

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Diretor Geral

Fernando Macedo Brandão

Central de Atendimento ao Estudante (CAE)

Rute Felipe da Silva Albuquerque

Coordenação Geral Acadêmica (CGA)

prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Centro de Pesquisa

Prof. Dr. Dionísio Oliveira Soares

Núcleo de Apoio ao Discente

Prof. Me. Cíntia Ândria

Núcleo de Extensão

Prof. Dra. Teresa de Souza Akil

Núcleo de Ensino a Distância

Prof. Me. João Ricardo Boechat Sales

TEOLÓGICA

Revista Brasileira de Teologia, número 8

Direção Geral

Pr. Fernando Brandão

Editor Responsável

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Editores

Prof. Dr. Dionísio Soares

Profa. Dra. Teresa Akil

Prof. Dr. Valtair Afonso Miranda

Conselho Editorial

Profa. Dra. Monica Selvatici (UEL)

Profa. Dra. Elisa Rodrigues (UFJF)

Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (FATUPI)

Profa. Dra. Rosalee Santos Crespo Istoe (Uenf)

Prof. Dr. Marcos Pinto (UFF)

Profa. Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva (UFRJ)

Prof. Dr. Reinaldo Arruda Pereira (FBMG)

Prof. Dr. Kenner Roger Cazoto (Faculdade Unida)

Prof. Dr. Jonas Machado (FTBSP)

Prof. Me. Flávio da Silva Chaves (FABERJ)

Edição

Coordenação Editorial: Prof. Me. Levy Freitas de Lemos

Projeto Gráfico, Editoração e Capa:

Bibliotecária: Hevânia de Oliveira Ribeiro

Endereço para correspondência

Revista Brasileira de Teologia

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Rua José Higino, 416 - Tijuca

20510-412 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: (21) 2107-1819

www.seminariodosul.com.br

teologica@seminariodosul.com.br

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

Inserir os dados da Catalogação na fonte:

SUMÁRIO

Decisões cristológicas dos sete concílios ecumênicos

Cliff Iuri de Souza Gonçalves; Walter Ferreira da Silva Júnior

O livro de Jonas e o arrependimento verdadeiro na Bíblia e na atualidade

Evelise Cavalcanti; Teresa Akil

Transformação Religiosa Brasileira e características do novo padrão religioso

João Boechat

Amém! Múltiplos derivados, o mesmo conceito: As diferentes traduções de uma mesma raiz.

Rawderson Rangel

A análise do discurso na interpretação bíblica

Thaís de Oliveira Viríssimo

“No dia do Senhor” – Os atos, o evento, a autoexpressão: Uma breve reflexão sobre as tradições litúrgicas e sobre os termos liturgia, culto e adoração

Theógenes Eugênio Figueiredo

Liturgia e identidade religiosa no Apocalipse de João

Valtair A. Miranda

DECISÕES CRISTOLÓGICAS DOS SETE CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

Cliff Iuri de Souza Gonçalves¹

Walter Ferreira da Silva Júnior²

RESUMO – A palavra trindade é um conceito que não aparece na Bíblia Sagrada, mas é um tema que norteia as bases de fé da Igreja Cristã. O credo apostólico, que foi editado ao longo dos tempos, teve vários acréscimos e retiradas de termos sobre quem seria Jesus, Deus e o próprio Espírito Santo, até chegar à forma conhecida atualmente. Este é um dos temas muito trabalhado nos concílios ecumênicos entre os séculos IV-VIII e que até os dias atuais, não possui um consenso. A tentativa de definir as três pessoas da Trindade é uma tarefa árdua e complexa. Este trabalho, portanto, visa traçar um panorama deste recorte da história do cristianismo, enfatizando as principais decisões relacionadas a Cristo. De Nicéia I (325) a Nicéia II (787), são abordadas as principais heresias, seus principais fundadores, e as respostas dos concílios para cada uma destas, com as respectivas conclusões dos concílios.

Palavras-Chave: Decisões cristológicas. Concílios ecumênicos. Heresias, Trindade, História do cristianismo.

ABSTRACT - The word trinity is a concept that does not appear in the Holy Bible, but it is a theme that guides the faith bases of the Christian Church. The apostolic creed, which has been edited throughout the ages, has had several additions and withdrawals from terms about who Jesus, God and the Holy Spirit would be, until reaching the form known today. This is one of the themes that has been widely worked on in the ecumenical councils between the 4th and 8th centuries and which, to this day, does not have a consensus. The attempt to define the three persons of the Trinity is an arduous and complex task. This work, therefore, aims to provide an overview of this section of the history of Christianity, emphasizing the main decisions related to Christ. From Nicaea I (325) to Nicaea II (787), the main heresies, their main founders, and the councils' responses to each of them are addressed, with the respective council conclusions.

Keywords: Christological decisions. Ecumenical councils. Heresies. Trinity. History of Christianity.

¹ Bacharel em Engenharia de Petróleo pela Universidade Tiradentes, Mestre em Engenharia Química pela Universidade Federal de Sergipe e Doutorando em Engenharia Química pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduando em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

² Graduado e Licenciatura em História. Pós-Graduado em Teologia. Atualmente é professor no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil.

INTRODUÇÃO

Após a morte e a ressurreição de Cristo, os apóstolos possuíam uma grande missão em suas mãos: o questionamento sobre quem era Jesus Cristo pairava dentre os adeptos do novo movimento (mais tarde denominado de cristianismo) e eles precisavam dar respostas. Antes mesmo de sua morte, Jesus Cristo havia perguntado aos seus discípulos: *Ἑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι?* (“Hymeis de tína me légete einai?” - Vocês, no entanto, quem vocês dizem que eu sou?). Esta pergunta foi respondida por Pedro: *Τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ* (“Ton Christon tou Theou” - O Cristo de Deus).

Mesmo sendo discípulos, para alguns ainda não estava claro quem era Jesus. Mesmo após sua morte e ressurreição, Tomé quis tocar para ter certeza de que ali estava o Cristo ressuscitado. 300 anos depois, essa tarefa não tinha ficado mais fácil. Pelo contrário, se aqueles que estiveram com Cristo em carne não haviam percebido, como poderia aqueles que não andaram, somente ouviram falar, entender a ideia de Jesus como Deus? Ou como Salvador?

Portanto, desde a fundação do cristianismo, a igreja tem lidado com controvérsias no que diz respeito à aceitação de Cristo como Deus ou humano. Muitas ideias surgiram, principalmente entre os séculos IV – VIII, para tentar sistematizar o estudo da pessoa de Cristo, ou comumente chamada de Cristologia. Alguns desses pensamentos que contrastavam com as crenças da igreja, embora rotuladas de "heréticas", provocaram debates significativos sobre a pessoa de Cristo. Esses debates convocados são chamados de concílios.³

O primeiro concílio da igreja é o mencionado no capítulo 15 de Atos dos Apóstolos, onde Lucas relata o Concílio de Jerusalém em 50 d.C., liderado por Tiago, com o objetivo de discutir sobre a conversão dos judeus ao cristianismo e a difusão da Palavra aos gentios.⁴ Depois, apareceu a ameaça do gnosticismo e de outras doutrinas semelhantes; no século III, quando Cipriano era bispo de Cartago, foi debatida a questão da readmissão dos que tinham caído.⁵

Um fator limitante para as discussões prosseguirem, era a disponibilidade dos envolvidos de darem prosseguimento à discussão, pois muita das vezes estavam sendo perseguidos ou fugindo. Com o fim da perseguição promovido por Constantino no início do século IV, havia mais segurança e liberdade para prosseguir o debate de controvérsias teológicas. Ideias

³ DIÈGUE, Ricardo. **Christological controversies of the first four ecumenical councils**. B.A., Leavell College, June 27, 2014.

⁴ KELLY, Joseph F., **The Ecumenical Councils of the Catholic Church** (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2009).

⁵ GONZÁLEZ, Justo L. **Uma História Ilustrada do Cristianismo**-Volume 1-Ed. Vida Nova.

controversas dentro do império poderiam dividi-lo, e Constantino não queria ameaçar a unidade do império. Assim, o primeiro concílio ecumênico foi convocado.⁶

Sete concílios ecumênicos foram chamados no total, entre os séculos IV-VIII. Dentre eles, os quatro primeiros destacam-se por sua autoridade doutrinária e por sua importância histórica. Nicéia I e Constantinopla I lançam base para as questões da trindade, enquanto Éfeso e Calcedônia tratam com mais afinco a questão da encarnação.⁷

1. NICÉIA (325)

O Primeiro Concílio Ecumênico foi convocado pelo Imperador Constantino, o Grande, em 325, em 20 de maio. O Conselho reuniu-se em Nicéia, na província de Bitínia, na Ásia Menor, e foi formalmente aberto pelo próprio Constantino. O Conselho aprovou 20 cânones, incluindo o Credo Niceno, o Cânon das Escrituras Sagradas (Bíblia Sagrada), e estabeleceu a celebração da Pascha (Páscoa).

Além dessas questões, a pessoa de Cristo foi debatida nesse concílio. A principal heresia debatida foi o arianismo. Ário era um padre em Alexandria e, no início do século IV, seu paradigma de pensamento cristão estava ganhando força.⁸ Em uma carta escrita por Ário para Eusébio, bispo de Nicomédia, em 321, ele diz:

[...] mas não podemos dar ouvidos, nem mesmo pensar em debelar estas heresias, sem que nos ameacem com mil mortes. Nós pensamos e afirmamos como temos pensado e continuamos a ensinar: que o Filho não é ingênito, nem participa absolutamente do ingênito, nem derivou de alguma substância, mas que por sua própria vontade e decisão existiu antes dos tempos e era inteiramente Deus, unigênito e imutável. Mas, antes de ter sido gerado ou criado ou nomeado ou estabelecido, ele não existia, pois ele não era ingênito. Somos perseguidos porque afirmamos que o Filho tem um início, enquanto Deus é sem início.⁹

A premissa fundamental de Ário é que ele deduz uma concepção da absoluta unidade e transcendência de Deus: somente Deus é “princípio não gerado” e a essência da divindade não pode ser dividida nem ser comunicada a outros, mesmo que o que existe tenha sido chamado a ser a partir do nada. Um dos slogans mais célebres e discutidos sobre o *Logos* consistia precisamente na afirmação segundo a qual “havia um tempo em que ele não era”, slogan que comprometia a unicidade de Deus.¹⁰

⁶ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

⁷ ALBERIGO, Giuseppe (Ed.). **Historia de los concilios ecuménicos**. Sígueme, 1993.

⁸ HASBROUCK, Ryan. **The First Four Ecumenical Councils as Ineffective Means to Control the Rise and Spread of Heterodox Christian Ideologies**. Dept. of History, University of Colorado, 2009.

⁹ BETTENSÓN, H. **Documentos da Igreja Cristã: Carta de Ário a Eusébio, bispo de Nicomédia (c.321)**. ASTE, São Paulo, 2011.

¹⁰ ALBERIGO, Giuseppe Op. Cit.

Na visão dos anti-arianos, é da própria natureza do Pai gerar o Filho; o Pai nunca foi outro senão o Pai; portanto, o Filho e o Pai devem ter existido desde toda a eternidade, o Pai gerando eternamente o Filho. A frase de vital importância na resposta ortodoxa ao arianismo era "de uma substância (*homoousios*) com o Pai". Esta frase afirma que o Filho compartilha o mesmo ser que o Pai e, portanto, é totalmente divino.¹¹ Assim, nasce o credo Niceno, que combatia as principais heresias arianas, além de definir questões cristológicas.

Conforme a tradição dos Evangelhos e dos Apóstolos, nós cremos em um só Deus, Pai todo poderoso, autor, criador, e ordenador, providente do universo, de quem todas as coisas adquirem existência. E num só Senhor, Jesus Cristo, seu filho, Deus unigênito, mediante o qual tudo existe, o qual foi gerado pelo pai antes de todas as épocas, Deus de Deus, tudo de tudo, único de único, completo de completo, rei de rei, senhor de senhor[...] e, se alguém disser que o Filho é uma criatura, como qualquer outra, ou uma prole como qualquer outra, ou uma obra como qualquer outra, seja anátema.¹²

Portanto, através deste concílio, fica decidido que Jesus é Deus verdadeiro, com a mesma essência (consubstancial). Assim, três foram as decisões do concílio: a primeira edição do credo niceno, o termo *homoousios* (ὁμοούσιος) e a condenação de Ário. A carta que condena Ário e seus discípulos são bem claras ao anatematizar suas opiniões, classificando-as como blasfêmia e dementes.¹³

Examinou-se, de início, perante Constantino, nosso soberano mui amado de Deus, a impiedade e irregularidade de Ário e de seus discípulos. Decidiu-se por unanimidade que devem ser anatematizadas suas opiniões ímpias e todas as suas afirmações e expressões blasfematórias, tal como estão sendo emitidas e divulgadas, tais como: “o Filho de Deus é do que não é”, “houve [um tempo] quando não existia”; ou afirmação de que Filho de Deus, em virtude de seu livre arbítrio, é capaz do bem e do mal, ou de que pode ser chamado de criatura ou de feitura. Todas essas afirmações anatematizadas pelo santo Sínodo, que não tolera declarações tão ímpias, tão dementes e blasfematórias...¹⁴

Entre os apoiadores de Ário, pode-se contar Atanásio, bispo de Anazarbus, Narciso de Neronias, Eusébio de Cesareia e Asterius. E, dos anti-arianos, podemos citar os Grandes Capadócijs (Basílio, o Grande, Gregório de Nazianzus - irmão mais novo de Basílio e Gregório de Nissa) e Atanásio de Alexandria, sendo este de grande importância para a história do concílio que sucedeu o de Nicéia.¹⁵

2. CONSTANTINOPLA (381)

¹¹ DAVIS, Leo Donald. **The first seven ecumenical councils (325-787)**, *Their History and Theology*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1983.

