINO E A VOCAÇÃO REFORMADA

O pensamento de João Calvino sobre a vocação reformada (ou chamado) foi fundamental para a reformulação teológica do casamento e da solteirice no século XVI. Calvino emergiu como um dos comentaristas mais lógicos e teológicos do Apóstolo Paulo e celebrou a ressurreição de Paulo na teologia evangélica (SCHAFF, 1997).

A Vocação como Fundamento da Vida Cristã

A doutrina da Vocação de Martinho Lutero é um pilar da teologia protestante e foi desenvolvida em grande parte como uma reação direta à insistência da Igreja Católica em definir a vocação como um chamado único e distinto para a vida espiritual, especialmente o celibato monástico e sacerdotal (TREWEEK, 2023. p. 242).

Em sua teologia, Calvino passou a considerar o estado, condição ou vocação como fundamental para a vida cristã. Ele via isso como o meio pelo qual Deus estava restaurando Sua criação caída. (BRYANT, 2007. p. 120).

O Casamento como a Norma Criacional

Calvino defendia o casamento sobre a solteirice. Para ele, o casamento era a norma criada e necessária, fundamentada na ordem da Criação (Gênesis) (BRYANT, 2008, p. 119–120; DANYLAK, 2010).

Ensinava que, para a maioria das pessoas, Deus não apenas permitiu, mas positivamente comandou o casamento; afirmava que o homem, sem a mulher, era, por assim dizer, apenas metade do homem e a esposa era o complemento do homem. Qualquer pessoa que resistisse ao matrimônio estaria, segundo Calvino, lutando contra Deus (BRYANT, 2008, p. 119–120; ALLBERRY, 2020, p. 12).

Considerava a solteirice como uma exceção, possível apenas para aqueles que recebiam um dom especial de Deus; aconselhava que a continência sexual é um dom especial, que Deus reteve de muitos e apenas aqueles que fossem separados por designação divina deveriam permanecer solteiros.

Perspectiva Escatológica sobre a Solteirice

Embora o foco de Calvino estivesse na ética da Criação (casamento), ele reconhecia a dimensão escatológica da solteirice e concordava com a exegese tradicional de Mateus 22.30; tendia a restringir o reconhecimento da vida ressuscitada sem casamento como uma realidade pertencente principalmente ao futuro teleológico.

Em resumo, a vocação reformada, conforme

definida por Calvino, elevou o casamento como o chamado normativo para quase todos os cristãos, relegando a solteirice à rara exceção de um dom sobrenatural, em grande parte como uma reação teológica e moral aos abusos do celibato institucional católico.

IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS E PASTORAIS

A ruptura reformada produziu consequências teológicas e pastorais que transcendem em muito o debate histórico do século XVI, moldando profundamente as estruturas conceituais e práticas das igrejas protestantes contemporâneas. O ataque ao celibato institucional e a reabilitação do casamento como norma antropológica não resultaram simplesmente na correção de abusos medievais, mas na inversão valorativa que estabeleceu as bases para o que denominamos patologização da solteirice no discurso evangélico subsequente.

A Inversão Valorativa e o Teste de Ortodoxia

O assentimento teológico à primazia necessária do casamento tornou-se rapidamente um marcador confessional e um teste de fidelidade à Reforma. Essa transformação não foi meramente acidental ou colateral, mas constituiu um elemento central da identidade protestante em contraposição à tradição católica (CARLSON, 1992, p. 4).

A vida de solteiro passou a ser vista como anêmica, deficiente e desordenada, precisamente porque ocupava, na nova taxonomia protestante, o lugar que o casamento ocupava na taxonomia medieval, o estado inferior, embora não necessariamente pecaminoso.

As Três Dimensões da Patologização

A patologização da solteirice no protestantismo contemporâneo manifesta-se em três dimensões interconectadas, cada uma derivando diretamente dos fundamentos teológicos reformados:

1. Solteirice como Deficiência

Definida pelo que não é (não casado) ao invés de possuir identidade própria. Esta concepção deriva diretamente da teologia reformada, que estabeleceu o casamento como norma criacional e antropológica.

Consequentemente, o solteiro é compreendido como pessoa incompleta, faltando-lhe a outra metade. O foco reformado na instrumentalidade da solteirice e na necessidade do casamento resultou na diminuição radical de qualquer dignidade inata na vida cristã solteira.

2. Solteirice como Aberração

A segunda dimensão compreende a solteirice prolongada como aberração espiritual. Se o casamento constitui a norma antropológica estabelecida na Criação, a permanência na solteirice após a juventude torna-se anomalia, necessitando explicação.

Esta concepção gerou consequência pastoral perversa: qualquer cristão que permaneça solteiro por tempo prolongado torna-se objeto de suspeita. Ou está resistindo ao chamado divino para o casamento ou não foi dotado do dom da continência e vive em pecado sexual secreto ou possui motivações egoístas inadequadas.

3. Solteirice como Incompletude

A terceira dimensão identifica a solteirice como estado de incompletude existencial e espiritual. A ênfase luterana em que a vida cristã vocacional se expressa primariamente nos relacionamentos,

circunstâncias e esforços já existentes (especialmente o lar e a família) criou uma hierarquia implícita de vocações. Se o casamento e a família constituem o locus privilegiado da santificação e do serviço cristão, então aqueles que permanecem fora dessa esfera carecem do contexto adequado para plena realização da vocação cristã.

Esta perspectiva manifesta-se pastoralmente na frequente marginalização dos solteiros em estruturas eclesiais organizadas primariamente ao redor de famílias nucleares. Ministérios direcionados a casais, cultos com forte ênfase em temas familiares, liderança eclesiástica concebida como extensão da autoridade paternal - todas essas práticas comunicam implicitamente que a vida cristã plena e madura encontra-se no casamento e na paternidade e maternidade.

O Paradoxo da Instrumentalização

Embora os Reformadores teoricamente reconhecessem a possibilidade da solteirice para os dotados de dom especial e até valorizassem sua utilidade para serviço ao Reino (segundo 1Co 7:32,35), esta instrumentalização acabou por minar qualquer dignidade inata do estado solteiro.

Solteiros só são valorizados quando demonstram produtividade (missionários em campos, líderes dedicando tempo integral ao ministério, etc). Solteiros comuns, que vivem vidas ordinárias, permanecem sob suspeita ou são vistos como desperdiçando seu estado temporário de maior disponibilidade, o que nega a possibilidade de que a solteirice possua dignidade sacramental própria, sendo valiosa simplesmente por apontar para realidade escatológica já inaugurada em Cristo.

A Perda da Perspectiva Escatológica

Em última análise, a patologização da solteirice

no protestantismo é consequência da perda da perspectiva escatológica que fundamentava a compreensão paulina. A substituição da ética escatológica (fundamentada na iminência do Reino e na relativização das realidades terrenas) pela ética da Criação (fundamentada na ordem estabelecida em Gênesis 1,2) produziu inversão teológica com consequências pastorais devastadoras.

A tarefa contemporânea, portanto, não consiste simplesmente em incluir melhor os solteiros nas estruturas existentes, mas em recuperar a fundamentação teológica que reconheça a solteirice como estado vocacional legítimo, possuidor de dignidade própria. Isso requer resgate da perspectiva escatológica paulina, em que tanto casamento quanto solteirice são compreendidos como realidades penúltimas que apontam para a consumação escatológica – “não se casam nem são dados em casamento” (Mt 22.30).

Somente recuperando essa perspectiva escatológica, a igreja poderá superar a patologização que marginaliza uma parcela significativa de seus membros e redescobrir a riqueza teológica e pastoral da diversidade de estados de vida como manifestação da multiforme graça divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação percorreu sistematicamente três momentos decisivos. Paulo fundamentou a dignidade da solteirice numa perspectiva escatológica, compreendendo-a como antecipação da vida angelica e testemunho da relativização das realidades terrenas. A Patrística e Idade Média consolidaram a exaltação da virgindade através da fórmula hierárquica das recompensas e da institucionalização do celibato clerical. A Reforma Protestante promoveu transformação radical, ao reabilitar o casamento como norma antropológica e relegar a solteirice à exceção carismática

raríssima, substituindo a ética escatológica pela ética da Criação.

Constata que o fenômeno da patologização da solteirice não nasce da Escritura, mas de deslocamentos teológicos acumulados ao longo dos séculos, que transformaram o estado não casado - de um sinal escatológico de disponibilidade para o Reino em símbolo de incompletude social. Compreender essa trajetória histórica permite desnaturalizar discursos e práticas que ainda pressionam solteiros a se perceberem como deficitários, insuficientes ou espiritualmente incompletos.

O legado da solteirice patologizada é consequência do fracasso em reconhecer a perspectiva escatológica. A tarefa de ressignificação teológica exige restaurar o valor intrínseco da solteirice, recuperando sua dimensão sacramental e testemunhal.

O problema não reside no contraste entre esses estados de vida, mas na tendência insistente de idealizar e idolatrar uma forma em detrimento da outra, seja a exaltação medieval da virgindade, seja a exaltação reformada do matrimônio.

A correção desse desvio histórico demanda que a liderança eclesial reestruture conceituações e práticas que reduzem os solteiros, reafirmando a solteirice como estado de valor e propósito divinos.

Diante disso, este artigo demonstra que a restauração de uma teologia consistente da solteirice é necessária para que a igreja recupere sua identidade como comunidade escatológica, onde cada vocação de vida encontra seu sentido em Cristo e não em padrões socioculturais ou pressões comunitárias. Essas implicações práticas só podem ser plenamente compreendidas quando

recuperamos a visão teológica que sustenta o valor da vida solteira.

Que a igreja redescubra, portanto, a dignidade sacramental da solteirice cristã. Que reconheça nos solteiros não indivíduos incompletos, aguardando casamento, mas irmãos e irmãs que, em sua própria existência, testemunham verdade fundamental do evangelho: que nossa identidade última não se define por estado civil, mas por pertencimento ao corpo de Cristo e pela esperança da ressurreição. Que a comunidade eclesial aprenda novamente a valorizar igualmente casados e solteiros, viúvos e divorciados, celebrando a diversidade de vocações como manifestação da riqueza multiforme da graça de Deus. Somente assim a igreja poderá verdadeiramente ser comunidade escatológica que antecipa, em sua própria vida, a realidade do Reino vindouro.

REFERÊNCIAS

- ABBOTT, Elizabeth. *Histoire universelle de la chasteté et du célibat*. Nova Ed. Montréal: Éditions Fides, 2001.
- AGOSTINHO, Santo. De Sancta Virginitate. In: MIGNE, Jacques, Paul (Ed.). *Patrologia Latina*. Paris: Garnier, 1844,1855. v. 23.
- AGOSTINHO. *The Retractions*. Tradução de M. Inez Bogan. Washington, D.C.: The Catholic University Press, 1968.
- ALLBERRY, Sam. *7 mitos sobre la soltería*. Nashville: B&H Español, 2019.
- AUGUST, Hartmut; ESPERANDIO, Mary R. G. Pessoas adultas, não casadas: do biopoder à biopotência. In: CONGRESSO DA ANPTECRE, 3., 2011, São Paulo. Anais [...]. São Paulo: ANPTECRE, 2012. 1 CD, ROM.
- BARNA GROUP. *Trends redefining romance today*. Ventura: Barna Group, 2017. Disponível em: <https://www.barna.com/research/trends,redefining,romance,today/>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- BENNETT, Jana Marguerite. *Singleness and the Church: a new theology of the single life*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BENNETT, Jana Marguerite. *Water is thicker than blood: an Augustinian theology of marriage and singleness*. New York: Oxford University Press, 2008.
- BROWN, Peter. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- BRYANT, M. Darrol. “Celibacy and the Protestant Traditions”. In: *Celibacy and Religious Traditions*. (Ed. por Elisabeth Abbott). New York: Oxford University Press, 2007.
- BURNETT, Neil. *Jovinian: A Monastic Heretic in Late, Fourth Century Rome*. 1996. Dissertação (Mestrado em Artes) – The University of British Columbia, Vancouver, 1996. p. 123
- CARLSON, Eric Josef. Clerical marriage and the English Reformation. *Journal of British Studies*, Cambridge, v. 31, n. 1, 1992.
- DANYLAK, Barry. *Redeeming singleness: how the storyline of Scripture affirms the single life*. Wheaton: Crossway, 2010.
- DEMING, Will. *Paul on marriage and celibacy: the hellenistic background of I Corinthians 7*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1995.
- FRAZEE, Charles A. The origins of clerical celibacy in the Western Church. *Church History*, Cambridge, v. 41, n. 2, p. 149–167, 1972.
- GARLAND, David E. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- GASPARRO, Giulia Sfameni. Asceticism and anthropology: enkrateia and double creation in early Christianity. In: WIMBUSH, Vincent L.; VALANTASIS, Richard (org.). *Asceticism*. New York: Oxford University Press, 1998.
- HINTZ, Marcy. *Choosing celibacy: how to stop thinking of singleness as a problem*. Christianity

- Today, Carol Stream, v. 52, n. 9, p. 49,51, set. 2008.
- HUNTER, David G. Marriage, celibacy, and heresy in ancient Christianity: the Jovinianist controversy. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Registro Civil 2010: número de divórcios é o maior desde 1984. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia,sala,de,impressa/2013,agencia,denoticias/e/1411,2010,numero,de,divorcios,e,o,maior,desde,1984>. Acesso em: 4 ago. 2025.
- JERÔNIMO. Against Jovinianus: Book I. Tradução de W. H. Fremantle; G. Lewis; W. G. Martley. In: SCHAFF, Philip; WACE, Henry (Ed.). Jerome: letters and select works. Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, v. 6. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995.
- JERÔNIMO. Commentariorum in Evangelium Matthaei. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347,0420%2C_Hieronymus%2C_Commentariorum_In_Evangelium_Matthaei_Libri_Quattuor%2C_MLT.pdf. Acesso em: 15 jul. 2024.
- LAUNDERVILLE, Dale. Celibacy in the ancient world: its ideal and practice in pre-Hellenistic Israel, Mesopotamia, and Greece. Collegeville: Liturgical Press, 2010.
- LUTHER, Martin. Commentary on 1 Corinthians 7. Em: Luther's Works: Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Corinthians 15; Lectures on 1 Timothy. Edição de Hilton C. Oswald. St. Louis, MO: Concordia, 1973
- MUSCULUS, Wolfgang. In Epistolam Ad Corinthios Priorem Commentarii. Basileia: Ioannem Hervagium, 1559.
- OLSON, Carl (Ed.). Celibacy and religious traditions. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- ORÍGENES. Homiliae in Epistolam I ad Corinthios. In: MIGNE, Jacques, Paul (Ed.). Patrologiae cursus completus: series graeca. Paris: Garnier, 1857,1866. t. 61, col. 9,382.
- PASCOE, Elizabeth A.; RICHMAN, Laura Smart. Perceived discrimination and health: a meta-analytic review. Psychological Bulletin, Washington, v. 135, n. 4, p. 531,554, 2009.
- PAYER, Pierre J. The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- PIETRZAK, Sebastian; ADAMCZYK, Katarzyna; ZARZYCKA, Beata. The interplay of religion and singlehood: a qualitative study of Christian single adults living in Poland. Journal of Religion and Health, [s.l.], 2025. DOI: 10.1007/s10943,025,02345,z. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10943,025,02345,z>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- SCHAFF, Philip. History of the Christian Church. Grand Rapids: Eerdmans, 1910. v. 1: Apostolic Christianity A.D. 1,100.
- SINGLE FRIENDLY CHURCH; YOUNGOV. Research: numbers of single people in church. London: YouGov, 2014. Disponível em: <https://www.singlefriendlychurch.com/news,and,resources/numbers,of,single,people,in,church>. Acesso em: 11 maio 2025.
- TREWEEK, Danielle. The end of singleness? Towards a theological retrieval of singleness for the contemporary Christian Church. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Charles Sturt University, Canberra, 2020.
- TREWEEK, Danielle. The meaning of singleness: retrieving an eschatological vision for the contemporary church. Lisle: IVP Academic, 2023.
- VAN VLECK, Philip Connor. The Chaste Heart: Martin Luther and the Discourse on Marriage and Celibate Practice in Christian Theology, 1521–1559. Tese (Doutorado) – Duke University, Durham, 1994.
- WINTER, Bruce W. 1 Corinthians 7:6,7: a caveat and a framework for 'the sayings' in 7:8,24. Tyndale Bulletin, Cambridge, v. 48, n. 1, p. 57,75, 1997



A FUSÃO ENTRE PODER RELIGIOSO E POLÍTICO NO PERÍODO INTERTESTAMENTÁRIO: IMPACTOS NA AUTONOMIA JUDAICA E IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS

Carlos Rogerio de Oliveira¹

Jonas Machado ²

RESUMO

O presente artigo examina a fusão entre o poder religioso e o político no período intertestamentário, com ênfase nos impactos sobre a autonomia judaica e suas implicações teológicas para a compreensão da liderança espiritual no Novo Testamento. A análise aborda como os sumos sacerdotes hasmoneus conciliavam funções cultuais com demandas governamentais, sob pressões de potências estrangeiras, como os Selêucidas e Roma. Adotando uma abordagem histórico-teológica, o estudo baseia-se em fontes primárias, como Flávio Josefo e 1 Macabeus, e em autores secundários, como Schürer (2023), Skarsaune (2004) e Hengel (1981). Os resultados indicam que a ascensão do sacerdócio hasmoneu, embora motivada pela preservação da identidade judaica, gerou tensões entre altar e trono, transformando o sacerdócio em instrumento de poder político. Essa sobreposição, agravada por influência helenista e romana, fomentou fragmentações religiosas entre fariseus, saduceus e essênios, enfraquecendo o ideal teocrático. No entanto, tal crise preparou o terreno para a renovação messiânica no Novo Testamento. Conclui-se que essa fusão, impulsionada pela sobrevivência nacional, oferece lições contemporâneas sobre os riscos da instrumentalização da fé pelo poder.

Palavras-chave: Período intertestamentário; Sacerdócio hasmoneu; Poder religioso e político; Autonomia judaica; Crise da autoridade espiritual.

The fusion between religious and political power in the intertestamental period: impacts on jewish autonomy and theological implications

ABSTRACT

This article examines the fusion between religious and political power in the intertestamental period, emphasizing its impacts on Jewish autonomy and theological implications for understanding spiritual leadership in the New Testament. The analysis addresses how Hasmonean high priests reconciled cultic functions with governmental demands, under pressures from foreign powers such as the Seleucids and Rome. Adopting a historical-theological approach, the study relies on primary sources like Flavius Josephus and 1 Maccabees, and secondary authors such as Schürer (2023), Skarsaune (2004), and Hengel (1981). The results indicate that the rise of the Hasmonean priesthood, although motivated by the preservation of Jewish identity, generated tensions between altar and throne, transforming the priesthood into an instrument of political power. This overlap, aggravated by Hellenistic and Roman influence, fostered religious fragmentations among Pharisees, Sadducees, and Essenes, weakening the theocratic ideal. However, such crisis prepared the ground for messianic renewal in the New Testament. It is concluded that this fusion, driven by national survival, offers contemporary lessons on the risks of instrumentalizing faith by power.

Keywords: Intertestamental period; Hasmonean priesthood; Religious and political power; Jewish autonomy; Crisis of spiritual authority.

¹ Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo; pós-graduando em História da Teologia e da Igreja pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Doutor. Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Email: jonas.machado@teologica.net. ORCID iD <https://orcid.org/0009-0008-9690-0615>.

La fusión entre poder religioso y político en el período intertestamentario: impactos en la autonomía judía e implicaciones teológicas

RESUMEN

Este artículo examina la fusión entre el poder religioso y político en el período intertestamentario, con énfasis en sus impactos sobre la autonomía judía y sus implicaciones teológicas para la comprensión del liderazgo espiritual en el Nuevo Testamento. El análisis aborda cómo los sumos sacerdotes hasmoneos conciliaban funciones culturales con demandas gubernamentales, bajo presiones de potencias extranjeras como los Seléucidas y Roma. Adoptando un enfoque histórico-teológico, el estudio se basa en fuentes primarias como Flavio Josefo y 1 Macabeos, y en autores secundarios como Schürer (2023), Skarsaune (2004) y Hengel (1981). Los resultados indican que el ascenso del sacerdocio hasmoneo, aunque motivado por la preservación de la identidad judía, generó tensiones entre altar y trono, transformando el sacerdocio en instrumento de poder político. Esta superposición, agravada por la influencia helenista y romana, fomentó fragmentaciones religiosas entre fariseos, saduceos y esenios, debilitando el ideal teocrático. Sin embargo, tal crisis preparó el terreno para la renovación mesiánica en el Nuevo Testamento. Se concluye que esta fusión, impulsada por la supervivencia nacional, ofrece lecciones contemporáneas sobre los riesgos de la instrumentalización de la fe por el poder.

Palabras clave: Período intertestamentario; Sacerdocio hasmoneo; Poder religioso y político; Autonomía judía; Crisis de la autoridad espiritual.

INTRODUÇÃO

O período helenístico marca um dos capítulos mais decisivos da história do povo judeu. A conquista do Império Persa por Alexandre, o Grande, no século IV a.C., não se restringiu ao domínio militar: ela desencadeou a difusão sistemática da cultura, da língua e das instituições gregas por todo o Oriente Próximo.

O grego koiné consolidou-se como a língua franca do comércio, da administração e da vida intelectual no mundo helenístico, alcançando também as comunidades judaicas da diáspora, especialmente aquelas estabelecidas no Egito. Nesse contexto histórico e cultural, a tradução das Escrituras hebraicas para o grego, conhecida como Septuaginta, desempenhou papel decisivo na expansão do judaísmo para além de suas fronteiras étnicas e linguísticas. Essa tradução possibilitou que o monoteísmo judaico alcançasse leitores de língua grega e permitiu que os próprios judeus helenizados tivessem acesso à Torá em sua língua cotidiana. Ao mesmo tempo, esse processo expôs a tradição judaica ao diálogo com categorias filosóficas, valores estéticos e práticas educacionais próprias do helenismo¹.

Após a morte de Alexandre, a Judeia oscilou entre o controle ptolomaico e o selêucida, ambiente que favoreceu a penetração gradual de elementos helenísticos na vida social e religiosa. A tensão tornou-se insustentável no reinado de Antíoco IV Epifânio (175–164 a.C.). Diante de pressões financeiras e da necessidade de unificar culturalmente um império fragmentado, o rei selêucida transformou a helenização em política estatal coercitiva. Ele proibiu a circuncisão, a observância do sábado e a realização dos sacrifícios tradicionais, além de ordenar a destruição sistemática dos exemplares da Torá. Em 167 a.C., a profanação do Templo de Jerusalém, mediante a introdução do culto a Zeus Olímpico e a imposição de sacrifícios pagãos, representou o ápice do programa de helenização forçada promovido por Antíoco IV Epifânio. Essas medidas não atingiram apenas a prática religiosa, mas feriram o cerne da identidade nacional judaica e a própria compreensão da aliança com Deus².

na Biblioteca de Alexandria. Após 72 dias de trabalho isolado, produziram uma versão idêntica ao original hebraico, considerada divinamente inspirada. O rei a proclamou “Escrituras Sagradas”, depositando cópias no Templo e na Biblioteca — adaptação essencial para judeus helenizados do Egito e disseminação do monoteísmo na Diáspora (2012, p. 538-548).

2 Cf. Josefo, *Antiguidades Judaicas* XII (Josefo, 2012, p. 562–564); Schürer, *História do Povo Judeu*, v. 1 (Schürer, 2023, p. 221). As citações de Schürer sem indicação de volume referem-se ao Volume I da obra; quando mencionadas, as indicações “v. 2” correspondem ao Volume II.

1 Josefo relata que Ptolomeu II Filadelfo (285–246 a.C.) encomendou a tradução da Torá para o grego koiné, reunindo 72 sábios judeus de Jerusalém

A reação a essa política manifestou-se na revolta macabaica. No mesmo ano, na aldeia de Modein, o sacerdote Matatias recusou-se a cumprir a ordem real de oferecer sacrifícios a divindades gregas e iniciou um movimento de resistência armada. Após sua morte, seus filhos assumiram a liderança da insurreição, destacando-se Judas, cognominado Macabeu, cuja estratégia militar possibilitou sucessivas vitórias contra os exércitos selêucidas. Em dezembro de 164 a.C., a reconquista de Jerusalém, a purificação do Templo e o restabelecimento do culto legítimo marcaram um momento decisivo da revolta, posteriormente celebrado na festa de Hanukkah³.

O êxito inicial abriu caminho para a consolidação política da dinastia hasmoneia. Jônatas assumiu o sumo sacerdócio em 152 a.C., e, em 140 a.C., Simão obteve o reconhecimento oficial como sumo sacerdote hereditário, etnarca e comandante militar. Pela primeira vez desde o exílio babilônico, uma única linhagem concentrou as funções de liderança religiosa, governo civil e comando militar. Entre 142 e 63 a.C., a Judeia viveu um período de autonomia relativa, acompanhado de expansão territorial e prosperidade econômica. Ainda assim, a fusão entre o poder religioso e o poder político gerou tensões internas crescentes, intensificadas pela assimilação de costumes helenísticos e pela dependência progressiva das alianças com Roma⁴.

Em 63 a.C., a intervenção militar de Pompeu encerrou a independência nacional da Judeia. Esse percurso histórico constitui o pano de fundo essencial para a compreensão das expectativas messiânicas, das críticas à liderança do Templo, das divisões entre fariseus, saduceus e essênios e do desenvolvimento do conceito de Reino de Deus no Novo Testamento.

Para o aprofundamento dos acontecimentos, as fontes primárias permanecem fundamentais. O Primeiro Livro dos Macabeus oferece o relato mais

próximo da revolta e da consolidação hasmoneia, enquanto Flávio Josefo, em *Antiguidades Judaicas*, apresenta uma narrativa mais ampla, integrada ao contexto político do período helenístico.

À luz desse contexto, o presente artigo examina a fusão entre sacerdócio e governo, as tensões por ela geradas e as marcas duradouras deixadas na história do judaísmo do Segundo Templo, com implicações diretas para a compreensão do cristianismo primitivo.

A FUSÃO ENTRE SACERDÓCIO E GOVERNO

O período intertestamentário marcou uma transformação profunda na organização política e religiosa da Judeia. O sacerdócio, que anteriormente se limitava às funções cultuais e à mediação espiritual, passou gradualmente a se entrelaçar com as esferas civil e militar, modificando uma tradição que, até então, separava rigidamente o altar do trono (Schürer, 2023, p. 260). Essa fusão entre autoridade religiosa e poder político, consolidada durante a dinastia hasmoneia, emergiu como resposta direta às constantes ameaças externas e à necessidade de afirmar a autonomia judaica em meio ao domínio helenístico.

Sob a orientação dos hasmoneus, o cargo de sumo sacerdote ampliou seu escopo além da mera proteção ao culto e à Lei, incorporando também responsabilidades de governante, diplomata e líder militar. Essa sobreposição de atribuições reconfigurou o traço essencial da chefia judaica e estabeleceu um padrão de liderança mista, no qual a aceitação política se baseava não só na descendência sacerdotal, mas igualmente na destreza para negociações e ações de guerra (Schürer, 2023, p. 262-263).

A junção entre o sacerdócio e o poder civil, conforme Eckhardt (2016, p. 56), permitiu o surgimento do primeiro Estado judeu autônomo desde o exílio babilônico. Contudo, o arranjo não se restringiu a uma mera resposta ao jugo estrangeiro;

3 Cf. 1 Macabeus 4.36–59; 2 Macabeus 10.1–8; Josefo, *Antiguidades Judaicas* XII (Josefo, 2012, p. 567–570).

4 Cf. 1 Macabeus 13.36–42; 14.25–49; Josefo, *Antiguidades Judaicas* XIII (Josefo, 2012, p. 582–589; 644–645).

ele também indicou uma adaptação calculada da Judeia às engrenagens administrativas do Império Selêucida em enfraquecimento (Eckhardt, 2016, p. 57). Desse modo, os hasmoneus exploraram as brechas políticas e o desequilíbrio dos reinos helênicos para respaldar sua liderança, tanto perante a população quanto junto aos monarcas externos.