¹² BETTENSON, H. Op. cit. O credo de dedicação (341) – Atanásio.

¹³ SCHMELING, Gaylin R. **The Christology of the Seven Ecumenical Councils**.

¹⁴ BETTENSON, H. Op. cit. Carta do Sínodo de Nicéia (325) – Condenação de Ário.

¹⁵ DIÈGUE, Ricardo. Op. cit.

Atanásio era secretário de Alexandre, o Bispo de Alexandria. Quando Alexandre morreu, Atanásio foi eleito bispo de Alexandria. Eusébio de Nicomédia, um dirigente ariano que possuía contato direto com Constantino, fez declarações sobre Atanásio, as quais levaram Constantino a decretar o exílio de Atanásio em Tréveris, no Ocidente.¹⁶

Constantino adoeceu e morreu no ano 337, e logo em seguida o trono foi assumido por seu filho Constâncio, que revogou todos os exílios e Atanásio retornou a Alexandria. A mudança de liderança teve um profundo impacto na controvérsia ariana, pois Constâncio, também próximo de Eusébio de Nicomédia, tornou-o bispo de Constantinopla, e simpatizou com as visões arianas.¹⁷ Tentando combater o arianismo, Apolinário acabou se excedendo em seu pensamento, o que levou sua teoria a se tornar uma heresia.

Apolinário alegou que o *nous* (mente, alma) de Cristo era essencialmente o *Logos* (divino) em uma forma glorificada e espiritualizada da humanidade (seu corpo).¹⁸ Ele acreditava que o *Logos* havia substituído a alma de Jesus. Por ter uma ideia opressiva da natureza divina de Jesus, Apolinário cancelou a natureza humana de Jesus.¹⁹ Isso se chama Monofisismo: do grego *monos* “apenas uma” e *physis* “natureza” e é a crença de que, como resultado da encarnação, a humanidade de Jesus foi tão infundida por Sua divindade que ele tinha apenas uma natureza divina.²⁰ Estava formado o palco para o segundo concílio ecumênico.

Atanásio foi um dos maiores apologista de Cristo durante o concílio de Constantinopla. Para combater o apolinarismo, Atanásio argumentou que Jesus era simultaneamente homem e Deus. A fim de evidenciar sua posição, ele mostrou que foi a encarnação que permitiu que Jesus cumprisse Seu papel pretendido na Terra. Colocando seu argumento em termos negativos, Atanásio está dizendo que se Jesus não tivesse nascido de uma mulher e, portanto, habitado um corpo humano e vivido uma vida humana, Ele não poderia ter concedido salvação à humanidade através de Sua morte.²¹

No começo de seus discursos, Atanásio não usou muito o *homoousios* niceno, mas gradualmente ele viu toda a sua implicação e se tornou seu defensor mais resolutivo. A semelhança e a unidade do Pai e da Palavra não podem consistir apenas em harmonia e

¹⁶ GONZÁLEZ, Justo L. Op. cit.

¹⁷ RUBENSTEIN, Richard, **When Jesus Became God: The Struggle to Define Christianity during the Last Days of Rome**. Orlando: Harcourt, Inc., 2000.

¹⁸ ANDERSON, William P. **A Journey through Christian Theology**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2nd edition, 2010.

¹⁹ BELLITTO, Christopher M. **The General Councils: A History of the Twenty-One Church Councils from Nicaea to Vatican II**. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002.

²⁰ JOHNSON, Douglas W., **The Great Jesus Debates: 4 Early Church Battles about the Person and Work of Jesus**. Saint Louis: MO Concordia Publishing House, 2005.

²¹ HASBROUCK, Ryan. Op. cit.

concordância de mente e vontade, mas devem respeitar a essência (*οὐσία*). A divindade do Pai é idêntica à divindade do *Logos*. O *Logos* é diferente do Pai, porque Ele veio do Pai, mas como Deus, o *Logos* e o Pai são um e o mesmo. O que é dito do Pai é dito do Filho, exceto que o Filho não é chamado Pai. Pode-se dizer que os seres humanos são *homoousioi* porque compartilham a natureza humana, mas não podem possuir uma mesma substância (*υπόστασις*) idêntica.²²

Esse é o ponto em que o credo foi direcionado: a palavra Deus conota precisamente a mesma verdade quando você fala de Deus, o Pai, como acontece quando você fala de Deus, o Filho. Conota a mesma verdade. Se você contempla o Pai, que é uma apresentação distinta da divindade, obtém uma visão mental do único Deus verdadeiro. Se você contempla o Filho ou o Espírito, obtém uma visão do mesmo Deus; embora a apresentação seja diferente, a realidade é idêntica.”²³

Creio em um só Deus, Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho Unigênito de Deus, nascido do Pai antes de todos os séculos: Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. E por nós, homens, e para nossa salvação, desceu dos céus: e se encarnou pelo Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, e se fez homem.

A fórmula proposta por Atanásio resolveu temporariamente o dilema cristológico que atormentava a igreja primitiva. No entanto, a má interpretação do credo em uma capacidade diferente logo criou mais inquietação e a necessidade de outro conselho ecumênico.

3. ÉFESO (431)

Mesmo depois de Constantinopla I, as questões voltaram a aparecer. Como poderia Jesus ser homem e Deus ao mesmo tempo? Quais eram as implicações dessa afirmação para Maria? Era Jesus humano em algumas situações e Deus em outras? Seria Maria mãe apenas da parte humana ou também da parte divina? Como fazer essa distinção? ²⁴

O próximo episódio das controvérsias cristológicas ocorreu através da pessoa de Nestório, um partidário da escola de Antioquia, que se tornou patriarca de Constantinopla em 428. Por Constantinopla ter sido declarada a capital do Império Oriental, Antioquia e

²² DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

²³ DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

²⁴ BELLITTO, Christopher M. **História dos 21 concílios da Igreja: de Nicéia ao Vaticano II**. Tradução de Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Loyola, 2010.

Alexandria se tornaram rivais. Cirilo, que era bispo de Alexandria, se levantou para combater as ideias de Nestório.²⁵

O motivo imediato da controvérsia foi o termo *theotokos*, que era usado para Maria. *Theotokos*, geralmente traduzido por “mãe de Deus”, literalmente quer dizer “genitora de Deus”. Ao explicar sua oposição a esse termo, Nestório dizia que Deus, em Jesus Cristo, uniu-se a um ser humano. Como Deus é uma pessoa, e o ser humano é outra, em Cristo devem estar presentes não só duas naturezas, mas também duas pessoas. O que nasceu de Maria foi a pessoa e natureza humana, e não a divina. Por isso, Maria é *Christotokos* (genitora de Cristo), e não *theotokos* (genitora de Deus).²⁶

Cirilo insistiu na unidade do divino e do humano a ponto de poder dizer que o Verbo sofreu por nós, não porque o divino sofreu (uma impossibilidade), mas que o divino e o humano se completaram na mesma pessoa.²⁷ As duas naturezas, que foram unidas a fim de formarem a verdadeira unidade (união hipostática), eram diferentes, mas de ambas houve um só Cristo e um só Filho. É nesse sentido que Cristo nasceu, na expressão bíblica, da carne de mulher, embora existisse e fosse gerado pelo Pai antes de todos os séculos.²⁸

Cirilo escreveu doze anátemas e enviou a Constantinopla, juntamente com uma extensa carta que expunha sua doutrina. Dentre os principais pontos, é interessante ressaltar os pontos um e dois, que falam sobre Maria e sobre a união hipostática.

Se alguém não confessar que o Emanuel é verdadeiro Deus e que, portanto, a Santa Virgem é *Theotókos*, porquanto deu à luz, segunda a carne, ao Verbo de Deus feito carne, seja anátema. Se alguém não confessar que o Verbo de Deus Pai estava unido pessoalmente [*kath' hypóstasin*] à carne, sendo com ela propriamente um só Cristo, ou seja, um só e mesmo Deus e homem ao mesmo tempo, seja anátema.²⁹

Enquanto isso, Nestório foi deposto e enviado a um mosteiro de Antioquia. Mais tarde, ele foi transferido para a distante cidade de Petra e, por fim, a um oásis no deserto da Líbia, onde passou o resto de seus dias.³⁰

4. CALCEDÔNIA (451)

Após o Concílio de Éfeso, o debate sobre as duas naturezas de Jesus estava em andamento. É importante lembrar que, com a Escola Alexandrina, liderada por Cirilo, a união foi feita de tal maneira que o Logos substituiu a alma e, portanto, a divindade de Jesus

²⁵ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

²⁶ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

²⁷ KELLY, Joseph F.,

²⁸ BETTENSON, H. Op. cit. **Exposição de Cirilo**

²⁹ BETTENSON, H. Op. cit. **Anátemas de Cirilo de Alexandria**

³⁰ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

submergiu sua humanidade. No entanto, para a Escola de Antioquia, a "união" foi feita com a distinção de ambas as naturezas que permaneceram separadas.³¹

A controvérsia cristológica de Éfeso acabou com a condenação de Nestório e o seu envio para o exílio. No entanto, quando Dióscoro substituiu Cirilo no patriarcado em Alexandria em 444, um novo embate estava para surgir. Agora, a heresia era liderada por Êutico, um monge que morava em Constantinopla. Os ideais pregados por Êutico eram apoiados por Dióscoro, o que dava a ele certa ousadia e arrogância para falar. Mal sabia ele que as intenções de Dióscoro eram políticas: ele esperava que Êutico fosse condenado no concílio para poder ter uma causa a defender contra Flaviano, o novo patriarca de Constantinopla.³²

Dedicado à teologia de Cirilo e altamente ortodoxo, Êutico começou a ensinar que antes da Encarnação, Cristo era de duas naturezas, mas depois havia um Cristo, um Filho, um Senhor em uma hipóstase. Ele repudiou a existência de duas naturezas após a Encarnação, em oposição às Escrituras e ao ensino dos Pais.³³

"Eu adoro", ele insistiu, "uma natureza, a de Deus que se fez carne e se tornou homem". No entanto, ele admitiu que Cristo nasceu da Virgem que era substancial conosco (humanos) e era Deus perfeito e homem perfeito. No entanto, a carne de Cristo não era, em sua opinião, consubstancial à carne humana comum. No entanto, ele reconheceu que a humanidade de Cristo era uma humanidade plena, sem falta de uma alma racional, como era para os apolinaristas. A humanidade de Cristo também não era uma mera aparência, como era para os docetistas. Tampouco a Palavra e a carne foram fundidas em uma natureza mista. Ainda assim, ele repetiu obstinadamente que Cristo é de duas naturezas antes da Encarnação, e de apenas uma depois da encarnação.³⁴

Leão, o grande, foi o principal defensor da ortodoxia nesse concílio, e sua defesa gerou o Tomo de Leão. A definição de Calcedônia, portanto, pode ser vista como proposições apologéticas aos pensamentos do eutiquianismo.

Ficéis aos santos pais, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo; consubstancial [*homoousios*] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; “em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado”, gerado, segundo a divindade, antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, mãe de Deus [*Theotókos*]. Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis. A distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência [*hypóstasis*]; não dividido ou

³¹ BOKENKOTTER, Thomas. **A Concise History of the Catholic Church**. New York: DoubleDay, 2004.

³² GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

³³ DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

³⁴ DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

separado em duas pessoas, mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor, conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos pais nos transmitiu.³⁵

5. CONSTANTINOPLA II (553)

O período pós Calcedônia foi muito parecido com o de Nicéia: em ambos os concílios, uma solução basicamente ocidental para um problema oriental havia sido introduzida na dieta teológica do Oriente. Depois dos dois concílios, o Oriente levou muito tempo e esforço para digerir e assimilar tudo o que ficou decidido. No caso de Nicéia, o mundo romano gradualmente aceitou seu credo. O arianismo permaneceu firme entre as tribos alemãs por um tempo, mas muito lentamente sucumbiu a Nicéia. No caso de Éfeso e Calcedônia, seções do mundo romano e além entraram em cisma em vez de aceitar suas decisões e continuariam em cisma até os nossos dias. O concílio de Constantinopla II foi um esforço para mostrar aos (até então) monofisitas cismáticos que Calcedônia realmente preservava os valores teológicos.³⁶

Quando Justino morreu, em 527, seu sobrinho Justiniano assumiu o império Bizantino. Seu principal ideal era o de unir o império. No entanto, ele precisaria reunificar uma igreja dividida pela questão cristológica. Justiniano achava que o concílio de Calcedônia tinha se pronunciado corretamente com respeito às naturezas de Cristo, mas ao mesmo tempo percebia que os monofisitas mais moderados tinham razão ao apontar para os perigos que essa doutrina poderia trazer consigo.³⁷

Assim, o concílio foi solicitado e aconteceu em 5 de maio de 553, no grande salão anexo ao palácio patriarcal em Constantinopla. Estavam presentes os representantes do patriarca de Jerusalém; todos os 151 a 168 bispos presentes, incluindo seis a nove da África³⁸

O objetivo de convocar o concílio de Constantinopla II foi o de condenar as obras de três homens, a saber: Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Cyr e Ibas de Edessa, que tiveram suas declarações individuais agrupadas e chamadas de “três capítulos”. Eles foram acusados de simpatizarem com o nestorianismo e de favorecerem o monofisismo, ao afirmar que Jesus tinha uma só natureza, o divino sobrepujando o humano. Os “capítulos” foram condenados nesse concílio.³⁹

Se alguém não reconhece **a única natureza ou substância** (oysia) do Pai, Filho e Espírito Santo, sua única virtude e poder, uma Trindade consubstancial, seja anátema. Porque existe um só Deus e Pai, do qual procedem todas as coisas, e um só Senhor

³⁵ BETTENSON, H. Op. cit. **A definição de Calcedônia (451).**

³⁶ DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

³⁷ GONZÁLEZ, Justo L. Op. cit.