Os sumos sacerdotes hasmoneus, como Jônatas e Simão, tornaram-se exemplos dessa nova configuração de poder. Sua influência não se restringia ao território da Judeia, mas alcançava a esfera internacional, especialmente por terem obtido reconhecimento e privilégios de diversos pretendentes selêucidas ao trono (Eckhardt, 2016, p. 57-58).

Essa legitimação política reforçava o prestígio dos líderes judaicos, mas também implicava riscos: ao assumir prerrogativas civis e militares, o sacerdócio perdeu parte de seu caráter sagrado e passou a ser questionado por setores mais conservadores da sociedade judaica.⁵

A ligação entre o sacerdócio e o Estado concedeu à Judeia um momento passageiro de autonomia e equilíbrio, embora a um preço severo. Enquanto reforçava o domínio interno e avivava o senso de nação entre os judeus, essa combinação minava os fundamentos espirituais que ancoravam sua liderança religiosa. Ao longo dos anos, os conflitos de dentro, as contendas por herança e o desvanecimento lento da santidade do cargo sacerdotal aceleraram o declínio do regime hasmoneu, facilitando o retorno de interferências externas e o advento do controle romano (Schürer, 2023, p. 313-314).

Um episódio marcante dessa erosão espiritual ocorreu sob Alexandre Janeu (103-76 a.C.), sumo sacerdote e rei hasmoneu, durante

a Festa dos Tabernáculos (Sukkot). Ao rejeitar publicamente a tradição farisaica de libação de água no altar (conforme profetizado em Is 12.3), Janeu derramou o líquido no chão em desafio aberto, o que provocou a fúria do povo e um ataque com citrinos, acusando-o de ilegitimidade no ofício sacerdotal. Em retaliação, ele convocou mercenários estrangeiros para massacrar cerca de 6.000 judeus no próprio Templo, ato de profanação que não só simbolizou o colapso da santidade do cargo, mas também aprofundou as divisões internas entre fariseus e a elite saduceia, pavimentando o caminho para o enfraquecimento hasmoneu e a posterior intervenção romana.

A articulação entre o sacerdócio e o Estado concedeu à Judeia um intervalo breve de soberania e relativa harmonia, embora a um custo elevado. Essa fusão institucional consolidou o controle interno e fortaleceu o sentimento coletivo de identidade entre os judeus; contudo, ela também corroeu os fundamentos teológicos que sustentavam a autoridade espiritual dos líderes. Com o passar do tempo, esse arranjo político-religioso alimentou discórdias internas, rivalidades sucessórias e o progressivo esvaziamento da sacralidade do ofício sacerdotal, precipitando o declínio da dinastia hasmoneia e abrindo caminho para o retorno de influências externas e para a imposição do jugo romano (Schürer, 2023). Essa dinâmica ambígua de avanços e retrocessos não apenas marcou o ápice dessa liderança híbrida, mas também lançou as bases de uma transição inevitável, cujos efeitos se manifestam nas reconfigurações religiosas e políticas analisadas no capítulo subsequente, no qual as consequências dessa fusão se tornam plenamente visíveis.

O ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO ZADOQUITA

A tradição zadoquita, estabelecida desde os reinados de Davi e Salomão, reservava o sumo sacerdócio estritamente aos descendentes de Zadoque, conforme indicado nas Escrituras (cf.

⁵ Hengel (1981, p. 305) analisa que a fusão de sacerdócio e realeza pelos hasmoneus, ausente na tradição levítica, fortaleceu a independência judaica por meio de expansões territoriais, mas gerou um “trauma coletivo” e críticas radicais de fariseus e essênios, que viam nessa concentração de poder uma deturpação da pureza ritual e uma ameaça ao “zelo pela lei”, fomentando divisões internas e um anarquismo religioso na observância da Torá.

1Rs 2.35; Ez 44.15-16). Esse padrão preservava, além da pureza dos ritos e da validade do culto, a firmeza do Templo como instituição, isolando o sacerdócio de ambições políticas e de contendas pelo trono (Schürer, 2023). A distinção entre o ofício religioso e o poder civil atuava, assim, como proteção à santidade da aliança mosaica e à essência espiritual de Israel.

O paradigma da tradição zadoquita sofreu uma ruptura acentuada no curso da revolta. Em meio ao desmoronamento do controle selêucida e às investidas da helenização, Jônatas, irmão de Judas Macabeu, recebeu a nomeação para sumo sacerdote, em 152 a.C., pelas mãos de Alexandre Balas, soberano selêucida. Apesar de os hasmoneus integrarem a linhagem levítica através de Matatias, eles não provinham diretamente de Zadoque. A indicação de Jônatas, conforme relata Flávio Josefo em *Antiguidades Judaicas*, configurou uma estratégia política e religiosa destinada a salvaguardar a crença judaica em tempos de turbulência e a reerguer uma autoridade aceita perante o povo. Ao assumir o posto, Jônatas deu início ao sacerdócio hasmoneu, fundindo o comando militar ao ofício sacerdotal numa única figura e quebrando, dessa maneira, a reserva zadoquita que vigorara por gerações (Josefo, 2012, p. 590).

O contexto da ruptura com a tradição zadoquita enquadra-se na crise selêucida, deflagrada no reinado de Antíoco IV Epifânio (175–164 a.C.), marcado por profunda instabilidade no poder imperial. As derrotas consecutivas do Império Selêucida perante romanos e partos minuíam o domínio do soberano sobre suas terras, gerando um vácuo de autoridade que se estendeu à Judeia. Nesse quadro, Antíoco IV tentou reafirmar seu mando mediante uma helenização compulsória, forçando costumes culturais e litúrgicos gregos na gestão do Templo — ações que incitaram veemente oposição entre os defensores da Torá (Grabbe, 2010, p. 8–17).

A divisão da elite sacerdotal zadoquita emergiu sob as pressões do helenismo, uma vez que parte desse grupo aderiu às reformas

de inspiração grega com o objetivo de preservar privilégios e influência política, enquanto outra parcela resistiu a essas transformações e, por isso, sofreu destituições e perseguições. No vácuo de autoridade gerado por essa cisão interna, a casa hasmoneia afirmou-se como uma força capaz de articular liderança militar e legitimidade religiosa, conduzindo o restabelecimento dos ritos tradicionais e a purificação do Templo. Esse acontecimento passou a ser celebrado na festa de Hanucá, que se tornou símbolo da vitória da fé judaica e da afirmação da liberdade nacional.⁶

A subida dos hasmoneus ao sumo sacerdócio despertou oposição de círculos estritos, como os essênios, que viam os ocupantes recentes como sem direito e se isolaram em grupos como Qumran. Nos Manuscritos do Mar Morto, o Documento de Damasco e o Comentário de Habacuque indicam uma denúncia à direção religiosa do período, talvez lida como mancha do Templo, espelhando a devoção austera e à margem dos essênios, que esperavam um ‘sacerdote fiel’ (Russell, 2007, p. 58, 138).⁷

A institucionalização do sumo sacerdócio por Simão, em 140 a.C., marcou a primeira vez que a posição foi conferida por decisão política e aprovação popular, rompendo definitivamente com a tradição zadoquita. A assembleia popular que o confirmou ao cargo legitimou a criação de uma dinastia teocrática hereditária, em que a autoridade espiritual e civil se fundiam (Paul, 1983 p. 33).

A fusão do poder religioso com funções administrativas e militares redefiniu a noção

6 Flávio Josefo (2012, p. 560) descreve como as disputas pelo sacerdócio e as intervenções helenísticas de Antíoco IV culminaram na revolta dos Macabeus e na reconsagração do Templo, origem histórica da festa de Hanucá.

7 No contexto dos Manuscritos do Mar Morto, a rejeição essênica ao sacerdócio hasmoneu como corrupto — rotulado como “Sacerdote Ímpio” em textos como o Comentário de Habacuque — reflete-se no Pergaminho do Templo (11QT^{Templo}), que apresenta uma visão divina de um templo perfeito e puro, contrastando com o de Jerusalém. Os essênios, habitando o deserto em Qumran, aguardavam sua substituição celestial, crendo em revelação contínua que ajustava as escrituras anteriores para restaurar a pureza ritual, incluindo leis ampliadas de pureza e festas adicionais (Brown; Holzapfel, 2002, p. 115).

de liderança judaica. Ao absorver prerrogativas civis e bélicas, o sumo sacerdote equiparou-se a arquétipos bíblicos, como Moisés e Davi, que mesclavam autoridade espiritual e gerencial, respaldando teologicamente a concentração de mando na linhagem hasmoneia. Ainda assim, essa virada atenuou a pureza ritual do Templo, fomentando censuras e atritos internos que abalaram a coesão do povo judeu, ao mesmo tempo em que suscitava dilemas éticos e impulsionava movimentos reformistas, como os essênios, em meio a crises de legitimidade (Athas, 2023, p. 250-255).⁸

Ao refletir sobre o processo delineado, o rompimento com a tradição zadoquita não pode ser visto como mero acidente histórico, mas como uma adaptação estratégica às circunstâncias extremas do período, emergindo como resposta necessária às turbulências que ameaçavam a sobrevivência judaica. Essa configuração, embora tenha se mostrado eficaz na preservação da fé, da identidade nacional e de certo grau de autonomia política diante das pressões helenísticas, redefiniu o sacerdócio como eixo de resistência e soberania. Contudo, a ampliação das atribuições sacerdotais para além do âmbito cultural tensionou a sacralidade tradicional do Templo e acentuou disputas internas, favorecendo o surgimento de divisões sectárias e debates teológicos que comprometeram a coesão do povo. O legado ambíguo dessa experiência, marcado por avanços institucionais e fraturas duradouras que se estenderam até o período romano, conduz à análise dos limites e das dificuldades inerentes a esse modelo de liderança, questão que será desenvolvida na sequência.

OS DESAFIOS DA LIDERANÇA HÍBRIDA

A consolidação da liderança híbrida pelos sumos sacerdotes hasmoneus, que mesclava deveres cultuais, gerenciais e bélicos, abrangendo desde rituais no Templo até comandos armados e negociações diplomáticas, marcou uma novidade única na trajetória judaica, redefinindo a essência do poder e da autoridade no período intertestamental. Esse padrão facilitou, inicialmente, uma resistência unificada contra ameaças externas, ao vincular o peso espiritual do sacerdócio à ação armada, o que motivava e unia o povo em torno de uma meta compartilhada: a defesa da fé e da independência diante da tirania selêucida. Ademais, reforçou a legitimidade interna do Estado judeu, pois os hasmoneus, ao invocarem a bênção divina do Templo, apresentavam as decisões políticas como reflexos da vontade de Deus, promovendo coesão em uma sociedade fragmentada por tensões culturais. No governo de João Hircano I (134-104 a.C.), o alargamento territorial destacou-se como sinal dessa tática, com a anexação da Idumeia, terra ao sul povoada por edomitas, rivais ancestrais dos judeus, onde Hircano decretou adesões compulsórias ao judaísmo, demandando a circuncisão e o seguimento da Torá — medida que neutralizava ameaças, mas semeava ressentimentos futuros (Schürer, 2023, p. 295).

A conquista de Samaria constitui exemplo notável desse processo. Povo de tradição própria, os samaritanos reverenciavam o Monte Gerizim como centro de culto e possuíam uma versão do Pentateuco que legitimava seu santuário em oposição ao de Jerusalém. A destruição do templo samaritano por Hircano, por volta de 128 a.C., simbolizou uma tentativa rigorosa de centralizar o culto em Jerusalém e eliminar disputas teológicas que questionavam a supremacia religiosa judaica (Josefo, 2012, p. 614; Tognini, 2009, p. 120).

O ato intensificou o cisma entre judeus e samaritanos, reforçando a centralidade do Templo de Jerusalém, mas também aprofundando divisões regionais que fragilizaram a coesão nacional. A

8 A fusão das funções religiosas com prerrogativas civis e militares comprometeu a santidade do Templo e provocou intensos questionamentos éticos acerca da fidelidade à lei, desencadeando crises de legitimidade na liderança judaica (Athas, 2023). Esse cenário favoreceu o surgimento de movimentos reformistas, entre os quais se destaca o Essenismo inicial — uma secessão hasídica liderada pelo Mestre da Justiça por volta de 150 a.C., que denunciava nos governantes hasmoneus uma forma de “secularização” profanadora, antagônica ao “zelo pela lei” e à pureza ritual (Hengel, 1981, p. 224–228).

iniciativa refletia, ao mesmo tempo, o propósito político e religioso dos hasmoneus de unificar a população sob uma identidade judaica comum, consolidando sua autoridade como guardiães da fé e da soberania. As medidas, embora tenham fortalecido o Estado a curto prazo, acabaram por acentuar tensões com grupos internos e externos, evidenciando os limites da liderança híbrida em sustentar uma coesão duradoura (Josefo, 2012, p. 611–618).

O surgimento de divisões sectárias configurou-se em obstáculo chave dessa direção híbrida. Os fariseus, fiéis à leitura oral da Lei e à prática diária, censuravam a união dos hasmoneus com os saduceus, grupo nobre mais receptivo ao helenismo. No reinado de Alexandre Janeu, esses atritos explodiram em uma guerra civil devastadora. Os eventos foram marcados por crucificações de fariseus opositores, prática rara no contexto judaico tradicional, mas inspirada na influência helenística grega, que a utilizava como forma de punição extrema e humilhante (Josefo, 2012, p. 628). Naquele mesmo tempo, os essênios emergiram, isolando-se em sítios, como Qumran, negando o Templo manchado e cultivando uma devoção austera e à parte, o que expunha o fracionamento da sociedade judaica e o nascer de vias alternativas de peso religioso.⁹

A institucionalização do sumo sacerdócio como posto hereditário surgiu como elemento chave de tensão na ordem hasmoneia, formalizada por Simão durante seu governo (141-134 a.C.). Essa decisão transformou o ofício sagrado, tradicionalmente reservado a sacerdotes levitas selecionados por mérito ou designação divina, em um privilégio exclusivo da família hasmoneia, estabelecendo uma sucessão baseada em laços de sangue. Essa mudança desencadeou intensas disputas sucessórias internas, como as registradas entre João Hircano I e seus irmãos ou mais tarde,

entre Aristóbulo I e seus rivais, em que ambições pessoais frequentemente prevaleceram sobre os interesses coletivos da nação (Josefo, 2012, p. 614-620). Tais rivalidades não apenas fragmentaram a coesão política, ao criar facções leais a diferentes herdeiros, mas também abalaram a unidade religiosa da Judeia, uma vez que a santidade do sumo sacerdote passou a ser questionada por setores da sociedade que percebiam o cargo como comprometido por ambições hereditárias (Schürer, 2023, p. 327–338). À medida que essas fragilidades inerentes à liderança híbrida se intensificaram, elas delinearam o cenário no qual pressões políticas e militares externas se tornaram progressivamente mais decisivas para o destino da dinastia hasmoneia, contribuindo de forma significativa para o enfraquecimento e, por fim, para o declínio da autonomia judaica.

PRESSÕES POLÍTICAS E MILITARES

A liderança híbrida consolidada pelos hasmoneus, que articulava o sacerdócio com funções civis e militares, enfrentou desafios crescentes, diante das pressões políticas e bélicas de potências estrangeiras, transformando a autonomia conquistada na revolta macabeia em uma soberania marcada por incertezas. Nos primórdios desse arranjo, os selêucidas impuseram-se como a força dominante responsável por moldar o equilíbrio de poder, exigindo dos governantes judeus uma negociação constante para preservar algum grau de independência, como se observa nas tensões iniciais da dinastia (Paul, 1983, p. 24–32).¹⁰

A libertação do domínio selêucida permitiu que João Hircano I, ao suceder Simão no ofício

9 Russell oferece mais informações sobre as seitas, explorando em detalhes as práticas dos fariseus na interpretação da Lei oral, a aliança dos saduceus com a elite sacerdotal e o isolamento ascético dos essênios em Qumran, enriquecendo a compreensão das divisões religiosas do período (Russell, 2007, p. 49-59).

10 Schürer (2023, p. 287–294) analisa as negociações selêucidas-hasmoneias sob João Hircano I (134–104 a.C.), enfatizando tratados como o de 133 a.C., que asseguraram autonomia interna à Judeia em troca de tributos anuais e lealdade nominal ao trono selêucida, permitindo expansão territorial sem confronto direto.

de sumo sacerdote, buscasse alianças capazes de garantir a continuidade do governo judaico autônomo, embora enfrentasse dificuldades, como o pagamento de tributos e a necessidade de reconhecer a soberania estrangeira. Esse período foi marcado por provações imediatas, entre elas o prolongado cerco conduzido por Antíoco VII Sidetes, que obrigou Hircano a aceitar termos de rendição, interrompendo temporariamente a independência política de Israel. Ainda assim, os conflitos internos pela sucessão ao trono sírio ofereceram oportunidade para recuperar parte da autonomia perdida, mesmo sob uma sujeição que expôs as fragilidades internas do regime, evidentes nas sucessões conturbadas e nas disputas entre facções religiosas (Josefo, 2012, p. 614).

O enfraquecimento progressivo do poder selêucida permitiu que Roma explorasse as divisões internas da Judeia para consolidar sua influência, especialmente após os hasmoneus recorrerem a alianças com essa potência ocidental como meio de proteção contra rivais regionais (Surburg, 1975, p. 56). Tal decisão mostrou-se onerosa, culminando na intervenção de Pompeu em 63 a.C., que arbitrou o conflito entre Hircano II e Aristóbulo II, impôs tributos pesados e reconfigurou a Judeia como uma entidade subordinada, restringindo sua autonomia política.

As disputas internas, agravadas pelas políticas expansionistas de Hircano I e por sua inclinação às tendências helenísticas já apontadas como fator de distanciamento das tradições religiosas anteriores (Paul, 1983, p. 34–35), facilitaram o avanço romano e marcaram o declínio da soberania hasmoneia. A sujeição a Roma impôs novos desafios ao ofício sacerdotal, que passou a organizar defesas sem violar as prescrições religiosas que limitavam determinadas práticas militares, ao mesmo tempo em que administrava as tensões entre facções internas sob a vigilância constante do poder estrangeiro. A pressão externa redefiniu a natureza do sacerdócio, deslocando-o de uma função essencialmente sagrada para um cargo permeado por interesses políticos, o que aprofundou os questionamentos quanto à sua

legitimidade espiritual.

As demandas políticas e militares, ao ultrapassarem o campo de batalha, alcançaram a esfera religiosa e instauraram tensões entre as expectativas romanas e a identidade judaica. A autorização romana para a continuidade dos rituais no Templo de Jerusalém, embora aparente gesto de tolerância, exigia uma lealdade que frequentemente se chocava com os princípios monoteístas, ferindo o núcleo espiritual do povo. A fusão entre poder religioso e político, concebida inicialmente como estratégia de resistência, converteu-se, assim, em fragilidade exposta diante da ingerência estrangeira. A guerra civil entre Hircano II e Aristóbulo II exemplificou de modo emblemático essa vulnerabilidade, ao revelar divisões internas que pavimentaram o caminho para a intervenção romana¹¹, demonstrando como pressões externas souberam explorar as fissuras locais (Allegro, 2015, p. 120-131).

As imposições políticas e militares não apenas testaram a capacidade administrativa dos sumos sacerdotes, mas também evidenciaram os limites do modelo híbrido de poder, contribuindo para a erosão da autonomia judaica e para a reconfiguração das esperanças espirituais que emergiriam no período do Novo Testamento. Essas transformações, de natureza simultaneamente política e teológica, prepararam o terreno para um novo estágio da história judaica sob domínio estrangeiro, no qual a perda da soberania civil passou a se entrelaçar com a redefinição da fé e das instituições religiosas. Nesse cenário, tornam-se mais evidentes as implicações desse processo tanto para a autonomia judaica quanto para a configuração do próprio judaísmo, questões que orientam a análise desenvolvida a seguir.

11 A intervenção romana na Judeia foi facilitada não apenas pelas divisões entre Hircano II e Aristóbulo II, mas também pela astúcia de Antípater, um idumeu que manipulou as rivalidades internas para ganhar influência junto a Roma. Sua aliança com Hircano e os nabateus, seguida pela bajulação a Pompeu, exemplifica como as fraquezas locais foram exploradas por interesses externos (Allegro, 2015, p. 123-127).

CONSEQUÊNCIAS PARA A AUTONOMIA JUDAICA E O JUDAÍSMO

O presente tópico analisa as consequências da fusão entre o poder religioso e o poder político estabelecida pela dinastia hasmoneia. A investigação examina três dimensões principais: o impacto da dominação selêucida e romana sobre a autonomia judaica, a redefinição do papel dos sumos sacerdotes e os reflexos gerados no pensamento religioso e político do Novo Testamento. O objetivo central consiste em esclarecer se essa integração de funções sacerdotais e governamentais fortaleceu ou comprometeu a soberania de Israel e de que maneira esse arranjo político-religioso contribuiu para as tensões entre fé e autoridade que marcaram o surgimento do cristianismo primitivo (Grabbe, 2010, p. 8–17).

A dominação estrangeira exerceu papel determinante nessa evolução. Os selêucidas, sob Antíoco IV Epifânio, impuseram a helenização forçada, desafiando a identidade judaica e desencadeando a revolta macabeia. Apesar da resistência hasmoneia e da recuperação do Templo, a soberania permaneceu frágil, culminando em submissão a Roma, após intervenção de Pompeu, em 63 a.C. (Schürer, 2023, p. 292–294). Essa mudança transformou a Judeia em província subordinada, redefinindo o sacerdócio de guardião espiritual para mediador político e acentuando tensões entre fé e poder.

O papel de sumos sacerdotes alterou-se profundamente. A nomeação hereditária instituída por Simão em 140 a.C. deslocou o foco de pureza ritual para o de sobrevivência política, tornando o cargo vulnerável a influências externas. Líderes como João Hircano I e Hircano II exemplificam transição, equilibrando poder com negociações que diluíram a sacralidade tradicional. Essa evolução fomentou esperanças messiânicas, pois a desilusão com lideranças político-sacerdotais, que falharam em restaurar justiça divina, alimentou a expectativa de um Messias que unificasse fé e poder, sob autoridade de Deus — tema recorrente

nas pregações de Jesus e nas cartas paulinas (Brown; Holzapfel, 2012, p. 62–65).

As transformações ocorridas nesse período exerceram influência profunda no pensamento religioso e político do Novo Testamento. A opressão romana, combinada com a percepção crescente de corrupção no sacerdócio, intensificou as expectativas por um messias libertador. Esse contexto moldou tanto as revoltas zelotes quanto as propostas teológicas de Jesus, centradas em um Reino de caráter espiritual, e de Paulo, que destacou a nova aliança pela graça e pela fé. A fusão entre autoridade sacerdotal e poder político gerou, no início, uma resistência eficaz contra a assimilação e o domínio estrangeiro. Contudo, a longo prazo, esse arranjo comprometeu a autonomia judaica e aprofundou divisões internas que marcaram as dinâmicas religiosas e políticas do final do Segundo Templo. A presente análise demonstra que tais tensões constituíram o fundamento histórico das expectativas messiânicas e espirituais expressas no Novo Testamento, revelando a complexa interação entre fé, política e identidade cultural no judaísmo tardio.

O IMPACTO DA INFLUÊNCIA ESTRANGEIRA (SELÊUCIDA E ROMANA)

A influência estrangeira dos selêucidas e de Roma reconfigurou profundamente a autonomia judaica no período intertestamentário, moldando as estruturas políticas e a identidade religiosa da Judeia de forma duradoura. A pressão selêucida inicial, sob Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.), adotou uma helenização coercitiva, com o objetivo de unificar o império, impondo cultos pagãos no Templo de Jerusalém e proibindo rituais judaicos essenciais, como a circuncisão e a observância do sábado (Schürer, 2023, p. 230).

Essas medidas, interpretadas como um ataque direto à identidade judaica, desencadearam a revolta macabeia, liderada por Matatias e seus

filhos, culminando na purificação do Templo, em 164 a.C. A resposta hasmoneia uniu o sacerdócio ao comando militar, fortalecendo a coesão nacional de maneira temporária. A independência conquistada, porém, revelou-se precária nas negociações de João Hircano I com Antíoco VII Sidetes, por volta de 132 a.C., que exigiram tributos pesados e demonstrações de lealdade ao Império Selêucida, evidenciando a fragilidade da soberania judaica (Surburg, 1975, p. 52).

O projeto selêucida fazia parte de um processo mais amplo de integração cultural iniciado após as conquistas de Alexandre, o Grande. A helenização, inicialmente um intercâmbio cultural, transformou-se em imposição de Antíoco IV, dividindo as elites helenizantes, como os Tobiadas, dos tradicionalistas hasidim (Skarsaune, 2004, p. 26-27). Os hasmoneus exploraram essa divisão para mobilizar apoio popular, mas dependiam de tratados, como o firmado com Demétrio II, em 142 a.C., para manter a estabilidade. Essas alianças concediam isenções fiscais temporárias, mas inseriam práticas helenísticas administrativas, como a cunhagem de moedas com inscrições gregas, sinalizando uma adaptação pragmática ao contexto imperial. Essa conciliação suscitou críticas internas severas, com os fariseus questionando a legitimidade de líderes que aparentavam comprometer a integridade da Lei (Josefo, 2012, p. 618).

O declínio selêucida, no final do século II a.C., elevou Roma como potência dominante, explorando as divisões judaicas internas para consolidar o controle. A guerra civil entre Hircano II e Aristóbulo II, agravada por rivalidades sectárias, levou à intervenção de Pompeu, em 63 a.C.¹² Hircano II, nomeado etnarca, administrou sob supervisão romana rigorosa, condicionando a continuidade dos rituais do Templo à lealdade imperial (Josefo, 2012, p. 644). Essa subordinação

restringiu a autonomia política de forma significativa e aprofundou tensões internas, com os fariseus contestando um sacerdócio que conciliava interesses espirituais com demandas imperiais.

A pressão romana, diferentemente da flexibilidade cultural selêucida, caracterizou-se por uma administração sistemática que integrou a Judeia ao aparato colonial. A tributação destinada a sustentar as legiões romanas era percebida como afronta à soberania divina, culminando em revoltas, como a desencadeada pelo censo de Quirino, em 6 d.C. — episódio que, somado à entrada de Pompeu no Santo dos Santos, em 63 a.C., considerada profanação apesar de o general ter deixado o espaço intacto e ordenado a continuidade do culto, simbolizou a perda de autonomia religiosa e política, tornando o sumo sacerdócio dependente de aprovação estrangeira e fomentando movimentos nacionalistas, como os zelotes (Vermes, 2014, p. 53- 59).

Essa tensão entre lealdade ao império e fidelidade à Torá colocou os sumos sacerdotes em posição delicada, pois precisavam equilibrar demandas romanas, como o fornecimento de tropas auxiliares, com restrições religiosas que limitavam o envolvimento em conflitos seculares (Brown; Holzapfel, 2002, p. 81). A nomeação de sacerdotes por influência política, frequentemente sob aval romano, minou ainda mais a legitimidade espiritual do sacerdócio, alimentando críticas de grupos como os fariseus e os essênios.

As influências selêucida e romana também fragmentaram o tecido social e religioso da Judeia. Enquanto os Selêucidas incentivaram divisões entre helenizantes e tradicionalistas, Roma explorou rivalidades sectárias, favorecendo os saduceus, que se alinhavam ao pragmatismo imperial, em detrimento dos fariseus, defensores zelosos da tradição da torá¹³. Essa polarização levou comunidades a se retirarem para Qumran, como os essênios, que lá desenvolveram teologias

12 A intervenção de Pompeu em 63 a.C. não apenas resolveu a guerra civil entre Hircano II e Aristóbulo II em favor do primeiro, mas resultou na perda significativa de territórios judaicos, incluindo cidades costeiras, Samaria e a Decápole, com a Judeia integrada à província romana da Síria sob tributos e administração externa (Aleegro, 2015, p. 130-131).