³⁸ DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

³⁹ BELLITTO, Christopher M. Op. cit.

Jesus Cristo, através do qual são todas as coisas, e um só Espírito Santo, no qual estão todas as coisas.⁴⁰

Portanto, o Concílio de Constantinopla II esclareceu, mais uma vez, os ensinamentos da Igreja sobre as duas naturezas de Jesus, unidas hipostaticamente em uma só pessoa. Os padres não só condenaram os heréticos e as heresias, como também os que simpatizavam com elas.⁴¹

6. CONSTANTINOPLA III (680-681)

Em 7 de novembro de 680, o concílio de Constantinopla III abriu em uma grande sala abobadada, o Trullus, no palácio imperial, com apenas quarenta e três bispos presentes. O próprio imperador abriu o concílio e presidiu as onze primeiras sessões. O concílio teve dezoito sessões separadas por longos intervalos até 16 de setembro de 681.⁴²

Os legados papais começaram exigindo que o clero de Constantinopla explicasse seus ensinamentos sobre monoenergismo e monotelismo. A convite do imperador, Jorge de Constantinopla e Macário de Antioquia responderam que eles ensinavam apenas doutrinas definidas pelos conselhos. Seguiu-se a leitura dos atos dos Concílios de Éfeso, Calcedônia e Constantinopla II.⁴³

O patriarca Sérgio de Constantinopla, depois de tentar sem sucesso várias maneiras de aproximar-se dos monofisitas, propôs a doutrina chamada de “monotelismo”. Essa palavra vem das raízes gregas *mono* (um), e *thelema* (vontade). O que Sérgio propunha é que em Cristo, ao mesmo tempo em que havia duas naturezas, a divina e a humana, como o concílio de Calcedônia declarara, havia uma só vontade. Ao que parece, o que Sérgio queria dizer era que em Cristo não havia outra vontade além da divina. Quando perguntaram ao papa Honório o que ele pensava da fórmula de Sérgio, o papa a aprovou. Porém, a oposição em várias regiões do Império não demorou.⁴⁴

O teólogo que mais se distinguiu nesse sentido foi Máximo de Crisópolis, que é conhecido por Máximo, “o Confessor”. Mais tarde, em 648, a oposição ao monotelismo chegou a tal ponto que o imperador Constante II proibiu qualquer discussão sobre se em Cristo havia uma ou duas vontades. Quando o imperador promulgou essa proibição, o Império tinha perdido o interesse de aproximar-se dos monofisitas. Síria e Egito, as regiões do Império onde o monofisismo tinha a maior parte dos seus adeptos, haviam sido conquistados pouco antes pelos

⁴⁰ BETTENSON, H. Op. cit. **Os “três capítulos” – Os cânones do segundo concílio de Constantinopla (553).**

⁴¹ BELLITTO, Christopher M. Op. cit.

⁴² DAVIS, Leo Donald. Op. cit.

⁴³ GONZÁLEZ, Justo L. Op. cit.

⁴⁴ GONZÁLEZ, Justo L. Op. cit.

árabes. Isto queria dizer que a partir de então a corte de Constantinopla, em vez de preocupar-se com a boa vontade dos monofisitas de Egito e Síria, tinha de melhorar as suas relações com os cristãos calcedonenses, que eram a maioria, tanto nos territórios que ainda pertenciam ao Império, como no Ocidente.⁴⁵

Em consequência, o sexto concílio ecumênico que se reuniu em Constantinopla em 680 e 681 condenou o monotelismo e reafirmou a *Definição de fé* de Calcedônia. Entre os monotelitas condenados especificamente pelo concílio, estava o papa Honório. Esse caso de um papa condenado nominalmente como herege por um concílio ecumênico foi uma das dificuldades que os católicos tiveram de enfrentar quando, no século XIX, conseguiram que o concílio Vaticano I promulgasse a infalibilidade papal.⁴⁶

7. NICÉIA II (787)

A última grande controvérsia que atingiu a igreja durante o período citado (até o século VIII) questionava o uso de imagens no culto público. A igreja cristã antiga parecia não se opor ao uso delas para decoração, como imagens alusivas a episódios da Bíblia. No entanto, quanto mais pagãos se convertiam, mais os líderes temiam que as imagens levassem à prática da idolatria. Alguns, no entanto, reforçavam o valor das imagens como ‘livros iletrados’, uma vez que muitos não sabiam ler. Assim, surgiram dois partidos que receberam o nome de ‘iconoclastas (destruidores de imagens) e os ‘iconodulos’ (adoradores de imagens).⁴⁷

Os iconoclastas se baseavam em passagens bíblicas que proíbem a idolatria, como Êxodo 20:4-5. Os iconodulos, por sua vez, relacionaram a discussão com as controvérsias cristológicas dos séculos anteriores.

A razão pela qual é possível representar os mistérios divinos através de imagens é que, em Cristo, o próprio Deus nos deu sua imagem. Não deixar representar a Cristo equivaleria a negar a sua humanidade. Se Cristo foi homem, deve ser possível representá-lo, assim como qualquer outro homem pode ser representado. Além disso, o primeiro criador das imagens foi o próprio Deus, ao criar a humanidade à sua imagem.⁴⁸

Embora os bispos tivessem sido notavelmente longínquos em seus debates, eles foram bastante concisos em seu decreto. Eles disseram que Cristo nos livrou da loucura idólatra e sempre continua sustentando Sua Igreja, mas alguns, mesmo os sacerdotes, se desviaram, deixando de “distinguir entre santo e profano, estilizando as imagens de Nosso Senhor e de

⁴⁵ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

⁴⁶ BELLITTO, Christopher M. Op. cit.

⁴⁷ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

⁴⁸ GONZÁLEZ, Justo L Op. cit.

Seus santos da mesma maneira como as estátuas dos ídolos diabólicos." Os bispos acrescentaram a aceitação dos seis concílios ecumênicos anteriores, especialmente o que se encontrava "na ilustre metrópole de Nicéia".⁴⁹

Em seguida, eles mantiveram inalteradas todas as tradições eclesiásticas que foram transmitidas, seja por escrito ou verbalmente, uma das quais é a realização de representações pictóricas, agradáveis à história da pregação dos Evangelhos, uma tradição útil em muitos aspectos, mas especialmente nisso, que a encarnação da Palavra de Deus é mostrada como real e não meramente fantástica.⁵⁰ Em resumo, o uso das imagens foi restaurado para veneração (dulia), mas não para adoração (latria)⁵¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de inúmeras controvérsias e debates, é interessante perceber como cada decisão tomada nos ajudou a entender temas cristológicos. Percebe-se que desde o início, existe uma tentativa de explicar e sistematizar a natureza de Cristo, tentando definir em quais momentos seu lado humano e/ou divino estava em ação. As heresias debatidas foram importantes para que as respostas levantadas pela Igreja formassem, ou pelo menos ajudassem a formar o pensamento que temos hoje sobre quem é Cristo e sua natureza. É inevitável que temas adjacentes aparecessem, como a própria natureza de Maria e a adoração a imagens. Estudar este recorte da história do cristianismo é, portanto, fundamental para compreender o pensamento da Igreja daqueles séculos, e qual a visão que eles tinham sobre quem é Jesus. O exercício mental aqui que pode ser realizado, é o de comparar as mentalidades e tentar perceber se muita coisa mudou para os nossos dias. Um segundo e último exercício que pode ser feito é o de avaliar o quanto esse conjunto de pensamento do século VIII nos influencia atualmente.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe (Ed.). **Historia de los concilios ecuménicos**. Sígueme, 1993.

ANDERSON, William P. **A Journey through Christian Theology**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2nd edition, 2010.

BELLITTO, Christopher M. **História dos 21 concílios da Igreja: de Nicéia ao Vaticano II**. Tradução de Cláudio Queiroz de Godoy. São Paulo: Loyola, 2010.

⁴⁹ BELLITTO, Christopher M. Op. cit.

⁵⁰ BELLITTO, Christopher M. Op. cit.

⁵¹ WILLIAMS, Terri. **Cronologia da História Eclesiástica**: em gráficos e mapas. São Paulo: Vida Nova, 1993.

BELLITTO, Christopher M. **The General Councils: A History of the Twenty-One Church Councils from Nicaea to Vatican II**. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002.

BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã**: Carta de Ário a Eusébio, bispo de Nicomédia (c.321). ASTE, São Paulo, 2011.

DAVIS, Leo Donald. **The first seven ecumenical councils (325-787), *Their History and Theology***. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1983.

DIÈGUE, Ricardo. **Christological controversies of the first four ecumenical councils**. B.A., Leavell College, June 27, 2014.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma História Ilustrada do Cristianismo**-Volume 1-Ed. Vida Nova.

HASBROUCK, Ryan. **The First Four Ecumenical Councils as Ineffective Means to Control the Rise and Spread of Heterodox Christian Ideologies**. Dept. of History, University of Colorado, 2009.

JOHNSON, Douglas W., **The Great Jesus Debates: 4 Early Church Battles about the Person and Work of Jesus**. Saint Louis: MO Concordia Publishing House, 2005.

KELLY, Joseph F., **The Ecumenical Councils of the Catholic Church** (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2009).

RUBENSTEIN, Richard, **When Jesus Became God: The Struggle to Define Christianity during the Last Days of Rome**. Orlando: Harcourt, Inc., 2000.

SCHMELING, Gaylin R. **The Christology of the Seven Ecumenical Councils**.

WILLIAMS, Terri. **Cronologia da História Eclesiástica**: em gráficos e mapas. São Paulo: Vida Nova, 1993.

O LIVRO DE JONAS E O ARREPENDIMENTO VERDADEIRO NA BÍBLIA E NA ATUALIDADE

Evelise Cavalcanti⁵²
Teresa Akil⁵³

RESUMO

O presente artigo científico busca analisar a relação de instabilidade do homem com o divino, através da obediência e desobediência do homem em relação a Deus, bem como ao pecado. Analisa-se, no presente estudo, o reflexo primordial de desobediência a Deus na parte introdutória do Livro de Jonas, contemplando o pecado em si e o relacionamento de Jonas com Deus para que seja pautada e estruturada a misericórdia divina em Jonas. A partir dessa concepção, busca-se refletir acerca da instabilidade do homem em relação a Deus na Bíblia e na atualidade para traçar parâmetros para que seja aprofundado o arrependimento verdadeiro do ser humano, a partir da análise de Jonas e Davi.

Palavras-chave: Livro de Jonas. Desobediência ao divino. Dúvida. Culpa. Arrependimento verdadeiro.

ABSTRACT

This scientific article seeks to analyze the relationship of man's instability with the divine, through man's obedience and disobedience in relation to God, as well as sin. In this study, the primary reflection of disobedience to God is analyzed in the introductory part of the Book of Jonah, contemplating sin itself and Jonah's relationship with God so that divine mercy in Jonah is guided and structured. From this conception, we seek to reflect on the instability of man in relation to God in the Bible and nowadays to outline parameters so that the true repentance of the human being is deepened, based on the analysis of Jonas and David.

Keywords: Book of Jonah. Disobedience to the divine. Doubt. Guilt. True repentance.

1 INTRODUÇÃO

A história de Jonas tem sido contada desde a antiguidade. Não é incomum, encontrarmos entre classes infantis ou nas mais altas patentes teológicas, discussões calorosas sobre as peculiaridades desse personagem tão conhecido.

⁵² Graduada em Direito (Unifeso)), Graduada em Teologia (Faceten), Pós-graduada em Exegese e Interpretação da Bíblia (Fabat), em História de Israel (Kennedy), em Direito Processual Civil (Unican).

⁵³ Doutora em Teologia (PUC-Rio), Mestre em Teologia Bíblica (STBSB), Graduada em Teologia (Faculdade Batista do Paraná) e em Comunicação Social (Universidade Estácio de Sá). Docente das disciplinas da área bíblica (Antigo Testamento) e Exegese, coordenadora do Grupo de Estudo e Pesquisa Bíblica nas Tradições de Israel.

Várias abordagens têm sido temas infundáveis de dúvidas, seria possível um homem permanecer três dias na barriga de um peixe, seria uma baleia, em que época se passou, um profeta desobediente e insensível, várias discussões pertinentes afloram nosso entendimento.

A mais importante e contextualizada questão, não se trata da possibilidade material ou emocional da situação. A importância espiritual da história tão bem narrada em um dos menores livros da Bíblia, nos traz a reflexão na limitação do homem, em qualquer época, de ser avaliada quanto ao seu verdadeiro arrependimento.

A Bíblia narra diversos momentos humanos nos mais antigos textos, aonde os povos, inclusive o povo escolhido, não conseguiram se manter firmes aos mandamentos de YHWH. Em Nínive nos parece que não foi diferente. No momento aonde a mão de Deus mostrou-se pesada, o rei se humilha e recebe o perdão, porém não mais que uma geração após, esse mesmo povo se mostra como inimigo mortal de Israel.

Haveria acontecido um verdadeiro arrependimento, ou o medo e a derrota certa, teriam levado os Ninivitas a um momentâneo reconhecimento de seu erro e a uma consequente submissão forçada pela situação. Para as considerações e conclusões, precisamos entender um pouco desse povo e de todo contexto que o envolve.

2. JONAS: ÉPOCA, HISTÓRIA, AUTORIA

Jonas é descrito de formas diferentes na visão de diferentes teólogos. Bazioli (2011, p. 3), por exemplo, descreve Jonas como “o mais estranho dos profetas”, mas com uma mensagem que produzira efeitos até mesmo naqueles que não o ouviram diretamente. Para o autor, Jonas fora o mais bem sucedido pregador, com um sermão que impactava fazendo uso apenas de palavras. Na Bíblia, conforme enunciado por Alencar (2010), o livro de Jonas faz parte da coleção de livros proféticos, situando-se entre os livros de Abdias e Miqueias.

Não há um consenso absoluto acerca da autoria do livro de Jonas, uma vez que o livro não declara o nome do autor. Entretanto, há a tese bastante aceita e estabelecida nos estudos de Erthal et al. (2002, p. 35) que assimila que “embora o livro não declare o nome do autor, seguramente foi o próprio Jonas quem o escreveu”. Para os autores, Jonas tem o nome que significa “pombo”, sendo apresentado como filho de Amitai. Nascera em Gate-Efer, cidade situada próxima a Nazaré.

Já Alencar (2010, p. 7) aponta que é impossível precisar de quem fora a autoria do livro de Jonas, visto que na época um dos grupos responsáveis pela educação eram os sacerdotes, cuja obrigação consistia em ensinar ao povo a instrução como uma lei, estando

relacionados ao culto e sacrifício: "O autor do livro de Jonas pode ter sua origem entre os sábios de Israel, pois conhecia bem a tradição de seu povo, bem como a de outros povos. Ele devia manter contato com estrangeiros e os considerava com bons olhos".

Para que seja possível compreender e aprofundar conhecimentos acerca de Jonas e do Livro de Jonas, torna-se indispensável refletir acerca do contexto histórico do mesmo. Dasilva (2003) leciona que o livro de Jonas fora escrito um século antes de Jesus proferir as palavras registradas em Mateus (12:39-40), consistindo no relato de como Deus enviara um profeta judeu para levar sua mensagem de salvação para uma nação gentílica: Assíria, com a capital Nínive que possuía uma população de mais de 120.000 homens. O autor ainda complementa que:

A história de Jonas tão conhecida pela menor criança da Escola Dominical, é geralmente contextualizada e limitada ao milagre do profeta subsistir dentro do ventre de um grande peixe por três dias e três noites, ou ao fator de sua desobediência. Este livro, no entanto, não tem como prioridade mostrar a Jonas, o peixe, sua pregação ou o povo de Nínive. Ele guarda na sua linda história, revelações sobre a pessoa e caráter de Deus. O livro foi escrito para revelar um Deus que está sobre nós; que cuida, que orienta, que ama, e que caminha conosco (DASILVA, 2003, p. 1).

Fabio (1991) aponta que Jonas vivera em um período no qual Israel corria grave risco de ser extinto enquanto nação. O autor aponta que em II Reis, 14:27 "Ainda não falara o Senhor em apagar o nome do Israel de debaixo do céu", mas estava perto de tomar tal decisão. Na época, a pobreza era uma marca da sociedade e não havia nem um homem escravizado, nem um homem livre. As classes sociais estavam praticamente unificadas, com a classe média tendo desaparecido por completo e diminuindo a riqueza privada de maneira significativa:

Paradoxalmente era tremenda a expansão militar, e Israel atingira um nível bastante estável de segurança nacional. Percebemos isso em II Reis, 14:25,28, através das palavras "restabeleceu" e "conquistou", presentes no texto. Está dito ali que Jeroboão II restabelece as fronteiras e conquista espaços pela via das forças armadas; enquanto isso, a angústia social do povo era horrível. Não havia o menor vislumbre ou esperança de mudanças radicais, pois não se contava com ninguém que socorresse Israel (II Reis, 14:26). Em consequência de tal situação, Jonas se transformou num profeta extremamente politizado; por conseguinte, ideologizado. Ele tinha consciência, por exemplo, de que nos seus dias a grande ameaça para Israel era a Assíria, cuja capital era Nínive (FABIO, 1991, p. 4-5).

Ora, Jonas não vivera e sua história não fora contada em um período de prosperidade. Nínive era considerada uma grande ameaça para Israel, assim como Assíria em geral. Erthal et al. (2002) apontam que o tema do livro de Jonas concentra-se na misericórdia divina. Jonas

é chamado por deus para advertir Nínive aos fatos que seriam consumados como consequência para seus pecados, sendo o principal propósito de Deus nesse sentido é o de demonstrar a Israel e às nações a magnitude da misericórdia de Deus e sua ação através da pregação do arrependimento.

Alencar (2010) Jonas é chamado por Deus para anunciar a conversão na capital Nínive, que encontrava-se fora das fronteiras com Israel, sendo um reflexo do nacionalismo exclusivista do povo de Israel no pós-exílio, fundamentado na concepção de povo eleito e na visão de Jerusalém como o único lugar onde Deus manifestava-se. Trata-se da comunicação de Deus além da visão do povo de Jerusalém, fazendo uso de Jonas como um instrumento de conversão.

Entretanto, antes de aprofundar conhecimentos acerca da história do livro de Jonas, dado que o presente subcapítulo já refletiu acerca da autoria do livro em questão, cumpre-se aprofundar conhecimentos acerca da época atribuída para o mesmo. Ainda segundo Alencar (2010), a narrativa do livro de Jonas não oferece nenhuma evidência que pautar a possibilidade de datar o livro. A existência de um profeta que vivera sob o nome Jonas no século XVIII não representa que o livro tenha sido escrito em tal época. Para o autor, existem elementos que indicam uma datação tardia ao Livro de Jonas. A saber:

- Várias palavras de origem aramaica são observadas na narrativa de Jonas. O aramaico tornara-se língua oficial no período persa. As palavras que designam os marinheiros e o navio (Jonas 1;5) e o decreto do rei de Nínive (Jonas: 3;7) advém da língua aramaica;
- A história de Jonas, conforme observado em Jonas (3;7-8) faz alusão aos costumes persas, como por exemplo na participação de animais nos rituais de penitência;
- Nínive era identificada como capital da Assíria no tempo de Jonas, de modo que a cidade só se tornara importante no tempo de Senaquerib, em 704 a.C. O rei seria tratado como rei da Assíria e não rei de Nínive;
- Não há influência no livro de Jonas da época helenística, do tempo de Alexandre Magno e de seus sucessores, como também não aparecem conflitos com samaritanos, nem mesmo questões envolvendo casamentos com mulheres estrangeiras;

Esses elementos, segundo Alencar (2010, p. 8) não são suficientes para que possa ser

precisada a data na qual fora escrito o livro de Jonas, entretanto “é possível afirmar que o livro tenha sido escrito no final do século IV ou no início do século III a.C., no período persa”.

Segundo Dasilva (2003) Deus ordenou que Jonas se levantasse e fosse para a grande cidade de Nínive. Jonas teria dito ‘não’ a Deus, sabendo que Assíria era uma inimiga terrível de Israel. Jonas, na verdade, temia que Nínive se arrependesse e fosse poupada por Deus da punição e condenação iminente. Caso Nínive caísse, Israel de Jonas escaparia de suas investidas e de seus ataques. Jonas, convocado por Deus, fugiu.

Erthal et al. (2002) apontam que logo que Jonas fugiu, tomando um navio para Társis, Deus passou a agir, mandando forte vento sobre o mar e criando uma grande tempestade. Jonas dormia no porão do navio e o capitão perguntou-lhe por qual motivo o mesmo encontrava-se preso ao sono, dormindo enquanto o medo e o pavor tomavam conta dos tripulantes, que clamavam para os deuses o seu livramento. Jonas no versículo seis do primeiro capítulo do livro, também clama por Deus:

Os tripulantes do navio ficaram indignados quando Jonas responde que era hebreu, que servia ao Deus do céu, mas que estava fugindo dEle (1:8- 10). Por causa de sua atitude Jonas foi obrigado a enfrentar as conseqüências e acabou por confessar sua transgressão. “E ele lhes disse: Levantai-me e lançai-me ao mar, e o mar se aquietará” (1:12). Jonas se sentia, nesse momento, culpado por ter desobedecido a Deus e por colocar a vida da tripulação em perigo. Apanharam Jonas e o lançaram ao mar. A tempestade parou milagrosamente (1:14,15). O resultado contrastante nesta situação foi a conversão da tripulação: “Temeram pois, estes homens ao Senhor com grande temor; e ofereceram sacrifícios ao Senhor e fizeram votos” (1:16) (ERTHAL et al., 2002, p. 37).

O clamor de Jonas para Deus, entretanto, além de sua rebeldia, fora atendido. Jonas mostrou-se sincero e temente a Deus, pedindo pela misericórdia divina e livramento, ou seja, que sua vida fosse poupada. Deus providenciou um grande peixe para salvar a vida de Jonas, deixando-o vivo por três dias dentro de seu ventre. Em Jonas (2:10) observou-se sete milagres divinos: a tempestade, a sorte de Jonas, a calmaria do mar, o grande Peixe, a sobrevida de Jonas por três dias, o peixe sendo conduzido até a praia e o peixe vomitando Jonas em terra seca, vide ordem divina (FABIO, 1991).

Ora, a noção principal do livro de Jonas diz respeito justamente à misericórdia divina. Deus pune, na mesma medida em que salva. Deus aproxima-se de seus filhos mesmos quando os mesmos fogem, desde que os mesmos se arrependam verdadeiramente. Essa é a concepção fundamental do livro de Jonas.

3. EPISÓDIOS QUE DEMONSTRAM A OSCILAÇÃO DA OEDIÊNCIA E DESOEDIÊNCIA A DEUS AO LONGO DA ERA BÍBLICA

Jonas é apenas um exemplo da oscilação entre a oediência e desoediência a Deus ao longo do percurso da era bíblica. O presente subcapítulo do estudo busca relatar outros episódios no qual é demonstrada tal oscilação na era bíblica.

Talvez o mais conhecido ponto que elucida tal questão seja observado em Gênesis. Deus concedera tudo a Adão, menos que devorasse os frutos da árvore do conhecimento do bem e do mal, deixando claro que se Adão devorasse tais frutos, ele certamente morreria (Gênesis: 2-17). Deus, ainda que misericordioso, puniu Adão lançando-o para fora do jardim do Éden para lavrar a terra que fora tomado (Gênesis: 3-23).

Campbell e Freedman (1970) aponta que Adão propôs a penitência, buscando o perdão de Deus e sua clemência, dando-lhes algo para que sustentassem a vida. Para si, foram quarenta dias de jejum. Eva, ficara perto do tigre, pegando uma padra e permanecendo no rio, com a água até o seu pescoço. A água do Jordão parou e Satanás temia que Deus de fato perdoasse Adão e Eva. Esse é um dos principais exemplos bíblicos acerca do arrependimento à desoediência diante de Deus. Em Romanos 5:19 tem-se que pela desoediência de um só homem muitos foram feitos pecadores, assim como pela oediência de um, muitos serão constituídos justos.

A oscilação entre a oediência e a desoediência a Deus também é retratada no episódio narrado em Romanos. No versículo 30 do capítulo 11 do livro tem-se que “Pois, assim como vós outrora fostes desoedientes a Deus, mas agora alcançastes misericórdia pela desoediência deles”. Ora, Deus não premia aos que obedecem após a desoediência, mas sim é misericordioso pelo arrependimento genuíno e sincero.

4. ATUALIDADE: ALGUNS EPISÓDIOS EM NOSSA VIDA ATUAL QUE DEMONSTRAM A INSTABILIDADE DO SER HUMANO EM PERMANECER FIEL A DEUS

O ser humano é falho e imperfeito por natureza. Entretanto, não fora só na era bíblica que o homem demonstrou dificuldades em permanecer fiel e oediente a Deus. De fato, tal instabilidade fora observada durante toda a história humana e pode ser amplamente observada em nossa conduta na atualidade. O presente subcapítulo busca demonstrar e exemplificar como tais episódios contemplam a instabilidade do ser humano em permanecer

fiel a Deus.

O primeiro mandamento bíblico clama para que o homem ame a Deus sobre todas as coisas. Entretanto, observa-se que o ser humano em muito se afasta de Deus. Os constantes estímulos e os desejos de acúmulo de riqueza por parte do ser humano são exemplos de elementos que afastam o homem de Deus. Por vezes, o homem dá importância demasiada ao dinheiro, colocando-o como uma prioridade em sua vida acima de Deus ou orando a Deus tão somente pedindo por riqueza material e não por riqueza espiritual.