13 O domínio romano explorou rivalidades sectárias pré-existentes, favorecendo saduceus como mediadores imperiais e marginalizando fariseus pela ameaça à estabilidade colonial (Vermes, 2014).

apocalípticas que reinterpretavam a opressão como parte de um plano divino. A literatura apocalíptica, como o Livro de Enoque, reflete essa reorientação espiritual, com visões de um reino eterno que contrastavam com a submissão política (Athas, 2023, p. 202-205). Assim, a perda de autonomia política estimulou uma resiliência espiritual, com o fortalecimento de esperanças messiânicas baseadas em textos, como Daniel 7.13-14, que prenunciavam uma redenção divina.

A análise dessas dinâmicas sugere que a fusão entre sacerdócio e governo, concebida inicialmente como uma resposta eficaz à opressão selêucida, revelou-se insustentável diante da pressão romana, que soube explorar as divisões internas da Judeia. Argumenta-se que a interação entre forças externas e fragilidades locais não apenas acelerou a erosão da soberania, como catalisou uma transformação teológica, deslocando o foco da restauração política para a redenção espiritual. Essa redefinição da identidade judaica, marcada pela resistência cultural e pela expectativa messiânica, preparou o terreno para transformações significativas na vida religiosa, durante o período do Segundo Templo. Nesse contexto, torna-se necessário examinar a reconfiguração do papel dos sumos sacerdotes, considerando de que modo as pressões externas contribuíram para moldar a função sacerdotal e para redefinir as complexas relações entre religião e política no judaísmo tardio.

A REDEFINIÇÃO DO PAPEL DOS SUMOS SACERDOTES

A fusão entre sacerdócio e governo, no período hasmoneu, provocou redefinição profunda do papel dos sumos sacerdotes, transformando-os de guardiões espirituais da Lei em figuras políticas influenciadas por pressões internas e externas. A nomeação de Jônatas como sumo sacerdote, em 152 a.C., por Alexandre Balas, rompeu a tradição

zadoquita, que limitava o cargo à linhagem de Zadoque, e introduziu liderança pragmática, unindo funções religiosas a comando militar contra a helenização selêucida (Grabbe, 2010, p. 17-18). Essa decisão, confirmada por Simão em 140 a.C., com apoio popular, criou dinastia hereditária, em que legitimidade espiritual competia com autoridade política, reposicionando sacerdócio como ferramenta de resistência e administração em crise. A transição inicial respondeu à necessidade de adaptação diante de ameaças externas, mas deu início a um processo gradual de secularização do cargo. O sacerdócio sob João Hircano I (134-106 a.C.) ganhou caráter expansionista e administrativo, evidente na destruição do templo samaritano no Monte Gerizim, por volta de 128 a.C., e na imposição de circuncisão aos idumeus, ações para unificar Judeia sob identidade religiosa coesa contra pressões selêucidas e romanas (Tognini, 2009, p. 116-121). Essas medidas fortaleceram o controle territorial, mas aproximaram sumos sacerdotes das elites saduceias, inclinadas ao helenismo, distanciando-os da pureza espiritual macabeia.

A aliança com saduceus, aristocracia aberta ao helenismo, contrariou valores da revolta macabeia, centrados na Lei. Essa mudança gerou resistências: fariseus defenderam interpretação rigorosa da Lei oral; essênios rejeitaram Templo corrompido, retirando-se para Qumran, com espiritualidade ascética e críticas à secularização sacerdotal (Russell, 2007, p. 49-59). Os conflitos internos revelaram fragilidades do modelo híbrido, conciliando tradição religiosa e exigências políticas, em fragmentação crescente.

A guerra civil entre Hircano II e Aristóbulo II, agravada por intervenção romana em 63 a.C., expôs limites dessa redefinição. A resolução por Pompeu nomeou Hircano II etnarca em vez de rei, subordinando-o a Roma e convertendo o sumo sacerdote em administrador colonial (Surburg, 1975, p. 56). Essa alteração representou perda substancial de autonomia, pois o cargo antes focado em rituais, como Yom Kippur, passou a depender de aprovações externas, incluindo

Antipater, pai de Herodes, cuja influência cresceu sob domínio romano.

A submissão romana deslocou ênfase da pureza ritual para sobrevivência política, gerando tensão permanente entre funções tradicionais e demandas estrangeiras (Paul, 1983, p. 41-44). Essa evolução teve impactos profundos na percepção do sacerdócio. A sacralidade original do cargo foi gradualmente erodida, alimentando críticas que se intensificaram no Novo Testamento, com figuras como Caifás. O sumo sacerdote entre 18 e 36 d.C. exemplificou essa transformação, ao mediar entre Roma e as tradições judaicas, destacando-se no julgamento de Jesus (Jo 18.13-14), que priorizou a estabilidade política ao condenar um potencial agitador.

Essa colaboração com Roma consolidou a imagem de um sacerdócio comprometido com interesses políticos, o que resultou na perda gradual do controle espiritual, que antes definia sua autoridade legítima. A eficácia inicial da união entre culto e resistência cultural, demonstrada na vitória contra os selêucidas e na preservação do Templo, contrastou fortemente com a adaptação posterior que enfraqueceu a autonomia judaica. Os sumos sacerdotes passaram a atuar como mediadores subordinados aos interesses coloniais romanos, função que comprometeu de maneira decisiva a independência religiosa e política do povo judeu (Skarsaune, 2004, p. 92-96).¹⁴

A perda de controle espiritual abriu espaço para alternativas religiosas. As comunidades essênias buscaram renovação em Qumran, onde um grupo proveniente da tradição hassídica se retirou para o deserto da Judeia, sob a liderança do Mestre da Justiça. Eles formaram os “Pactuantes de Qumran”, identificados com os essênios, que acreditavam viver uma “nova aliança” em

preparação à era messiânica. Textos como o Documento de Damasco e o Comentário de Habacuque condenavam a corrupção sacerdotal e antecipavam um “sacerdote justo”, que restauraria a pureza ritual e a fidelidade à Lei (Russell, 2007, p. 56-59). Essa busca por renovação, intensificada pela opressão romana, influenciou esperanças de redenção, que se fortaleceram nos anos seguintes.

A redefinição do sacerdócio não apenas respondeu às pressões externas, mas também impulsionou uma transformação religiosa que culminou no cristianismo primitivo. A tensão entre funções rituais e políticas, agravada pela submissão a Roma, deixou um legado de divisões que moldou as dinâmicas do judaísmo e preparou o terreno para novos movimentos espirituais.

A transição do sacerdócio hasmoneu foi marcada por desafios de coesão interna. A nomeação hereditária garantiu continuidade, mas intensificou disputas sucessórias, como entre Hircano I e seus irmãos, fragilizando a liderança. Essa instabilidade, combinada com a aliança com os saduceus, aprofundou a divisão com os fariseus, que viam na secularização uma traição aos valores macabeus.

O reinado de Alexandre Janeu (103-76 a.C.) expôs a fragilidade do modelo híbrido, ao executar fariseus por divergências políticas, o que intensificou as divisões sectárias. A intervenção romana aproveitou essas fissuras e impôs uma governança que subordinou o sacerdócio a interesses coloniais. Essa dependência transformou o sumo sacerdote em mediador entre o povo e o poder estrangeiro, um papel que alcançou expressão clara em figuras como Anás e Caifás, cujas decisões no Sinédrio refletiram a submissão a Roma.

A redefinição do sacerdócio hasmoneu demonstrou uma notável capacidade de adaptação, apesar dos desafios. A unificação territorial sob Hircano I e a resistência inicial contra os Selêucidas foram conquistas que preservaram a identidade judaica em meio à crise. O custo dessa flexibilidade foi elevado: a perda de autonomia espiritual e política deixou o povo vulnerável às interferências

14 Skarsaune observa que o processo de helenização e posterior domínio romano não apenas alteraram a estrutura administrativa do Templo, mas também o significado teológico do sacerdócio. O sumo sacerdote, antes visto como representante da santidade nacional diante de Deus, passou a funcionar como agente de negociação com o império, um “sacerdote político”, cuja lealdade se inclinava mais à estabilidade civil do que à pureza cultural (2004, p. 93-94).

externas e dividido internamente. A busca por renovação, observada nas comunidades essênias e na resistência farisaica, evidencia a persistência de um ideal de pureza e fidelidade à Lei. Esse legado, de resistência e acomodação, influenciou profundamente as dinâmicas religiosas, que mais tarde se refletiriam no ambiente do Novo Testamento. Nesse contexto, o sacerdócio redefinido tornou-se objeto de crítica severa e, simultaneamente, de ressignificação teológica profunda.

A influência romana acentuou a dependência política do cargo sacerdotal, conforme relatada por Flávio Josefo (2012).¹⁵ A nomeação de sumos sacerdotes por autoridades estrangeiras, como no caso de Anás e Caifás, esvaziou o caráter sagrado da função e a submeteu a interesses coloniais. Essa transformação produziu um deslocamento do centro da autoridade religiosa: o poder, antes concentrado no Templo, começou a migrar para o campo da interpretação da Lei e para as comunidades que buscavam novas formas de expressão da fé. A reconfiguração do sacerdócio foi decisiva para o surgimento de novas leituras teológicas e espirituais, que culminariam na compreensão messiânica do cristianismo primitivo (Skarsaune, 2004, p. 92–96).¹⁶

O sacerdócio hasmoneu garantiu a sobrevivência nacional diante das ameaças helenísticas e romanas, preparando o terreno para uma profunda transformação do pensamento religioso judaico. As tensões entre fé e poder, pureza e pragmatismo, resistência e cooptação delinearam um cenário fértil para o surgimento de novas interpretações sobre autoridade, mediação e redenção. O contexto marcado por rupturas e continuidades permite compreender as influências do judaísmo tardio sobre o pensamento religioso e político do Novo Testamento.

¹⁵ Josefo descreve como, sob o domínio romano, a nomeação dos sumos sacerdotes passou a depender diretamente dos governadores e procuradores imperiais, rompendo com a tradição hereditária e corrompendo a autoridade espiritual do ofício. (2012, p. 829–836).

¹⁶ Skarsaune destaca que a perda da centralidade sacerdotal e o deslocamento da autoridade para a interpretação da Lei e para o Messias foram fatores determinantes para a teologia cristã nascente. (2004, p. 92–96).

INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO RELIGIOSO E POLÍTICO DO NOVO TESTAMENTO

As mudanças trazidas pela liderança híbrida dos hasmoneus e pela interferência de potências externas deixaram impactos claros no pensamento religioso e político do Novo Testamento, moldando ideias sobre autoridade, esperança de salvação e relação entre o sagrado e o mundo secular no início do cristianismo (Hengel, 1981, p. 313).¹⁷ A perda gradual da independência judaica sob o domínio romano, agravada pelas divisões internas originadas na era hasmoneia, intensificou expectativas por um libertador que não fosse apenas político, mas também agente de restauração espiritual. As narrativas dos Evangelhos apresentam essa espera, ao retratar a opressão como oportunidade para transformação mais profunda, refletindo uma sociedade fragmentada: zelotes defendiam resistência armada contra Roma, enquanto fariseus priorizavam a obediência cotidiana à Torá como forma de preservar a identidade cultural e religiosa (Tognini, 2009, p. 152–157, 169–170). As diferenças relacionadas às instabilidades herdadas do período hasmoneu configuraram um cenário plural, que marcou os textos neotestamentários e evidenciou o dilema entre adaptação e resistência diante do poder estrangeiro.

A mudança no papel dos sumos sacerdotes, resultante da ruptura com a tradição zadoquita e da combinação de funções administrativas e militares, afetou diretamente o contexto apresentado no Novo Testamento. A atuação desses líderes sob domínio romano os colocava como mediadores entre as exigências imperiais e as práticas religiosas judaicas, levando-os a priorizar a estabilidade política mesmo quando isso implicava flexibilizar a pureza ritual. A estratégia adotada por governantes

¹⁷ Como observa Skarsaune (2004, p. 93), os sumos sacerdotes hasmoneus forjaram uma liderança híbrida que unia realeza e sacerdócio, capaz de moldar profundamente o pensamento político e religioso judaico, ressonância que se reflete nas expectativas apocalípticas de um messias não político (Athas, 2023, p. 348).

hasmoneus, como João Hircano I, que por volta de 132 a.C. aceitou tributos e declarou lealdade a Antíoco VII Sidetes para garantir a autonomia da Judeia, ilustra de maneira clara essa postura (Schürer, 2023, p. 290).

A conduta no século I d.C. gerou dúvidas sobre legitimidade espiritual do sumo sacerdócio, evidenciada no Evangelho de João, em que um líder declara que convém que um só homem morra pelo povo, priorizando estabilidade política sob pressão romana (Jo 11.49–50; cf. Josefo, 2012, p. 829).¹⁸ Em resposta, os textos neotestamentários oferecem uma visão que quebra esse modelo misto: Jesus separa deveres civis e espirituais, ao dizer “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22.21; Mc 12.17; Lc 20.25). Essa ideia critica a mistura de poderes hasmoneu e promove uma fidelidade a Deus sem laços políticos (Skarsaune, 2004, p. 93).¹⁹

A subordinação política e a atuação por conveniência do sumo sacerdócio corroeram a legitimidade espiritual e confirmaram a crise de autoridade que antecedeu o cristianismo. Embora fontes não citem a frase de Caifás (Jo 11.49–50), o contexto histórico e político fundamenta a percepção de que a autoridade religiosa priorizava interesses práticos e políticos (Josefo, 2012, p. 925).²⁰ O contexto de uma Judeia exposta a influências externas favoreceu o desenvolvimento de uma teologia que passou a valorizar a consciência pessoal em detrimento das estruturas governamentais.

18 Josefo registra Caifás como sumo sacerdote nomeado por Roma, cuja decisão pragmática reflete a subordinação espiritual à estabilidade imperial — herança da “liderança híbrida hasmoneia”. (2012, p. 829)

19 Skarsaune (2004, p. 93) identifica a “fusão hasmoneia de autoridade religiosa e política” como raiz da corrupção sacerdotal, enquanto Hengel (1981, p. 313) a qualifica como “tragédia” da piedade nacional-política, inviabilizando reformas internas e levando o cristianismo a romper radicalmente com a Torah ontology, ao separar sagrado e secular.