Ora, nem mesmo o primeiro mandamento bíblico é uma tarefa fácil de ser alcançada pelos servos de Deus. Deus não é objeto de ostentação e por isso acaba sendo “deixado de lado” pelas pessoas, que passam a buscar sobretudo a riqueza material e a estabilidade financeira, estando desalinhadas aos preceitos e princípios divinos.

O principal ponto no qual é observada a instabilidade do homem em permanecer fiel a Deus encontra-se nos estímulos presentes em nossa sociedade. Entretanto, o dinheiro e a ideia de acúmulo da riqueza são apenas alguns dos conceitos que afastam o homem de Deus. A sexualidade é um outro exemplo claro de estímulo que torna o homem infiel e desobediente aos olhos do divino.

De fato, o sexo tornou-se um produto de consumo na atualidade. Consumir o sexo e almejá-lo de maneira desenfreada e irrestrita é um dos retratos da sociedade. O sexo é objeto de desejo nos filmes, músicas, revistas e amplamente presente no mundo virtual, não tão somente na pornografia, mas na internet como um todo. O homem ludibria-se de um mundo que respira sexo, não mantendo a integridade sexual almejada por Deus. O homem peca constantemente contra a sexualidade, cobiçando também a mulher do próximo.

Todos os mandamentos por Deus podem ser colocados como desafios ou obstáculos para que o homem permaneça fiel a Deus, em diferentes níveis. O homem, pecador por natureza, cria tais obstáculos em sua conduta diária, caindo constantemente em tentação, de maneira semelhante ao exemplo retratado no subcapítulo anterior do presente estudo, quando Adão sucumbiu à única tentação que o detinha.

A cobiça é um dos grandes problemas enfrentados pelo homem ao manter um relacionamento com Deus. Não expressa-se nesse sentido apenas uma cobiça desenfreada pelo dinheiro e pelo sexo, mas também pelas coisas alheias. Os homens desejam o poder e o conseguem através de tais elementos. A televisão, por exemplo, vende a ideia daquelas vidas perfeitas dos bem sucedidos, provocando que o homem cobiçe os bens e a própria vida de terceiros, desconsiderando-se a si próprio e ao seu relacionamento íntimo com Deus.

Entretanto, o homem temente a Deus arrepende-se constantemente. Confessa o seu pecado e volta rapidamente a pecar, sucumbindo aos elementos que o fizeram pecar em outro momento: Novamente almeja o poder, o sexo, a riqueza financeira. Deseja, de tal forma, tudo aquilo que não tem.

E para suprir essa alarmante necessidade o homem faz uso de todos os meios e mecanismos possíveis, por muitas vezes pouco se importando se atender a eles significa estar ainda mais distante do divino. Roubar é um exemplo de uma prática comum em nossa sociedade, não tão somente nos homens que roubam para sustentar um vício em substância, mas também em homens que roubam pelo simples ideal de acúmulo da riqueza, repreendido por Deus.

Assim, o homem se vê diante de todo um cenário desfavorável para que o mesmo mantenha-se fiel a Deus. De fato, a sociedade há muito tempo se afastara dos princípios e preceitos divinos, não demonstrando mais o arrependimento genuíno ao cometerem pecados e insistindo seus erros independentemente as lições divinas já concebidas.

Pode-se equiparar o contexto atual ao que observamos na história de Jonas trabalhada anteriormente no presente estudo. Jonas também, sabendo de suas funções e da vontade de Deus, disparou em fuga. O homem atual também conhece suas funções e a vontade de Deus, e, mesmo assim, as ignora diante de um egoísmo, sacrificando sua própria alma por sentimentos e prazeres pueris.

Somente quando o homem sente falta da presença de Deus, o mesmo cogita o arrependimento. Jonas aprendera sua lição, ao permanecer no ventre do peixe por três dias clamando pela misericórdia divina. O homem atual, entretanto, parece não aprender suas lições. Ele insiste no pecado e sucumbe aos pecados e estímulos pecaminosos amplamente presentes em nossa sociedade. Há pontos de aproximação e afastamento entre os episódios relatados no presente estudo e o contexto atual de vivência do homem. Entretanto, permanece o retrato das dificuldades de permanecer-se estavelmente fiel ao divino.

5. ABORDAGEM DO VERDADEIRO ARREPENDIMENTO

Conforme apresentado, o homem arrepende-se buscando a misericórdia e o perdão de Deus. O arrependimento, segundo Delumeau (2003) é deixar o pecado, e para que o pecado seja abandonado tal arrependimento deve ser verdadeiro, buscando o perdão divino e comprometendo-se em não cometer o mesmo pecado.

No subcapítulo anterior foram relatados acontecimentos rotineiros da vida atual que sugerem que o homem deixara de se arrepender verdadeiramente. Jonas, por exemplo, arrependeu-se verdadeiramente ao conceber a soberania de Deus. Arrependeu-se em um primeiro momento ao observar a tempestade e arrependeu-se quando estava em alto mar e durante os três dias nos quais esteve dentro do ventre do peixe. Jonas, de fato, arrependeu-se verdadeiramente de sua desobediência diante de Deus, buscando corrigir suas falhas.

Adão, no mesmo sentido, mostrou-se desobediente ao divino e arrependeu-se gravemente, colocando todos os homens em pecado. Adão buscava que Deus tivesse pena e piedade de si e de Eva, concedendo-lhe meios para sustentar a vida. Pode ser questionado o motivo que conduziu Adão ao arrependimento, mas não se o mesmo fora ou não verdadeiro.

O homem arrepende-se muito de suas falhas para com Deus, fruto da instabilidade de seu relacionamento de obediência para com o divino. Entretanto, o homem atual costuma repetir seus pecados, arrependendo-se constantemente por medo de punições, mas raramente arrependendo-se verdadeiramente. O homem não atribui culpabilidade a si mesmo por seus pecados e, quando o faz, o faz de maneira displicente, insistindo nos mesmos erros que outrora cometera.

Todavia, isso diz respeito justamente à natureza pecadora do homem. Mesmo na Bíblia, são raros os casos de arrependimento verdadeiros (DELUMEAU, 2003). Castro (2013) aponta que o arrependimento verdadeiro ou genuíno. Para o autor, o arrependimento verdadeiro consiste na ideia por trás da desobediência do homem em relação a Deus, seja por meio de uma ordem direta ou, como é mais comum na atualidade, por meio da desobediência aos preceitos bíblicos.

Um exemplo de arrependimento verdadeiro inquestionável na Bíblia encontra-se na história de Davi:

A oração de Davi, depois do maior erro de sua vida, ilustra a natureza da verdadeira tristeza pelo pecado. Seu arrependimento foi sincero e profundo. Ele não fez nenhum empenho por atenuar a culpa. Não foi o desejo de escapar ao juízo que lhe inspirou a oração. Davi reconheceu a enormidade de sua transgressão, viu a contaminação de seu ser e sentiu nojo do pecado. Não suplicava unicamente o perdão, mas também um coração puro. Desejava a alegria da santidade e estar, mais uma vez, em harmonia com Deus (ENSINOS DE JESUS, 2012, p. 21).

Ora, levando em consideração a história de Davi, compreende-se que o arrependimento verdadeiro é fruto de um genuíno sentimento de tristeza do ser humano ao desapontar a Deus, representado pela sinceridade e pela verdade, aceitando o pecado que

cometera e não negando-o. Trata-se do desprezo pelo pecado propriamente dito.

Souza (2009) aponta que o homem peca quando ele age contra aquilo que é imposto pelo divino. Com o pecado, o homem e a mulher tornaram-se seres decadentes, sendo o arrependimento a noção através da qual o homem e a mulher podem ser sinceros com Deus, assumindo sua culpa no pecado e demonstrando tristeza diante de sua desobediência.

O arrependimento verdadeiro, além de tais características, não advém de ação humana, mas sim de ação divina, uma vez que:

Nenhum ser humano tem o poder de perdoar pecados. Somente Deus, por meio de Cristo, aquele que nunca pecou, pode nos conceder perdão e paz de espírito. O ensino de que algum ser humano tem poder de perdoar pecados não está em harmonia com a Bíblia. Nenhuma ação humana é capaz de conseguir o perdão. Somente Deus, em Jesus Cristo, pode perdoar nossos pecados. Por isso, devemos nos aproximar Dele com o coração verdadeiramente arrependido (ENSINOS DE JESUS, 2012, p. 21).

Assim, o arrependimento verdadeiro é obtido tão somente na comunhão do pecador com Deus. Ele deve manifestar com sinceridade o seu arrependimento pelo erro cometido, independentemente das dimensões nas quais deu-se o pecado. Em uma era na qual pecar é socialmente aceitável, arrepender-se verdadeiramente é uma das difíceis tarefas do pecador.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo concentrou-se em uma abordagem clara e objetiva acerca do Livro de Jonas, sobretudo no aspecto condizente à conduta de Jonas em relação a Deus, demonstrando sua desobediência diante do divino e a concepção de arrependimento verdadeiro presente em Jonas para que o mesmo pudesse persistir no caminho traçado por Deus, executando a função divina que lhe fora incumbida.

No mesmo sentido, observou-se que o pecado sempre fora um retrato do homem desde os tempos de Adão, sendo que na atualidade os estímulos pecaminosos estão ainda mais presentes. Há a noção de arrependimento, mas não há a noção de arrependimento verdadeiro conforme observada nas passagens de Jonas e Davi. O arrependimento verdadeiro diz respeito à natureza da verdadeira tristeza pelo cometimento do pecado, sendo sincero e profundo, sem desejar escapar da punição e curvando-se à superioridade de Deus.

Evidentemente, o presente estudo não buscou esgotar o assunto ou torna-lo acabado, mas sim abordar as concepções do verdadeiro arrependimento e das oscilações entre a

obediência e a desobediência divina observada tanto na era bíblica quanto na atualidade.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, J.F. Revista Vida Pastoral – setembro-outubro 2010 – ano 51 – n. 274.

BAZIOLI, A.J. Graça Soberana: Um Estudo do livro de Jonas. © Comunidade Presbiteriana Chácara Primavera Ministério de Grupos Pequenos. Abr/2011.

BÍBLIA SAGRADA. Disponível em: sanderlei.com.br/PDF/Biblia/Biblia-Sagrada-Joao-Ferreira-de-Almeida.pdf Acesso: Jul/2017

CAMPBELL JR., E; FREEDMAN, D. The biblical archaeologist, New York, A. Doubleday Anchor Original, 1970.

CASTRO, D.R. João Batista Profeta Do Amor Esponsal. ISBN: 978-85-7784-077-9 © Edições Shalom, Aquiraz, Brasil, 2013 (1ª edição)

CLEMENTE, M. A Riqueza de Jonas. Editora RHJ. 2008.

DASILVA, R.E. As Revelações Do Livro De Jonas. Pulpito On-Line. Forta Lauderdale, Mai/2003.

DELUMEAU, Jean. O pecado e o medo – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003. 2 v. Tradução Álvaro Lorencini. v.1- 623 p.; v. 2

ENSINO DE JESUS, 2012. O que Jesus Ensinou sobre o Perdão. 6ª lição. Disponível em <ensinosdejesus.com.br/materiais/estudos/estudo-6.pdf> Acesso: Jul/2017.

ERTHAL, L.A. et al. Profetas Menores. Seminário Evangélico para o aperfeiçoamento de Discípulos e obreiros do Reino - SEMEADOR. Niterói, 2002.

FABIO, C. Jonas: O Sucesso do Fracasso. 1991.

SOUZA, J.N. O DESTINO DO HOMEM NO PLANO DE DEUS: uma análise da antropologia patrística sobre a “imagem e semelhança”. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 1, n. 1, p. 119-145, jan./jun. 2009

Transformação Religiosa Brasileira e características do novo padrão religioso

João Boechat⁵⁴

Resumo

O Brasil experimentou intensa transformação religiosa nos últimos 40 anos. Mudança esta caracterizada por três pontos centrais, a saber, a) Queda da membresia Católica; b) Crescimento dos indivíduos que se consideram sem-religião e c) Crescimento Evangélico. A partir disto, a sociedade brasileira apresenta uma nova configuração religiosa. Desta forma, surge a necessidade de não apenas compreendermos esta nova configuração, como também percebermos as relações entre estes grupos religiosos através do trânsito religioso, isto é, como se dá a formação de cada grupo religioso e quanto esta formação tem relação com o ganho ou perda de membros antes ligados a outros grupos religiosos. A partir disso, este artigo apresenta a nova configuração religiosa brasileira, além de demonstrar como esta configuração tem sido alterada nas últimas décadas e, por fim, analisa como se dá o trânsito religioso na sociedade brasileira.

Palavras-Chave: Transformação Religiosa. Configuração Religiosa. Crescimento Evangélico.

Abstract

In the last 40 years, Brazil has experienced intense religious transformation. Such change is characterized by three main points: a) Decrease of Catholic membership; b) Increase of Non-Religious groups; and c) Increase of the Evangelicals. Thus, Brazilian society presents a new religious setting. Because of that, there is the need of not only comprehend this new configuration, but also understand the relationship among the religious groups using the analysis of the religious traffic in Brazil, i.e., how each group is formed and how this formation is related to the adding or losing of

⁵⁴ João Boechat é professor da Faculdade Batista do Rio de Janeiro, além de pesquisador do Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). É doutorando em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), com ênfase em Teologia pela Humboldt Universität zu Berlin, na Alemanha. Possui mestrado em Sociologia Política pela UENF e especialização em Ciência da Religião, além de graduação em Teologia e Relações Internacionais.

individuals who were once members of other religious groups. In this way, this paper presents the new religious configuration in Brazil, and discusses how said configuration has been altered in the last decades. At last, it analyzes how the religious traffic takes place in Brazilian society.

Keywords: Religious transformation. Religious Configuration. Evangelical Growth.

1. Introdução

A realidade do campo religioso brasileiro indica uma forte transformação na sociedade em que vivemos. Esta percepção ocorre, pois ainda que a religião seja uma esfera própria, ela influencia e é influenciada pelas demais esferas sociais como a economia, política e ciência. Portanto, é *sine qua non* para a profunda compreensão teológica, a forma pela qual a religião se relaciona com a realidade vigente.

A palavra que define a realidade religiosa brasileira nas últimas décadas é “transformação”. Especialmente a partir da década de 80, o campo religioso no Brasil observa uma intensa mudança encabeçada pelo grande crescimento evangélico que atua como principal combustível de tal transformação, que também é caracterizada pelo crescimento dos sem-religião e pela queda católica.

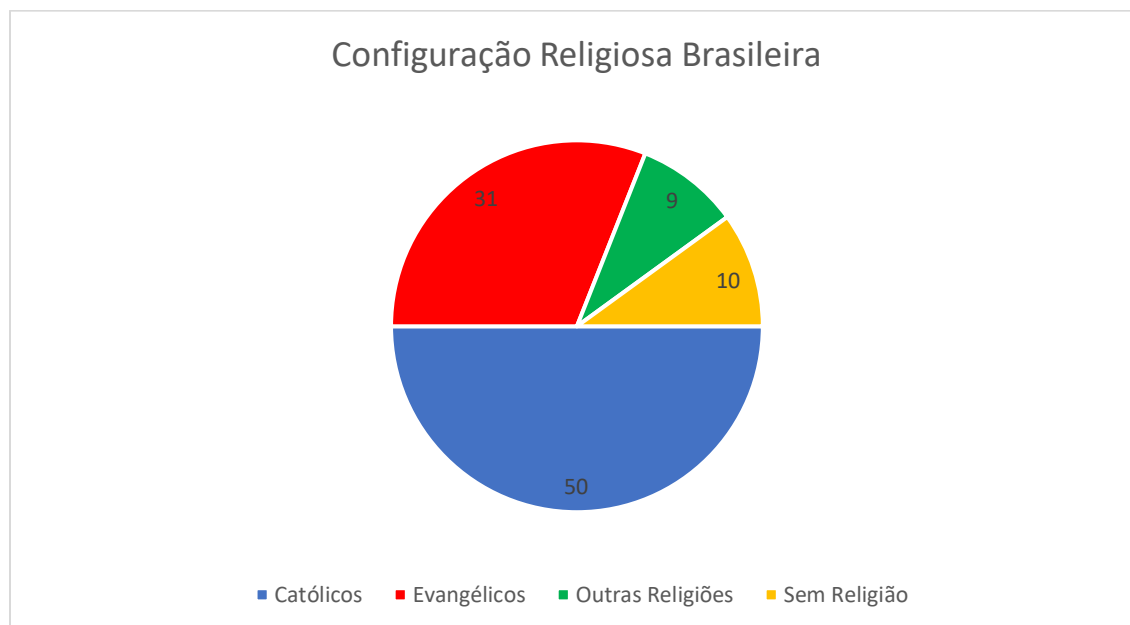
A partir disso, este artigo objetiva analisar a transformação religiosa na sociedade brasileira, observando os dados dos censos das últimas décadas, bem como buscando compreender o trânsito religioso que ocorre, analisando como se dá a formação das memórias religiosas. Por fim, apontaremos algumas razões que auxiliam na compreensão da mudança religiosa brasileira.

Assim, objetiva-se colaborar para a compreensão da realidade brasileira e compreender como a transformação está relacionada com questões que atingem a sociedade como um todo, percebendo que a religião é uma esfera autônoma, mas que influencia e é influenciada pelas demais esferas sociais, adaptando-se às demandas e necessidades de seus fiéis e provendo respostas que busquem atender a tais necessidades.

1. Padrão Religioso Brasileiro

As últimas décadas demonstraram um “padrão religioso” no Brasil. Em 2020, o Instituto Datafolha lançou os dados da configuração religiosa brasileira. Assim:

Gráfico 1: Configuração Religiosa Brasileira



Fonte: Datafolha (2020)

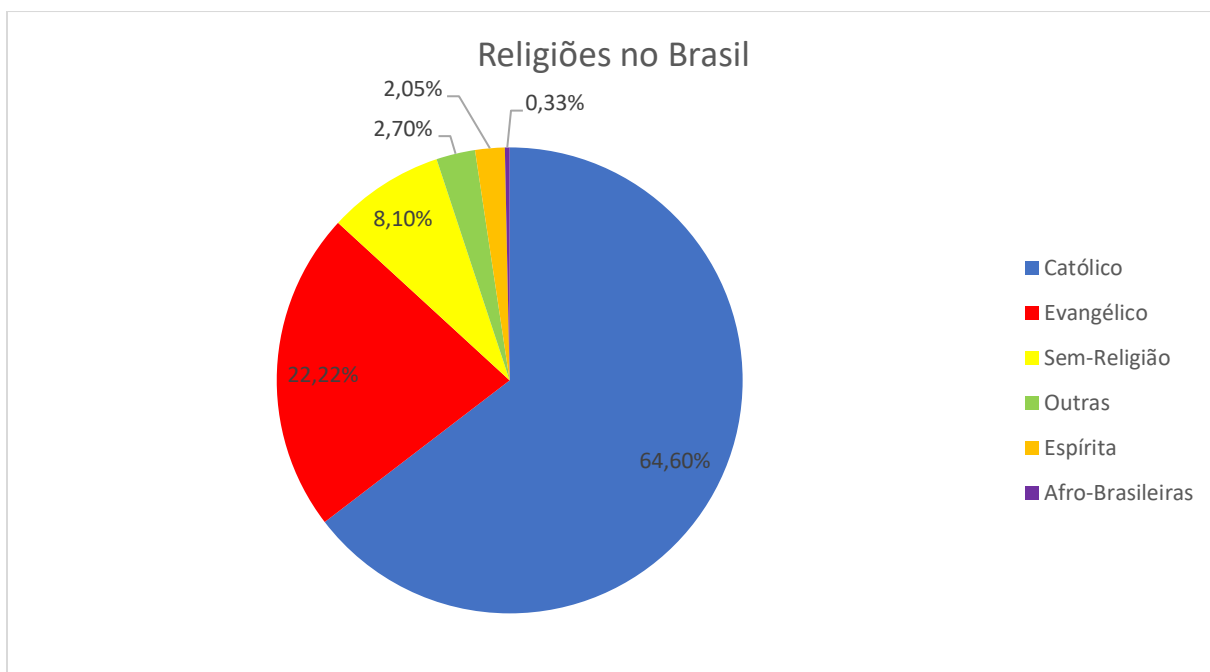
Atualmente, 50% dos brasileiros se afirmam Católicos, 31% Evangélicos⁵⁵, 10% Sem-Religião e 9% adeptos de outras religiões.

Os dados do gráfico acima, atuam em conformidade com os dados do Censo de 2010 realizado pelo IBGE⁵⁶ apontam que a configuração religiosa no Brasil nas últimas décadas possui três características fundamentais: a) intensa queda dos Católicos; b) crescimento significativo dos Evangélicos; c) crescimento relevante dos sem-religião. Considerando os dados levantados pelo IBGE, é possível identificar tal configuração:

Gráfico 2: Religiões no Brasil (2010)

⁵⁵ Caso dividamos os Evangélicos entre os principais subgrupos, a formação do campo brasileiro corresponde a 21% de Pentecostais, 4,4% de Evangélicos de Missão e 4,5% de Evangélicos Não-Determinados.

⁵⁶ 2010 corresponde ao ano do último censo publicado pelo IBGE



Fonte: Censo do IBGE, 2010

De acordo com os dados do último Censo do IBGE, publicado em 2010, entre os brasileiros, 64,6% se denominam Católicos⁵⁷; 22,2% Evangélicos⁵⁸; 8,1% Sem-Religião⁵⁹; 2,7% possuem outras religiões⁶⁰; 2,1% são adeptos do Espiritismo e 0,33% são adeptos de Religiões AfroBrasileiras⁶¹.

De fato, as religiões não são compostas por subgrupos homogêneos, com completa unificação doutrinária, eclesial e prática. Tomemos como primeiro exemplo os Evangélicos. Para a real compreensão deste grupo religioso no Brasil, é relevante levar em conta suas divisões a fim de melhor compreender sua configuração, uma vez que esta se expressa de forma mais variada do que as configurações dos Católicos e dos Sem-religião. Afinal, entre os Católicos, 99,4% são Católicos Apostólicos Romanos; já entre os Sem-Religião, 95,2% não possuem religião, mas creem no transcendente, ou seja, apenas 4,8% são Ateus ou Agnósticos.

⁵⁷Entre os Católicos, 99,4% são Católicos Apostólicos Romanos, 4,5% Católicos Apostólicos Brasileiros e 0,1% Católicos Ortodoxos

⁵⁸Entre os Evangélicos, 60% são Pentecostais; 21,8% Não-Determinados e 18,2% Evangélicos de Missão.

⁵⁹Entre os Sem-Religião, 95,2% são sem-religião; 4% Ateus e 0,8% Agnósticos

⁶⁰Entre as outras religiões, 33,3% são adeptos de outras religiosidades cristãs, 31,7% são Testemunhas de Jeová, 14,6% possuem múltiplas religiosidades, 5,5% são Budistas, 5,2% são membros da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias; 3,6% adeptos de outras religiosidade orientais; 2,4% são Judeus; 1,7% adeptos do Esoterismo e 1,4% membros de religiões Indígenas. Há ainda grupos de outras religiões, como o Hinduísmo, que correspondem a menos de 1% deste grupo.

⁶¹Entre as Religiões Afro-brasileiras, 69,2% pertencem à Umbanda, 28,4% ao Candomblé, e 2,4% a outras religiões de matriz afro-brasileiras.

Diferentemente dos Católicos e Sem-Religião, os quais dividimos análise em dois subgrupos, os Evangélicos apresentam uma divisão relevante em três subgrupos: os Pentecostais, que correspondem a 60% dos Evangélicos e 13,3% da população brasileira⁶²; os Evangélicos Não-Determinados correspondem a 21,2% dos Evangélicos e 4,8% dos Brasileiros⁶³. Por fim, os Evangélicos de Missão, ou Históricos, correspondem a 18,2% dos Evangélicos e 4,4% da população brasileira⁶⁴.

Observando o gráfico acima, dividimos a análise da evolução do campo religioso brasileiro em duas fases: de 1940 a 1980; e de 1980 a 2010. Esta divisão ressalta como, nas últimas três décadas, houve relevante mudança, e uma nova padronização religiosa no país.

Tabela 1 – Religiões no Brasil de 1940 a 2010, em porcentagem (MARIANO, 2013)

Religião	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000	2010
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8	64,6
Evangélicos	2,6	3,4	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4	22,2
Outras Religiões	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9	3,5	5,0
Sem Religião	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3	8,1
Não declarou	0,1	0,0	0,0	0,0	0,1	0,0	0,0	0,1
TOTAL	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: Mariano, 2013

De 1940 a 1980, o número de Católicos no Brasil caiu de 95,2% para 89,2%, passando de 39.256.972 para 108.066.311 adeptos⁶⁵. Apesar do crescimento geral, os Católicos declinaram em 6% nestas 4 décadas. Já de 1980 a 2010, os Católicos caíram de 89,2% para

⁶²Os maiores grupos e igrejas pentecostais são: Assembleia de Deus (48,5% dos Pentecostais); Igrejas Pentecostais Independentes (20,8%); Congregacional Cristã do Brasil (9%); Igreja Universal do Reino de Deus (7,4%); Igreja do Evangelho Quadrangular (7,1%); Deus é Amor (3,3%) e Maranata (1,4%).

⁶³Os Não-Determinados são assim denominados pois são formados por igrejas independentes de teologia protestante, sem vínculo histórico com associações protestantes norte-americanas ou europeias, como as Igrejas de Missão.

⁶⁴Os Evangélicos de Missão são assim chamados, pois possuem teologia protestante e sua formação está vinculada às missões protestantes de igrejas históricas norte-americanas ou europeias. No Brasil, as maiores igrejas ou associações são: Batistas (48,5% dos Evangélicos de Missão), Adventistas (20,3%), Luterana (13%), Presbiteriana (12%), Metodista (4,4%), Congregacional (1,4%) e outras (0,4%).

⁶⁵De acordo com os dados do Censo do IBGE, a população brasileira em 1940 era de 41.236.315 pessoas; em 1980, 121.150.573; e em 2010, 190.755.799 pessoas.

64,6% da população do país, totalizando 123.228.246 adeptos, o que indica uma queda de 24,6% da membresia.

Em 2020, o Instituto Datafolha⁶⁶ publicou pesquisa afirmando que, no Brasil, os Católicos correspondem a 50% dos brasileiros, o que confirma o “padrão religioso” de queda da membresia Católica⁶⁷. Caso o Censo do IBGE de 2020 confirme os dados levantados pelo Datafolha, haveria uma queda de 14,6% na membresia Católica, significando a maior perda de adeptos já registrada em uma década.