20 Josefo (2012, p. 925) documenta destituições por Herodes/Roma (ex.: remoção de Jesus filho de Sias e concessão de Cláudio a Agripa I), execução oportunista de Tiago, irmão de Jesus, por Anano em vácuo de poder (Festo-Albino), e a “poluição política” do sacerdócio (Schürer, 2023, vol. 2. p. 303-314) — evidenciando a subordinação do sagrado ao secular e a crise de legitimidade espiritual.

O distanciamento do centro religioso pelos essênios, motivado por percepções de impureza no Templo durante a era hasmoneia, contribuiu para mudança de foco espiritual. Comunidades como Qumran cultivaram vida rigorosa e aguardavam intervenção divina, criticando líderes corruptos e prevendo restauração autêntica (Russell, 2007, p. 57–59). As reflexões joaninas sobre renovação espiritual e santidade sugerem ligação entre mediador divino e superação de falhas passadas²¹. A divisão ocasionada pelo domínio romano explorou diferenças, incentivando novas formas de vivência da fé e enriquecendo narrativas que destacam experiência individual da crença.

O poder romano, que tornou a Judeia província dependente após Pompeu em 63 a.C., provocou profundas transformações na vida política e religiosa do judaísmo. A antiga estrutura hasmoneia, marcada por disputas sucessórias e adoção parcial de costumes helenísticos, revelou-se incapaz de sustentar unidade nacional e espiritual. O contato crescente com a cultura grega inseriu o pensamento religioso judaico em novas realidades linguísticas e culturais, ampliando o horizonte teológico e social do período (Hengel, 1981, p. 105–106; Josefo, 2012, p. 644).

O domínio romano, embora opressivo, proporcionou espaço de reflexão sobre a relação entre fé, identidade e poder. Entre pensadores do século I, Paulo de Tarso representou resposta teológica significativa às tensões culturais e políticas: desenvolveu ideia de justiça de Deus manifestada pela fé, e não pela observância ritual da Lei, ampliando alcance da aliança divina além das fronteiras étnicas judaicas (Rm 3.21–30; Gl 3.26–29). A compreensão paulina, formulada em meio à submissão ao poder imperial, redefiniu a esperança messiânica ao transformar a perda da autonomia política de Israel em oportunidade para afirmar uma comunhão espiritual de caráter universal. Paulo propôs um novo modo de pertencimento:

21 Conforme Skarsaune (2004, p. 141–142; 264), o Evangelho de João expressa essa redefinição da santidade e do culto, ao apresentar Jesus como aquele que substitui o Templo e encarna a presença divina (“a Palavra se fez carne e tabernaculou entre nós”, Jo 1.14).

uma comunidade que não se fundamenta em ritos distintivos nem em ascendência étnica, mas na fé que une e no amor que orienta a vida comum. Dessa forma, ele ressignificou a herança judaica enquanto respondia às pressões históricas do mundo romano,²² ampliando-a para um horizonte inclusivo e espiritual.

O controle romano também influenciou concepções sobre fim dos tempos no Novo Testamento, como em Apocalipse, que apresenta derrota de opressores como triunfo divino (Athas, 2023, p. 202–205). A imagem de vitória final, relacionada a frustrações com independência frágil dos hasmoneus, conecta-se às esperanças cristãs de reino além da política. As alianças hasmoneias com saduceus, que aceitaram o helenismo em busca de estabilidade, contrastaram com fariseus, defensores da tradição oral, gerando desconfiança explorada nos textos neotestamentários, ao criticar líderes que priorizavam aparência externa sobre interioridade da fé (Schürer, vol. 2, p. 504–531).

A crítica de Jesus à religiosidade formalista reforça espiritualidade que rejeita fusão entre poder e devoção, propondo comunidade pautada na lealdade a Deus e não em cargos oficiais. A postura de Jesus, próxima à dos fariseus da escola de Hillel, evidencia originalidade ao atender marginalizados e enfatizar radicalidade de amor e mensagem.

As expectativas por um restaurador, intensificadas por lutas contra selêucidas e vassalagem romana, reinterpretaram-se no cristianismo como vinda de guia sacrificial, oferecendo salvação além do político. A síntese de ensinamentos tradicionais e inovação espiritual distingue Jesus de correntes farisaica, saduceu e

essênia, instaurando nova totalidade de sentido no judaísmo do primeiro século.

As narrativas de crucificação e ressurreição evidenciam transformação, contrapondo-se a ideais de luta armada e revelando como divisões sectárias do judaísmo tardio influenciaram teologias voltadas à mudança interior. A variedade de perspectivas neotestamentárias, da ênfase joanina na divindade de Cristo à paulina na justiça pela fé, expressa conflitos entre aceitar ou resistir a Roma, aprofundando visões de salvação que articulam período intertestamentário ao cristianismo primitivo²³.

A crítica à autoridade religiosa distorcida, junto a imagens escatológicas, revela consequências da antiga união sacerdotal, que, embora tenha protegido contra ameaças externas, gerou rupturas transformadoras do cenário religioso. O papel de grupos como zelotes, fariseus e essênios, assim como perspectivas de Jesus e Paulo, exemplifica transição de fé estruturada em coletividades para uma espiritualidade mais pessoal. A trajetória de tensões e adaptações não se limita ao passado, convocando reflexão teológica contemporânea, abrindo espaço para leitura que relacione antigas e novas alianças e busque equilíbrio entre fé e história em tempos de mudança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação do período intertestamentário revela que a fusão entre o poder religioso e o poder político constituiu uma resposta pragmática e inevitável às pressões externas impostas pelo domínio selêucida e, posteriormente, pelo poder romano. A revolta macabeia, iniciada em 167 a.C., permitiu a reconquista do Templo e a restauração do culto legítimo em 164 a.C., abrindo caminho

22 Cf. Hengel (1981, p. 105–106); Josefo (2012, p. 644). A obra de Hengel demonstra como a penetração da cultura grega na elite sacerdotal judaica provocou uma hibridização cultural e gerou tensões internas, cenário que contextualiza a emergência de novas interpretações teológicas sobre fé e comunidade. Nesse contexto, Paulo desenvolve a ideia de que a justiça de Deus se manifesta pela fé, e não pela observância ritual da Lei, ampliando o alcance da aliança divina para além das fronteiras étnicas judaicas (Rm 3.21–30; Gl 3.26–29) e oferecendo uma resposta espiritual e comunitária às tensões de um mundo dividido entre submissão e resistência ao poder romano.

23 Cf. Skarsaune (2004), as influências do judaísmo no cristianismo primitivo. O autor demonstra que Jesus, embora inserido nas tradições judaicas de seu tempo, introduziu uma síntese inédita de amor, inclusão e espiritualidade, superando as fronteiras das escolas religiosas do período.

para a consolidação de uma autonomia política que o povo judeu não experimentava desde o exílio babilônico. A nomeação de Jônatas como sumo sacerdote, em 152 a.C., representou o rompimento definitivo com a tradição zadoquita, que mantinha separadas as esferas do altar e do trono. A assembleia de 140 a.C. reconheceu Simão como sumo sacerdote hereditário, etnarca e comandante militar, instituindo a dinastia hasmoneia e concentrando, pela primeira vez, as funções religiosas, civis e militares em uma única linhagem familiar.

Esse modelo híbrido de liderança possibilitou conquistas territoriais significativas, expansão da Judeia e fortalecimento temporário da unidade nacional. João Hircano I incorporou regiões como a Idumeia e a Samaria, destruiu o templo samaritano no Monte Gerizim e impôs práticas judaicas a populações conquistadas, projetando a Judeia como potência regional no cenário helenístico. Contudo, a concentração de poderes na mesma pessoa e família gerou tensões internas progressivas, que minaram a própria autonomia que se pretendia preservar. A corte hasmoneia adotou gradualmente estruturas administrativas, títulos e costumes helenísticos, enquanto as alianças estratégicas com Roma, inicialmente concebidas como proteção contra inimigos regionais, evoluíram para uma dependência política cada vez mais acentuada.

A intervenção de Pompeu em 63 a.C. marcou o fim da independência nacional e a subordinação definitiva do sacerdócio ao império. Roma transformou o sumo sacerdócio em instrumento de controle colonial, condicionando a continuidade dos rituais sagrados à lealdade política. A nomeação de Caifás (18–36 d.C.) ilustra perfeitamente essa dinâmica: o sumo sacerdote priorizou a estabilidade imperial e a contenção de movimentos populares, sacrificando a legitimidade espiritual em nome da sobrevivência institucional. Roma explorou deliberadamente as divisões internas entre saduceus (pragmáticos e alinhados ao poder), fariseus (defensores da Torá oral e da observância popular) e essênios

(que rejeitaram o Templo como corrompido), favorecendo os saduceus como mediadores oficiais e marginalizando os demais grupos.

Do ponto de vista teológico, a crise do sacerdócio hasmoneu e a perda gradual da autonomia abriram espaço para uma profunda renovação da esperança religiosa. A corrupção do sistema sacerdotal, a subordinação do sagrado aos interesses políticos e o enfraquecimento do ideal teocrático intensificaram as expectativas de um Reino que transcendesse as estruturas terrenas. O Novo Testamento reflete diretamente esse contexto histórico. Jesus distingue claramente o que pertence a César do que pertence a Deus (Mt 22.21), rejeitando a fusão entre autoridade política e religiosa. Paulo desloca a mediação salvífica da instituição para a fé pessoal e a graça (Rm 3.21–30). A insuficiência de um sacerdócio comprometido com o poder imperial preparou o terreno para a mensagem messiânica centrada no relacionamento direto entre Deus e o ser humano, livre das amarras de alianças políticas.

O presente artigo demonstra, à luz das fontes de Flávio Josefo e de 1 Macabeus, bem como da bibliografia especializada representada por Schürer, Hengel, Skarsaune, Russell e outros estudiosos, que a fusão fortaleceu a autonomia judaica em curto prazo, permitindo resistência cultural e expansão territorial, mas comprometeu-a estruturalmente ao subordinar o sagrado aos interesses políticos. A redefinição do sumo sacerdote, de mediador exclusivo entre Deus e o povo para agente entre o império e a nação, desencadeou tensões internas, crise de legitimidade e uma transformação teológica que moldou o cenário religioso do Novo Testamento.

A complexidade desse fenômeno mantém-se relevante no contexto contemporâneo, na medida em que suscita reflexões críticas sobre os limites e os riscos da instrumentalização do religioso por projetos institucionais e políticos. As tensões entre fé, poder e autoridade, evidenciadas no judaísmo do Segundo Templo, oferecem um referencial histórico-teológico valioso para a análise de situações em que tradições religiosas são

chamadas a negociar sua identidade, legitimidade e missão em meio a estruturas de poder. Desse modo, o estudo desse período contribui não apenas para a compreensão do contexto social, religioso e político em que surge o cristianismo, mas também para o discernimento das dinâmicas que continuam a atravessar a tradição judaico-cristã e suas relações com o espaço público na atualidade.

REFERÊNCIAS

- ALLEGRO, John M. *The Chosen People: a study of Jewish history from the time of the Exile until the Revolt of Bar Kocheba, sixth century B.C. to second century A.D.* 2. ed. [recurso eletrônico]. Piketon, Ohio: Rousseau, Etc., 2015. Edição digital convertida e distribuída por Andrews UK Limited. Introdução à segunda edição por James M. Donovan.
- ATHAS, George. *Bridging the Testaments: the history and theology of God's people in the Second Temple period* [recurso eletrônico]. Grand Rapids: Zondervan, 2023.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova edição, revisada e ampliada*. 8. impressão. São Paulo: Paulus, 2012.
- BROWN, S. Kent; HOLZAPFEL, Richard Neitzel. *The lost 500 years: what happened between the Old and New Testaments* [recurso eletrônico]. Salt Lake City: Deseret Book, 2012.
- BROWN, S. Kent; HOLZAPFEL, Richard Neitzel. *Between the Testaments: from Malachi to Matthew* [recurso eletrônico]. Provo, Utah: Deseret Book Company, 2002.
- ECKARDT, Benedikt. *The Hasmoneans and their Rivals in Seleucid and Post-Seleucid Judea. Journal for the Study of Judaism*. Leiden, v. 47, n. 1, p. 55-70, 2016.
- GRABBE, Lester L. *An introduction to Second Temple Judaism: history and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. [recurso eletrônico]. Londres; Nova York: T&T Clark International, 2010.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.
- JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus: Antiguidades judaicas*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus – CPAD, 2012.
- PAUL, André. *Judaísmo Tardio: História Política*. Tradução de Benôni Lemos. Revisão de Carlos Vido. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- RUSSELL, D. S. *Entre o Antigo e o Novo Testamentos: o período interbíblico* [recurso eletrônico]. 2. ed. São Paulo: Abba Press, 2007. Tradução de Eliseu Pereira.
- SCHÜRER, Emil. *História do Povo Judeu no Tempo de Jesus Cristo (175 a.C.–135 d.C.)*. Volume 1. Edição revisada e dirigida por Geza Vermes, Fergus Millar e Matthew Black, com colaboração de Pamela Vermes. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Academia Cristã, 2023.
- SCHÜRER, Emil. *História do Povo Judeu no Tempo de Jesus Cristo (175 a.C.–135 d.C.)*. Volume 2. Edição revisada e dirigida por Geza Vermes, Fergus Millar e Matthew Black, com colaboração de Pamela Vermes. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Academia Cristã, 2023.
- SKARSAUNE, Oskar. *À Sombra do Templo: As Influências do Judaísmo no Cristianismo Primitivo*. Tradução de Antivan Mendes. São Paulo: Editora Vida, 2004.
- TOGNINI, Enéas. *O Período Interbíblico: 400 Anos de Silêncio Profético*. São Paulo: Hagnos, 2009.
- VERMES, Geza. *The True Herod* [recurso eletrônico]. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- SURBURG, Raymond F. *Introduction to the Intertestamental Period*. St. Louis: Concordia Publishing House, 1975.



ENTREVISTA CEDIDA PELO DR. RUSSEL P. SHEDD, EM ABRIL DE 2016, AO PROFESSOR LUCIANO ALVES.

Introdução

Russell Phillip Shedd nasceu aos 10 de novembro de 1929, na pequena cidade de Aiquile, na Bolívia; filho de missionários atuantes naquele país. Shedd participou de uma escola especializada, criada para atender filhos de missionários, em Cochabamba, na Bolívia. E, uma vez terminado o ensino primário, aos 13 anos, foi enviado para a Westervelt Home, em Batesburg, Carolina do Sul, uma espécie de internato para filhos de missionários nos Estados Unidos. Ele diz que essa foi a fase mais difícil da sua adolescência. O lugar era administrado por religiosos de modo muito rígido; os adolescentes eram privados de quaisquer resquícios de fartura. Russel disse: “sentíamos fome o tempo todo¹”, uma vez que comiam apenas as calorias necessárias para não adoecer. Depois dessa experiência, como se destacava com excelência nos estudos, aos 15 anos foi para Chicago, onde completou o colegial (algo correspondente ao Ensino Médio). Aos 16 anos ingressou em Wheaton College, formando-se Bacharel em Humanidades, com ênfase em Bíblia e Grego. Na mesma instituição, ao continuar seus estudos, tornou-se Mestre em Novo Testamento. Ainda, se bacharelou em teologia, aos 23 anos de idade, pelo Faith Theological Seminary, ano em que ingressou no programa de doutorado na Universidade de Edimburgo (Escócia). Russell

Shedd tornou-se doutor em filosofia, aos 25 anos de idade. Foi professor do Southeaster Bible College, onde conheceu Patrícia, e se casaram em 22 de junho de 1957. Seu casamento durou 60 anos, somente a morte os separou. Dessa união, nasceram cinco filhos: Timothy, Nathanael, Peter, Ellen e Joy, todos casados e com filhos, de modo que tiveram 14 netos. Russell e Patrícia Shedd chegaram ao Brasil em 1962, e aqui permaneceram e foram sepultados. Russell Shedd faleceu em 23 de novembro de 2016; Dona Patrícia, um ano depois. Esta entrevista foi cedida na casa dos Shedd, em 26 de agosto de 2016, quando Dr. Russell já apresentava sinais de agravamento da sua enfermidade.

Entrevista

LA² – Comente sobre onde o senhor nasceu e quem foram seus pais.

RS³ – Eu nasci numa pequena cidade da Bolívia, chamada de Aiquile⁴. Meu pai se chamava Leslie Martin Shedd e a minha mãe chamava-se Della Johnston Shedd. Eram missionários na Bolívia. Meu pai, no começo do seu ministério, fazia suas

1 Russel e Patrícia: Jubileu e Bodas e Ouro. Jornalista responsável: Evelin Fomin. Pesquisa: Helen Shedd Bezerra. 2ª edição. São Paulo: Editora Essência, Vida Nova: 2000, p. 3.

2 Luciano Alves. O entrevistador é pastor da IBEC – Igreja Bíblica Evangélica da Comunhão em São Paulo e professor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

3 Russell Shedd

4 Aiquile é uma cidade distante cerca de 200Km a Sudeste de Cochabamba, capital da Bolívia.

atividades a cavalo, depois trocou por uma bicicleta e, mais tarde, adquiriu uma pequena caminhonete, que durou até o final do ministério. Eles sempre atuaram na Bolívia.

LA – Pelo fato de ser filho de missionários, o senhor entende que os filhos de missionários têm de ser missionários?

RS – Eu não diria que têm de ser missionários, mas vejo vantagens em ser filho de missionários. Algumas vantagens seriam a língua, a cultura, entendimentos sobre o local onde se vive etc. A pessoa não sente tanto problema de adaptação com as diferenças de uma cultura para a outra. Por exemplo, como fui criado durante a infância na Bolívia, me adaptei com muita facilidade em Portugal e, depois, aqui no Brasil.

LA – Onde o senhor conheceu sua esposa, a Dona Patrícia?

RS – Bem, faremos 60 anos de casados em junho deste ano (2016). Patrícia foi minha aluna. Eu terminei o doutorado em Edimburgo (Escócia), onde estudei entre os anos de 1953 e 1955; assim, quando retornei aos EUA, recebi um convite para lecionar no Southeastern Bible College⁵, em Birmingham, no Alabama. Patrícia já estava no terceiro ano do curso e começamos a ter contato. Começamos a namorar, e, assim que ela terminou o curso, eu me tornei pastor em New Jersey; depois, no casamos, em 1956.

LA – Dessa relação, nasceram quantos filhos?

RS – Nasceram cinco filhos: Nathanael, Timotheo, Peter, Ellen e Joy. Todos casados, todos com filhos. De modo que hoje temos 14 netos.

LA – O senhor teve de administrar muitos conflitos no início do seu ministério?

RS – Eu comecei a pastorear em tempo integral na igreja Batista HyghWood, em New Jersey, em 1956, e fiquei por lá até 1957, interinamente. Eu comecei a notar uma coisa, que talvez fosse uma cilada do diabo. O meu nome começou a ser mencionado para que eu assumisse a igreja como pastor principal. Mas, eu estava lá apenas interinamente. Assim, isso estava criando uma divisão entre os irmãos, e, quando percebi isso, saí imediatamente daquela igreja.

LA – O senhor teve de administrar outros conflitos em relação ao ministério?

RS – Bem, tive uma experiência assim com a Patrícia, minha esposa. Porque, depois que cheguei ao Brasil, em 1962, estabelecemos aqui a Edições Vida Nova; participei de movimentos, como Geração '79 e, com isso, portas foram se abrindo. Fui convidado para ministrar aulas na Faculdade Teológica Batista de São Paulo e passei a viajar muito para pregar. Ela, então, me pediu que eu mantivesse a minha palavra de que, quando me tornasse mais velho, eu deveria ficar mais em casa, viajando o mínimo possível. Mas, aconteceu o contrário, porque passei a viajar mais, depois de certa idade. E eu tive de lhe pedir perdão. Então ela teve uma experiência importante com Deus. Ele a advertiu de que eu estava fazendo a Sua obra e ela não poderia se opor. Então, entendeu que fazia parte do meu chamado, e assim, enquanto eu saía para pregar, ela orava por mim.

LA – É fundamental a mulher entender o ministério do marido, não é mesmo?

RS – Muito importante isso. A mulher não deve barrar ou tentar inibir de qualquer forma o ministério que Deus concedeu ao seu marido.

⁵ Southeastern Bible College foi fundado em 1935 por Edgard J. Rowe, com objetivo de instruir leigos batistas conservadores e presbiterianos fundamentalistas. A instituição funcionou até 2017; por conta da escassez de recursos, não pôde dar prosseguimento às suas atividades.

LA - Qual é o papel da instituição na manutenção do missionário e como isso pode ajudar ou dificultar no desempenho da obra de missões?

RS – A instituição foi muito importante para mim, por exemplo, porque isso me colocou em comunhão com colegas bem preparados para o ministério, que tinham a mesma visão que eu, começando em Portugal, para o ensino teológico, e, quando chegamos ao Brasil, também, a mesma coisa.

LA – De tudo o que senhor fez enquanto missionário, qual a experiência mais marcante?

RS – Eu acho que a experiência mais marcante foi participar do evento chamado de Geração 79, aqui em São Paulo. Um evento que reuniu 4000 mil jovens e cerca de 700 pastores. Tive a responsabilidade de, a cada manhã, trazer uma palavra devocional. Primeiramente, me senti muito pequeno para um evento tão importante como aquele, onde estavam presentes nomes como Billy Graham, Luis Palau e vários outros renomados pregadores. Mas, Deus, através desse evento, me colocou em contato com muita gente. A partir disso é que tive acesso a muitas partes do Brasil. Foi um marco. E percebi também que poderia ministrar em outras denominações, que não apenas entre os batistas. Durante 30 anos, lecionei na Faculdade Teológica Batista de SP, o que era o meu trabalho principal; tinha as minhas atividades nas Edições Vida Nova, e além disso também tive acesso a outros grupos no Brasil.

LA – O senhor entende que a conversão depende tanto da racionalidade quanto da fé ou esses elementos, não necessariamente, se encontram nessa experiência?

RS – Eu entendo que a fé não pode ser irracional, não pode ser uma coisa que contradiga toda a experiência humana. Ao contrário, eu vejo que a racionalidade humana está conectada com a experiência de fé, pois é a maneira como experimentamos a vida, o mundo e temos contato com a história da salvação - que o Deus invisível enviou Seu filho Jesus, que virou gente, habitou entre nós, foi morto numa cruz, ressuscitou ao terceiro dia. Creio firmemente que Ele, de fato,

ressuscitou. Tudo isso é fundamental para a gente chegar à conclusão: Eu sou cristão, mesmo! Então, quem crer nele tem vida, isso mostra racionalidade, sentido. São ideias concatenadas. É algo que dá para entender perfeitamente. Assim, as duas coisas estão nessa experiência, se encaixam, se juntam.

LA – Atualmente, parece haver uma diminuição de candidatos ao ministério pastoral no Brasil. A que pode ser atribuída essa ausência?

RS – Eu não sei se o número de candidatos tem diminuído tanto no Brasil. Eu vejo que algumas escolas têm diminuído o número de alunos, mas outras vêm progredindo de modo importante. O que eu creio é que, certamente, não faltará obreiros para o ministério. É importante salientar que há várias maneiras de se preparar um jovem para ministrar a Palavra. Ainda que alguns sejam preparados de maneira mais simples e outros são melhores preparados para situações mais exigentes, em ambos os casos, candidatos estão sendo preparados para o ministério.

LA – Qual o conselho o senhor daria para alguém que se sente vocacionado para o ministério?

RS – Eu diria que deveria se matricular numa boa escola, que ensina a Palavra. Uma escola onde a Bíblia é lida e pregada, onde essa pessoa aprenderá a expor a Palavra. Um seminário que, realmente, ensina as línguas originais e que valoriza o sentido do texto, para que a pessoa não pregue suas ideias e sim a Palavra de Deus.

LA - Como é possível conciliar a vida acadêmica (muita gente que vai para a academia esfria na fé) e a manutenção da fé?

RS – Depende muito de que academia. Se o aluno for para uma escola onde Cristo é honrado, sendo a prioridade ali, onde se ora bastante, o resultado por ser o contrário. Mas, claro, numa escola, por exemplo na Alemanha, onde em muitas instituições o liberalismo combate a fé cristã, fica muito evidente essa realidade. Eu tive o privilégio de ouvir Rudolf Bultmann e um dos colegas de turma

perguntou-lhe se cria na ressurreição de Jesus, ao que respondeu que sim; mas com a pergunta mais incisiva de um aluno: se cria mesmo que o corpo de Jesus havia ressuscitado dos mortos, Bultmann respondeu que não cria dessa maneira, mas como uma experiência particular de cada um. Então, muito desse liberalismo leva a uma destruição da base histórica da fé cristã. Vai para especulação, entre a criação e a fé surgindo apenas no pensamento das pessoas. Paul Tilich também veio falar na universidade e nos disse que não era necessário evangelizar, afinal de contas, Deus já sabia como somos.

LA – Doseu pontode vista, o que mais contribuiu para a evangelização moderna: foram os avivamentos do século XVIII, com os Wesley, Whitefield; toda onda de ações missionárias a partir do século XIX, com Adoniram Judson, William Carey, Charles Studd etc. ou o advento do pentecostalismo em Los Angeles, dos inícios do século XX?

RS – Eu não sei qual seria o mais importante, mas uma coisa é óbvia, que o surgimento do pentecostalismo tem evoluído, se espalhado e se desdobrado em movimentos carismáticos assustadoramente, alcançando milhões e milhões de pessoas ao redor do mundo. Por outro lado, por detrás desses movimentos pentecostais há influências desses outros citados anteriormente. John Wesley, por exemplo, está por detrás de muitos movimentos carismáticos. Na linha calvinista, o responsável pelos avivamentos foi Jonathan Edwards. E ainda outros parecidos com esses. Sendo assim, é difícil saber, porque Deus tem seus planos de como Ele vai realizar as coisas para a Sua glória.

LA – Ainda falando sobre carismáticos, há os que defendem que essas manifestações (línguas, curas, sinais etc) são coisas do passado. Do seu ponto de vista, esta é uma interpretação correta das Escrituras?

RS – Eu acredito nos dons, em suas manifestações contemporâneas. Penso que depende muito da fé, de oração. Os que não creem, assim entendem porque nunca tiveram uma experiência.

LA – O senhor, particularmente, já teve experiências carismáticas?

RS – Já tive algumas. Poucas, mas já tive experiências assim.

LA – Como é possível evangelizar um povo ágrafo (sem escrita), uma vez que a fé cristã é pautada num livro?

RS – Eu acredito que os missionários que são chamados para essa tarefa, de evangelizar esses povos que nunca tiveram contato algum com escrita e nada sabem a respeito da fé, têm de conviver no meio desse povo, aprender sua língua, compreender muito bem sua cultura, e a partir disso começar a contextualizar a mensagem do Novo Testamento para aquela cultura. Foi exatamente isso que fez Ronaldo Lidório⁶.

LA – No Brasil, existe um estímulo para que os cristãos vivam bem, prosperem, tenham uma vida confortável, fazendo o que todos fazem, sem cometer excessos, e estes esperam morar no céu. Na prática, o que seria um cristão autêntico?

RS – Temos de separar claramente o moralismo de uma vida cristã autêntica. Isso é muito comum nos Estados Unidos, onde os bisavós e avós deixaram um legado, mas os filhos não se converteram de fato, então, vivem uma vida sem excessos, moderados, mas sem a experiência de conversão. A vida autêntica cristã diz respeito a um relacionamento com Deus por meio de Jesus Cristo. Uma vida de oração, de comunhão com Deus, em que a pessoa é dirigida pelo Espírito, como diz Paulo em Romanos 8.14, 15 (Porque todos os que são guiados pelo Espírito de Deus, esses são filhos de Deus. Porque não recebestes o espírito de escravidão, para outra vez estardes em temor, mas recebestes o Espírito de adoção de filhos, pelo qual clamamos: Aba, Pai.).