Por outro lado, os Evangélicos se moveram na direção contrária dos Católicos. De 1940 a 1980, os Evangélicos cresceram de 2,6% para 6,6% da população brasileira, o que significa que, em 40 anos, os Evangélicos saltaram de 1.072.144 adeptos para 7.995.938 membros. Todavia, se nas 4 décadas supracitadas os Evangélicos cresceram 4%, nas décadas seguintes houve um exponencial aumento dos adeptos nas décadas entre 1980 e 2010. Nestas, os Evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, totalizando 42.347.787 adeptos. Isto significa que, nas últimas décadas, os Evangélicos cresceram cinco vezes mais do que a população brasileira. Enquanto, de 1980 a 2010, a população brasileira cresceu 12,3% os Evangélicos cresceram 62%.

O crescimento Evangélico é evidenciado pela pesquisa do Datafolha. De acordo com ela, os Evangélicos atingiram 31% da população em 2020. De acordo com estes dados, o período de 2010 a 2020 aponta duas realidades opostas para os Católicos e Evangélicos. Por um lado, os Católicos sofreram a maior perda de membresia já registrada em uma década. Por outro lado, os Evangélicos experimentaram, de 2010 a 2020, o maior crescimento já registrado em seu número de adeptos.

Portanto, em 2010, os Cristãos (Católicos e Evangélicos)⁶⁸ correspondiam há 86,8% dos brasileiros, ou seja, quase 9 em cada 10 brasileiros ainda se considerava Cristão. De acordo com o Instituto Datafolha, em 2020, este número corresponde a 81% dos brasileiros. Isto indica que, apesar do grande crescimento Evangélico, a queda Católica foi expressiva a ponto de reduzir o número de Cristãos no país em mais de 5 pontos percentuais. Ainda assim, apesar do

⁶⁶Pesquisa Datafolha com 2.948 entrevistas realizadas em 176 municípios no país em 5 e 6 de dezembro de 2019. Margem de erro de 2 pontos percentuais para mais ou para menos e nível de confiança de 95%.

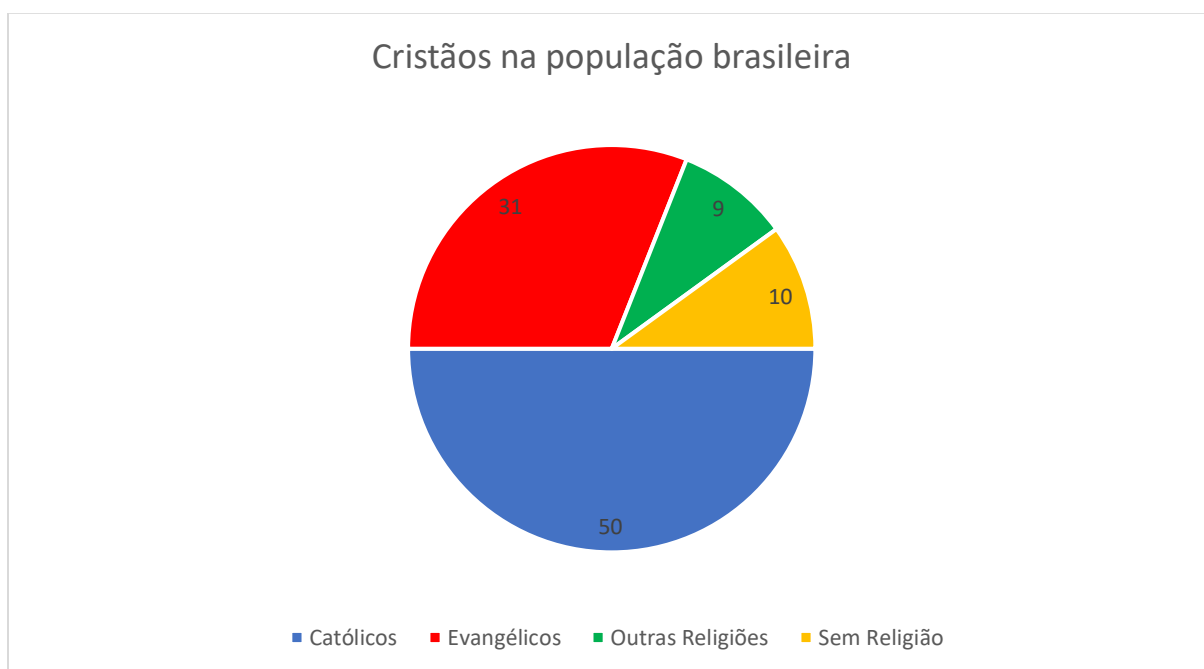
⁶⁷De acordo com a Pesquisa do Instituto Datafolha em Dezembro de 2019, a Religião do Brasileiro é dividida em: 50% Católicos; 31% Evangélicos; 10% Sem-Religião; 3% Espíritas; 2% Afro-Brasileiros; 2% Outras Religiões; 1% Ateus; 0,3% Judeus.

⁶⁸De fato, os Espíritas também são cristãos. Mas, como estamos considerando as principais mudanças religiosas no país, consideremos apenas Católicos e Evangélicos como Cristãos. Contudo, apenas para a análise e não como afirmação teológica. Considerando os Espíritas, os Cristãos atingiriam 2% da população em 2010 e 3% em 2020.

crescimento dos Sem-Religião (de 8% para 10%) os Ateus correspondem a apenas 1% da população brasileira.

Assim, os números do Censo permitem a formulação do seguinte gráfico:

Gráfico 3: Cristãos na população brasileira (1940-2020)

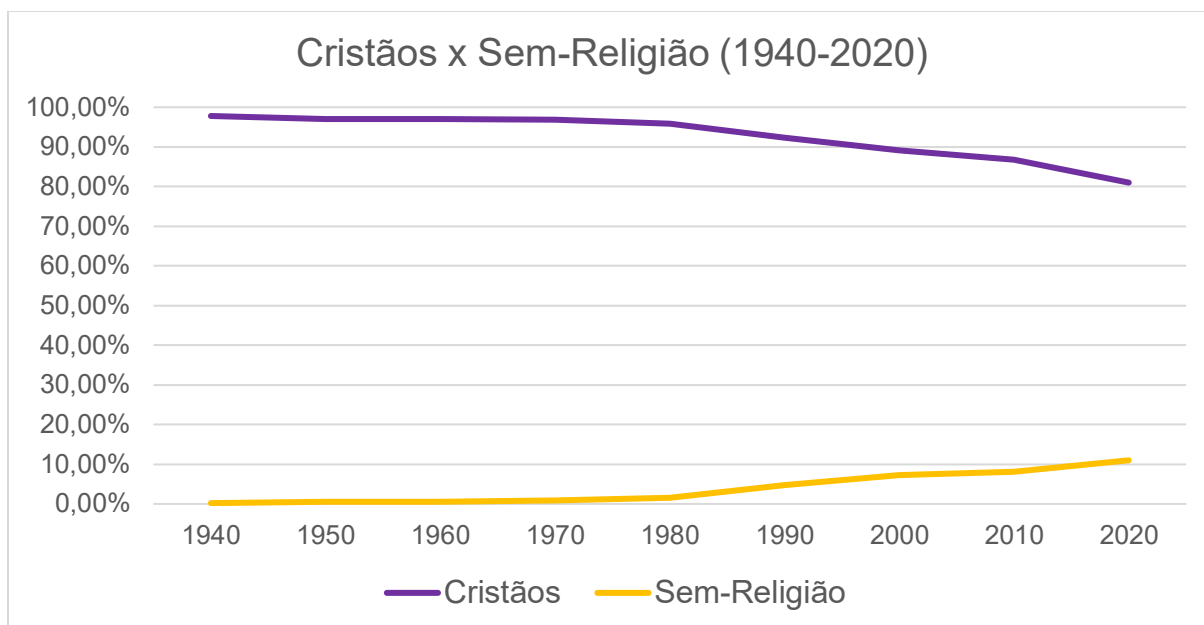


Fonte: Censo do IBGE (1940-2010); Datafolha (2020).

Em conformidade com o crescimento Evangélico, os Sem-Religião também obtiveram considerável aumento. Entre 1940 e 1980, os Sem-Religião passaram de 0,2% a 1,6%; indo de 82.473 para 1.938.409 indivíduos que não possuem religião. Em 2010, os Sem-Religião alcançaram 8,1% dos indivíduos no Brasil, totalizando 15.451.220 pessoas.

Por outro lado, considerando a pesquisa do Datafolha, os Sem-Religião atingiriam 10%, havendo crescimento de cerca de 2% em número. Este crescimento seria maior do que o existente entre 2000 e 2010 (0,8%), mas menor do que o ocorrido entre 1990 e 2000 (2,5%):

Gráfico 4: Cristãos x Sem-Religião no Brasil (1940-2020)

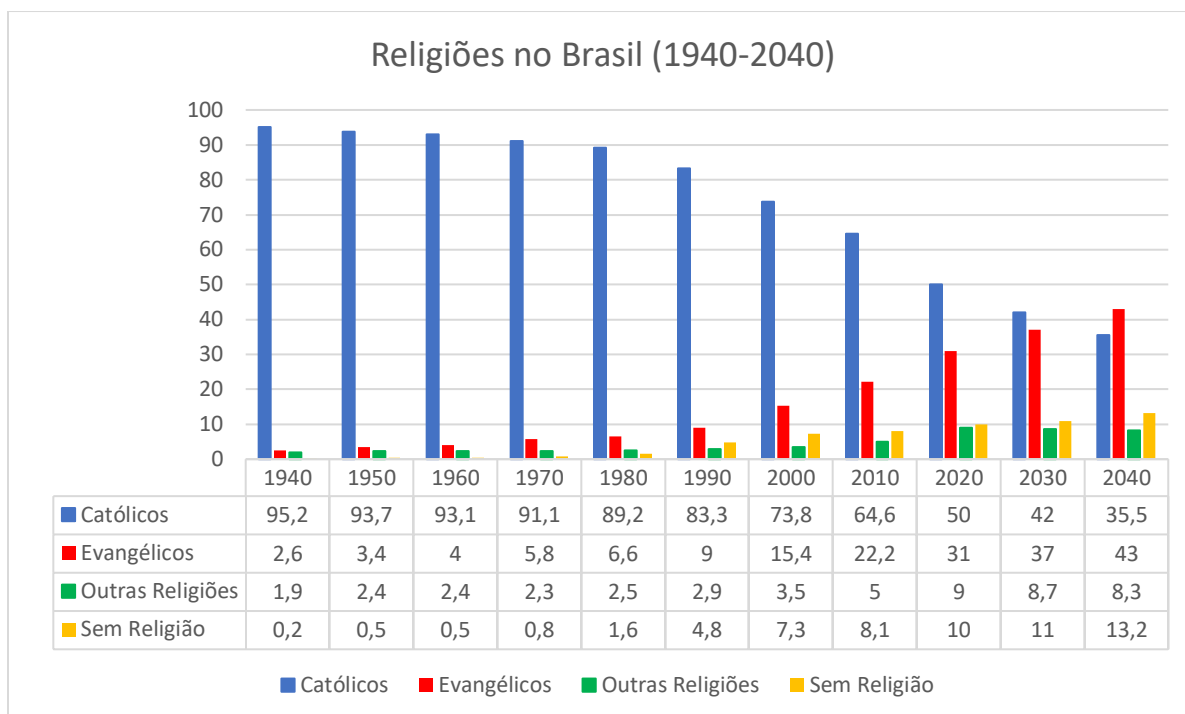


Fonte: Censo do IBGE (1940-2010); Datafolha (2020).

Portanto, se no fim do século XIX, após a Proclamação da República (1889), os Católicos concentravam praticamente 100% da população brasileira, o século XX é marcado pela constante queda na membresia Católica, ainda que estes fossem ampla maioria em 1970 (91,1%). Todavia, a partir da década de 1980, esta queda acelerou-se fazendo com que os Católicos perdessem quase 1% de sua membresia ao ano (-0,97%).

Estabelecendo, assim, uma projeção linear onde os Católicos manteriam sua perda de 0,97% ao ano, os Evangélicos mantendo seu crescimento de 0,69% aa, e os Sem-Religião ganhando 0,17%, o “padrão religioso brasileiro” apresentaria mudança na hegemonia religiosa por volta de 2036, onde os Evangélicos com 40,3% ultrapassariam os Católicos com 39,4%. Em 2040, os Evangélicos teriam 43% e os Católicos 35,5%. Ali, os Cristãos corresponderiam a 78,5% da população brasileira, enquanto os Sem-Religião formariam 13,2% da população brasileira.

Gráfico 5: Religiões no Brasil (1940-2040)



De fato, não é possível afirmar que tal transformação continuará neste mesmo ritmo. Todavia, ainda que haja desaceleração na perda Católica ou no crescimento Evangélico, o padrão religioso brasileiro é ratificado pela intensa mudança ocorrida no cenário brasileiro nos últimos 150 anos.

Assim, os números das pesquisas acima confirmam o “padrão religioso” brasileiro e demonstram que este tem se desenvolvido de forma estável nos últimos 40 anos. É relevante perceber, contudo, que o país não passou, nestas últimas décadas, por um processo de “desligamento do transcendente”, ou seja, a perda Católica e o acréscimo dos Sem-Religião não indicam, necessariamente, uma diminuição da experiência com o transcendente ou a perda da busca pelo sagrado. E a análise deste padrão ajuda a entender a transformação no campo religioso ocorrida nas últimas décadas.