⁶ Nos anos 1990, Ronaldo Lidório e Rossana, sua esposa, foram missionários entre os Konkombas, de Gana. Tribo ágrafa que, por meio da atuação deles, foi ensinada a ler e escrever, através de uma tradução bíblica feita pelo missionário. <https://pt.scribd.com/document/849415059/Konkombas>

LA – O senhor se tornou doutor aos 25 anos, constituiu família, é missionário, estabeleceu no Brasil uma das mais importantes editoras cristãs, a primeira para atender estudantes de teologia; fundou igrejas, foi professor de seminários, viajou a diversos países do mundo, é muito atuante. Enfim, com toda sua experiência, o senhor entende que, se a energia permitisse, faltaria algo ainda para fazer?

RS – Claro! Eu continuo pensando que ainda haverá oportunidades de viajar, falar em igrejas e escrever mais um pouco. Mas eu não sei se Deus tem esses planos. Com o surgimento desse câncer de próstata, que cresceu rapidamente, isso me chamou a atenção, e passei a entender que meu tempo por aqui está limitado. Mas, Deus sabe, eu não sei.

LA – Qual seria a pessoa mais responsável por sua chegada até aqui, com mais de 50 anos de ministério, no Brasil?

RS – Algumas pessoas. Primeiramente, meus pais, que nos legaram a visão da importância de fazer missões, despertando em nós a alegria de servir ao Senhor numa cultura diferente da sua cultura original. Outro nome é, certamente, o de Arthur Brown, pouco conhecido aqui no Brasil. Na realidade, é um dos responsáveis pela Edições Vida Nova que, inicialmente, foi plantada em Portugal, mas que não teve muito sucesso por lá. Ele passou a responsabilidade de estabelecer a editora aqui no Brasil para nossas mãos. E aqui ela prosperou, cresceu.

LA – Pastor, como o senhor espera ser lembrado?

RS – Lembrado? Como um velhinho, que não quis ir embora, sendo muito bem tratado no Brasil. Aqui, eu e Patrícia nos sentimos em casa. Ellen, nossa filha, que se casou com brasileiro, Edmilson, nos disse que cuidaria de nós. E estamos aqui, até quando Deus quiser.

PERGUNTAS REALIZADAS POR ALGUNS LÍDERES E PASTORES.

Benedito Sérgio Lourenço⁷ – Que conselho o senhor daria a pastores que já têm certa idade para continuarem se sentindo úteis no ministério?

RS – Penso que há dois tipos de ministério que me parecem úteis. O primeiro seria ministério de aconselhamento. O pastor mais experiente poderia ajudar os que passam problemas. Sua experiência seria muito útil nesse particular. Outro ministério seria vida de oração. E claro, poderá exercer seu ministério da pregação da palavra, de pastoreio, enquanto tiver saúde e lucidez. Porque, um outro problema é que muitos pastores não sabem a hora de parar. E a igreja fica sofrendo com essa situação.

Benedito Sérgio Lourenço – O senhor conhece a realidade dos evangélicos nos EUA, e as igrejas têm sofrido certo declínio em relação à fé. O senhor entende que a igreja brasileira corre o mesmo risco, porque imita os americanos em muitos aspectos?

RS – Sim, corre riscos. Pois, os riscos pioram quando a igreja tende a melhorar academicamente, deixando a simplicidade do evangelho. Temos os exemplos de Harvard, Yale, Wanderbuilt e outras. Começaram como universidade para treinar pastores e líderes no desempenho ministerial e acabaram por perder a fé, por tentar melhorar academicamente.

Darcy Sborowski⁸ – Que conselho o senhor daria aos pastores para se sentir satisfeitos em seus pastoreios e ministérios?

RS – O ministério é uma manifestação do dom de ministrar. Estou tentando escrever um pouco sobre isso. Assim, se o pastor tem dom de ministrar, ele ficará satisfeito; se não tem, será como alguém nadando contra a maré. Mas, se se sente levado pela correnteza, gosta de estudar, expor a Palavra, aconselhar pessoas na vida cristã, isso não lhe será

⁷ Benedito Sérgio Lourenço, pastor sênior da Igreja Bíblica Evangélica da Comunhão em São Paulo. @ibec_comunhão

⁸ Darcy Sborowski é pastor sênior da Igreja Batista da Vila Mariana em São Paulo, @ibvmoficial

um peso, antes, sentirá muito prazer em realizar a obra.

Darcy Sborowski – O que é importante ou essencial para que o ministério do pastor seja efetivamente usado por Deus, para o bem da igreja local?

RS – Penso que deve ter uma vida de comunhão com Deus, de oração, de ser dirigido pelo Espírito, de estudo da Palavra e de ser um evangelista, que ama as pessoas perdidas e quer trazê-las ao evangelho.

Ricardo Bitum⁹ – Se o senhor tivesse a oportunidade de se despedir da Igreja Brasileira em uma frase, qual seria essa frase?

RS – Talvez seria: Esta vida vai acabar, tudo o que não foi feito para a glória de Deus vai desaparecer, portanto, cuidado!

Ricardo Bitum - Se pudesse recomendar seu ministério, qual seria a experiência que o irmão não repetiria?

RS – É uma pergunta complicada. Mas, certamente, eu tentaria pecar menos.

Ricardo Bitum – Existe alguma experiência especial que marcou a sua vida (além da já citada pelo senhor, que foi participar do evento Geração 79) ?

RS – Certamente, foi o convite para lecionar Novo Testamento na Faculdade Teológica Batista de São Paulo. A partir disso, fizemos muitas amizades importantes e permanentes, aqui no Brasil. Com isso, senti também que Deus havia me preparado para exercer esse ministério, mais do que outros. E me sentia muito feliz!

Paulo Romeiro¹⁰ – Qual o maior desafio para a Igreja Brasileira atualmente?

RS – O maior desafio é manter-se firme na fé de que a Bíblia é a Palavra de Deus, não apenas a contém. Portanto, tem autoridade máxima e superior a qualquer outra autoridade.

Paulo Romeiro – Quais foram suas maiores dificuldades no início do seu ministério?

RS – A maior dificuldade é essa luta entre a carne e o espírito. No início do ministério, pensando no meu primeiro ano de ministério, antes de me casar, me ocupava em preparar os sermões e cuidar das coisas da igreja, mas também recebíamos convites para jantar na casa de irmãos e, às vezes, ficávamos tentados a negligenciar o ministério, diante da tentação que era aceitar aqueles banquetes, que nos ofereciam. E, além disso, também, corríamos o risco de dar mais atenção aos irmãos que ofereciam aqueles jantares do que aos demais membros da igreja.

Paulo Romeiro – Por que quanto mais aumenta o número de evangélicos no Brasil parece que a nação piora?

RS – Isso é de se esperar. O império Romano não ficou melhor por causa da igreja, antes, piorou, até a queda do império, no século V. Eu não concordo com a ideia de que quanto mais aumenta o número do evangélicos melhor fica o país. Porque, com o tempo, ficará mais claro quem é cristão de verdade e quem não é. Muitos são apenas nominais e vivem como não cristãos, embora se declarem evangélicos.

Lourenço Stelio Rega¹¹ – Quais são as diferenças do cenário evangélico brasileiro entre aquele que o senhor encontrou quando chegou ao Brasil e o da atualidade?

RS – O que me lembro era que, na cabeça das pessoas, havia uma clara divisão entre carismáticos

9 Ricardo Bitum é pastor sênior da Igreja Manaim, @igrejamanaim

10 Paulo Romeiro é pastor sênior da igreja Cristã da Trindade - @ictrindadesp

11 Lourenço Stelio Rega é pastor e conferencista, à época da entrevista, era também diretor da Faculdade Teológica Batista de São Paulo - @lourencosteliorega – Lourenço Rega, à época da entrevista, agradeceu o fato de o Dr. Russell Shedd ter sido um professor da FTBSP por trinta anos.

e históricos. As pessoas não se misturavam. Havia, inclusive, suspeita sobre a conversão da ala dos conservadores. Hoje, já não existe esse problema. Muitas igrejas sofreram com essas divisões: batistas, presbiterianos, metodistas; isso aconteceu em meados dos anos 1960. A atitude hoje é muito diferente. Com o tempo, os crentes foram percebendo que serviam ao mesmo Senhor e Salvador. Isso foi atenuando essas diferenças.

Lourenço Stelio Rega – No cenário atual do Brasil – político, econômico, social – qual deverá ser a atuação profética da igreja, além da pregação da salvação e atuação missionária?

RS – Eu não sei se existe outro ministério profético para a igreja. Entendo que não somos chamados para criticar o que está errado no governo, na política e tudo mais. Nós estamos aqui para pregar para aqueles que estão sendo tocados pelo Espírito Santo, que há perdão, que precisam se santificar e colocar Deus em primeiro lugar na sua vida. Sendo assim, teremos um país mais honesto e será mais notório o poder do Evangelho. Fora disso, não tenho muito a dizer. Eu não vejo o mundo escutando a igreja e mudando por causa disso.

Lourenço Stelio Rega – Olhando para sua história de vida e ministério no Brasil, o que o irmão faria diferente?

RS – Difícil responder, pois não sei quais oportunidades eu teria. Por exemplo, só comecei a escrever em 1976 a pedido da ABU, e de uns tempos para cá eu tenho tido muitas oportunidades de escrever. Então, sou muito grato a Deus porque não tinha ideia de fazer isso, mas fui desafiado pela ABU a fazê-lo. Se eu tivesse despertado para isso anteriormente, teria feito coisas diferentes em relação à própria publicação da Bíblia Vida Nova, por exemplo. Mas, a gente vai aprendendo.

LA – Aproveitando, fale um pouco sobre a história da Bíblia Vida Nova.

RS – A ideia seria lançar, naquele ano (1963), uma Bíblia de estudos para obreiros, aqui no Brasil.

A Sociedade Bíblica do Brasil nos emprestou as placas (filmes) da Edição Revista e Atualizada, e em nosso projeto a Bíblia sairia em três anos. Eu já conhecia a Bíblia Thompson, com suas margens comentadas e seu índice de assuntos. Entramos em contato com os editores para que nos permitissem usar esses recursos, e conseguimos. Mas, tudo o que poderia dar errado, deu. Especialmente, no que referia à importação do papel. Pois, ao invés de contratarmos uma empresa que tivesse essa expertise, nos aventuramos a fazer por conta, pensando na economia. Enfim, o papel ficou preso no porto por 14 anos e depois foi vendido. E tivemos de enviar o material que tínhamos para os Estados Unidos e a Bíblia Vida Nova foi impressa por lá. Assim, acabamos por importar as Bíblias, com a vantagem de que não se pagavam impostos nesse tipo de importação.

LA – Esses atrasos também contribuíram para a permanência do pastor aqui no Brasil?

RS – Sem dúvida alguma. Deus estava no controle de tudo o que aconteceu.

Ziel Machado¹² – Em meio a tantas oportunidades, distrações e demandas, o que o ajuda a manter e discernir o foco?

RS – Não sei bem responder uma pergunta como essa. A não ser quando me lembro daquilo que os pais inculcam na mente de seus filhos de que, o que mais importa é a vida futura, a vida com Deus, tanto aqui, nesta terra, como no céu. Isso é o mais importante. Não é ganhar dinheiro, ter algum tipo de progresso, ser famoso, nada disso. Então, penso que são os pais os principais responsáveis por isso. No meu caso, especialmente, todos da minha casa, de alguma maneira, estiveram envolvidos com missões por conta da influência dos nossos pais.

12 Ziel Machado é pastor sênior da Igreja Metodista Livre do Bairro da Saúde em São Paulo - @imelsaude

Ziel Machado – Quais seriam os maiores desafios, oportunidades e perigos para a Igreja Brasileira nos próximos 10 anos?

RS – O maior desafio é pregar a Palavra, expor a Palavra, como padrão de vida para nós. As oportunidades são completas, porque escolhemos como ensinar (EBD, Pregação, Rádio, TV, Internet etc.). Os perigosos, em todos os casos, é quando as opiniões do pastor valem mais do que a própria Bíblia. Nesse caso, vai-se estabelecendo algumas ideias que a Bíblia não sustenta claramente e o resultado é a igreja desviando-se da Verdade. Temos alguns casos no Brasil bem conhecidos e nunca gostaríamos de ver a igreja brasileira se desviando. Como, por exemplo, a França, que um dia já teve uma população de 40% de evangélicos e atualmente conta com apenas 0,5%.

Ziel – Atualmente, quais os maiores desafios para a educação teológica brasileira?

RS – Inserir na cabeça dos alunos amor à Palavra, conhecer as línguas originais e enfatizar a pregação bíblica, como fazem (ou fizeram), por exemplo, John Piper, Martin Lloyd-Jones e outros.

Ziel Machado – O irmão vê algum risco, para o testemunho cristão, do qual a Igreja Brasileira não está consciente?

RS – O risco é transformar a igreja numa fonte de renda, prosperidade, criar conexões com essa doutrina da prosperidade, ao invés de buscar mais a Deus do que o dinheiro.

Ziel Machado – Como escolher um livro com bom conteúdo?

RS – O ideal é falar com quem tem lido bastante. Mas, eu entendo que um livro com bom conteúdo é aquele que abre janelas para as Escrituras, que ajuda o leitor a compreender como viver a Bíblia dentro do contexto contemporâneo.

Ziel Machado – Qual a experiência da Igreja Brasileira que pode ser compartilhada com outras igrejas em outros países?

RS – Penso que isso acontecerá se a igreja continuar crescendo e sua ação desembocar na área de missões. O exemplo do Ronaldo Lidório tem tido uma influência muito importante mundialmente, pois, poucas missões têm líderes como Lidório. Certamente, o Brasil vai produzir mais líderes como este, e há ainda muitas outras coisas para se fazer.

**ENSINO COM EXCELÊNCIA,
VALORES QUE TRANSFORMAM**



**REDE BATISTA
DE EDUCAÇÃO**

CBESP



redebatistaeducacao.com.br



FACULDADE

teológica

Batista de São Paulo

teologica.br