2. Trânsito Religioso Brasileiro

De forma geral, o padrão religioso brasileiro indica uma transformação do campo religioso marcado pelas transformações na direção da relação com o divino e não na negação do divino. Isto significa que o brasileiro não deixou de crer no transcendente, mas apenas alterou a forma como crê ou o caminho para acessar o divino. De acordo com o IBGE, em 2010, apenas 0,3% da população se denominava “ateu”, ou seja, 7,8% dos Brasileiros se consideram Sem-Religião, mas mantém a crença no transcendente.

Portanto, a configuração religiosa brasileira se constrói a partir das transformações inter-religiosas, como demonstra a tabela abaixo:

Tabela 2 – Religião atual e trânsito religioso (BARTZ, 2012)

Religião atual	Não mudou	Mudou	% população
Católica	95,9	4,1	64,6
Evangélico de missão	22,8	77,2	4,1
Evangélico pentecostal	14,4	85,6	13,3
Outras religiões	10,7	89,3	5,0
Sem-religião	19,7	80,3	8,1
Média Total	68,3	23,5	100

Fonte: Censo Demográfico do IBGE, 2010

À primeira vista, a média total indica que o Brasil é um país onde a maioria da população permanece na religião em que nasceu (68,3%), enquanto uma minoria muda de religião durante a vida (23,5%). Contudo, analisando a tabela, perceberemos que apenas os Católicos são maioria entre os que não mudaram de religião. De fato, em cada 100 Católicos, 96 nasceram em ambientes Católicos, e apenas 4 se converteram ao longo da vida. Isto significa que o Catolicismo é, no Brasil, uma religião de nascidos e não de convertidos.

Se considerarmos os demais grupos religiosos, como também os sem-religião, veremos que, até 2010, 82,8% dos brasileiros já mudaram de crença religiosa durante a vida. Com exceção do Catolicismo, todos os demais grupos de crença no Brasil são formados, majoritariamente, por convertidos, ou seja, seus adeptos se tornaram membro durante suas vidas e não nasceram em ambientes de adeptos desta religião. Pelo menos três quartos da população evangélica ou dos que hoje se consideram “sem-religião”, já estiveram em alguma outra religião antes de se possuírem o atual entendimento sobre o transcendente. Por exemplo, dos 13,9% da população de pentecostais, 85,6% se converteram a esta vertente durante a vida, e somente 14,4% são filhos de pais pentecostais, fazendo desta uma religião majoritariamente de convertidos e não de originários.

Além disso, quando observamos o trânsito religioso brasileiro comparando a religião atual e a religião anterior dos brasileiros, percebemos como o fluxo religioso ocorre entre os “convertidos”:

Tabela 3 – Religião atual x religião anterior (BARTZ, 2012).

Religião Anterior	Religião Atual
--------------------------	-----------------------

	Católica	Evangélico Histórico	Evangélico Pentecostal	Outras Religiões	Sem-Religião
Católica	0,0	13,8	58,9	16,3	42,1
Evangélico de Missão	26,9	21,3	50,7	1,1	5,7
Evangélico Pentecostal	18,7	40,2	40,8	0,4	23,9
Outras Religiões	47,4	9,9	15,5	11,0	6,4
Sem-religião	17,9	1,2	74,2	5,5	0,0
Ateus	23,1	11,8	33,2	15,8	3,1

Fonte: Bartz, 2012

A tabela acima é realizada a partir dos indivíduos que já mudaram de crença religiosa ao longo da vida. Assim, esta não demonstra a religião na qual o indivíduo se originou, mas sim aquelas pelas quais este já passou em comparação com a sua atual. Portanto, a somatória de algumas supera 100%, uma vez que um indivíduo que hoje é Evangélico, por exemplo, pode ter passado por 1 ou mais religiões.

Com relação aos Católicos é válido lembrar que apenas 4,1% dos adeptos são convertidos. Dentre estes, 47,4% são oriundos de pessoas que passaram por religiões de matriz africana ou orientais; 26,9% foram Evangélicos de Missão e 18,7% Pentecostais. Ademais, 23,1% foram Ateus e 17,9% Sem-Religião.

Religião que mais cresce no Brasil, os Evangélicos são uma religião de “convertidos”, onde cerca de 8 em cada 10 indivíduos (82%) tornaram-se adeptos durante suas vidas e não nasceram em ambientes evangélicos. Entre os adeptos que se denominam “de Missão”, 40,2% já foram adeptos do Pentecostalismo. Isto indica que, entre os Evangélicos de Missão, o principal fluxo ocorre dentro da esfera Evangélica. Ademais, 21,3% dos Históricos já fizeram parte de outra instituição evangélica histórica. Por exemplo, um Batista que já foi membro de uma organização Metodista ou Presbiteriana. Em continuidade, 13,8% dos Evangélicos de Missão já foram Católicos e 11,8% Ateus.

Por outro lado, se entre os Evangélicos Históricos, ou de Missão, o principal fluxo é intra-religioso, entre os Pentecostais, 74,2% foram Sem-Religião, 58,9% já foram Católicos e 33,2% Ateus. De fato, entre os Pentecostais, a maior parte dos convertidos já passou por outras religiões. Por outro lado, o fluxo intra-religioso também é considerável. 50,7% dos Pentecostais já foram “Históricos” e 40,8% já passaram por outras organizações Pentecostais. Por exemplo, um membro da Assembleia de Deus Ministério Madureira já foi membro da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, ou ainda da Igreja Universal do Reino de Deus.

O grupo dos “sem-religião” (7,8%) representa o segundo maior contingente de pessoas que migraram de religião. As igrejas evangélicas pentecostais e os católicos são os principais fornecedores para este grupo. 42,1% dos “sem-religião” declaram-se ter sido

católicas, 23,9% pentecostais, 5,7% históricos, 6,4% declaram ter pertencido a outras religiões. Há duas rotas, portanto, de migração para os “sem-religião”: a primeira vai do catolicismo ou dos evangélicos históricos e a segunda do catolicismo ao pentecostalismo, e, então, ao grupo “sem-religião”.

Assim, o trânsito religioso brasileiro nos apresenta algumas características: a) os Católicos são os doadores universais; b) os Evangélicos são receptores universais, ainda que haja intenso fluxo intra-religioso; c) os Sem-Religião são, majoritariamente, indivíduos que mantêm determinada espiritualidade e não se tornam ateus.

A fim de aprofundarmos o estudo na Religião no cenário brasileiro, analisaremos estas características acima observando possíveis explicações para a formação deste padrão.

3. Formação do Padrão Religioso Brasileiro

Diversos trabalhos têm sido apresentados a fim de explicar as razões para este padrão, e a Teoria da Secularização se apresenta como uma valiosa ferramenta para a compreensão desta nova realidade (NERI, 2011; ANDRADE, 2012; ALTMANN, 2012; GRACINO, 2012; MARIANO, 2013; CAMURÇA, 2017).

Considerando que a esfera religiosa, no mundo moderno, é uma esfera como as demais, disputando espaço e relevância sociais, pode-se destacar, no caso brasileiro, três efeitos do processo de secularização sobre ela: 1) a desmonopolização religiosa; 2) a liberdade religiosa e 3) o pluralismo religioso.

Apesar das mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro nas últimas décadas, a realidade religiosa brasileira ainda demonstra ser o Brasil um país majoritariamente católico. Apenas no fim do século XIX, com a proclamação da República, o Brasil se tornou oficialmente laico. Todavia, ainda assim a Igreja Católica manteve seus privilégios em relação ao Estado secular. Entretanto, se durante os períodos de colonização e império para ser brasileiro era necessário ser católico a separação entre Igreja e Estado resultou no fim da monopolização religiosa.

A diferenciação entre a esfera religiosa e as esferas política e jurídica se aprofundou, criando uma condição secular que vai ter efeitos estruturais também sobre o modo de organização e atuação das diferentes religiões.

De acordo com os dados do IBGE, em 1940, 95,2% da população brasileira era católica. Em 1980, o número havia decrescido para 89% da população. Número que passou para 73% em 2000, decrescendo para 64,6% da população de acordo com o Censo de 2010.

O fim da monopolização religiosa, ocorrida com o início da República no fim do século

XIX, ocasionou também maior liberdade religiosa. Os dados do IBGE (2000) apontam que cerca de 40% dos católicos brasileiros eram não praticantes, ou seja, não participavam ativamente das atividades eclesiais. A não-participação não indica, todavia, uma falta de atividade religiosa. Como ser brasileiro está ligado a ser católico, é parte da cultura brasileira denominar-se católico, enquanto participa de reuniões espíritas ou frequenta cultos no candomblé e umbanda. O resultado desta maior liberdade religiosa, bem como a maior liberdade para se considerar como pertencente a outras religiões, ou mesmo sem-religião, pode ser observada nos Censos das últimas décadas. Enquanto o catolicismo decresceu de 95,2% em 1940, para 64,6% em 2010, as “outras religiões” cresceram de 1,9% para 5% da população, os “sem-religião” saltaram de 0,2% para 8,1% de 1940 a 2010 e os evangélicos cresceram de 2,6% para 22,2% da população nos últimos 70 anos.

Por fim, a secularização abre novos espaços para que não só novas religiões, como também novas organizações religiosas busquem espaço e concorram pela fidelização religiosa dos indivíduos.

A concessão da liberdade religiosa e a separação Igreja-Estado romperam definitivamente o monopólio católico, abrindo caminho para que outros grupos religiosos pudessem ingressar e se formar no país, disputar e conquistar novos espaços na sociedade, adquirir legitimidade social e consolidar sua presença institucional (MARIANO, 2003:3).

Com o fim do monopólio religioso e, conseqüentemente, a abertura para novas organizações religiosas, possibilita-se a formulação de distintos interesses religiosos, respondendo a distintos interesses sociais. A religião, à medida que vai se autonomizando enquanto esfera social com lógica própria, atua como elaboradora dos interesses religiosos a partir da matéria-prima dos interesses sociais dos distintos grupos, permitindo, por exemplo, que distintos interesses sociais estejam ligados a um mesmo interesse religioso. Uma vez que organizações consigam elaborar interesses religiosos comuns capazes de transcender, em certa medida, as fronteiras dos interesses sociais - embora sem nunca lograr uma completa desvinculação destes interesses - torna-se provável a adesão de distintos grupos sociais a estas organizações e especialistas a fim de realizar estes interesses religiosos.

Para exemplificarmos o efeito do pluralismo religioso, observemos o crescimento das igrejas evangélicas no Brasil nos últimos anos. Os dados do Instituto Brasileiro de Planejamento Tributário (IBPT) apontam que existem, no Brasil, mais de 179 mil organizações religiosas evangélicas registradas. Somente em 2013, doze igrejas foram abertas por dia no Brasil, cerca de 4.400 novas organizações religiosas evangélicas ao longo do ano. Este número apresentou, em 2014, crescimento de 5,28%⁶⁹. As organizações religiosas evangélicas

⁶⁹Disponível em: <http://www.empresometro.com.br/Site/Metodologia>

apresentam um faturamento de cerca de R\$ 20 bilhões ao ano, oriundo de dízimos, venda de produtos e aplicações financeiras⁷⁰.

Esta nova configuração religiosa no Brasil abre oportunidades para a análise da religião sob novas perspectivas, uma vez que novos interesses religiosos e sociais ganham espaço nas disputas por atenção nas organizações e especialistas religiosos.

Desta forma, a nova configuração religiosa brasileira demonstra que as transformações religiosas acompanham as transformações sociais, mas ocorrem também por mudanças na própria esfera religiosa e na capacidade de diferentes religiões organizarem distintos interesses e atenderem distintas demandas dos indivíduos.

Portanto, compreender a configuração religiosa brasileira é função importante de todo aquele que deseja analisar como a religião influencia tanto do indivíduo como da sociedade brasileira ao passo que também é influenciada por estes.

4. Referências Bibliográficas

ALVARENGA, Leonardo. Os batistas em movimento: um estudo da dinâmica sociorreligiosa de batistas no Brasil: o exemplo de Macaé-RJ. Tese de Doutorado, PUC – SP, 2017

ARENARI, Brand. Pentecostalism as religion of the periphery: an analysis of the Brazilian case. Tese de Doutorado, 2013.

BARTZ, Alessandro. Trânsito Religioso no Brasil: Mudanças e Tendências Contemporâneas. Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST, v.1; São Leopoldo, 2012.

BERGER, Peter L. Múltiplos altares da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 2016.

BOECHAT, João. Religião e Classe Social: uma análise dos especialistas religiosos de diferentes segmentos evangélicos sob a influência do Pentecostalismo. Dissertação de Mestrado em Sociologia Política, 2017.

CAMPOS, Bernardo. Da Reforma protestante à Pentecostalidade da Igreja. São Leopoldo e Quito: Sinodal e Clai, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. Horizonte, v.9, n.22, Belo Horizonte; 2011.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A Religião e o Censo: enfoques metodológicos. Uma reflexão a partir das consultorias do ISER ao IBGE sobre o dado religioso nos censos. Comunicações do ISER, v. 69, 2014, p. 04-152.

DUTRA, Roberto. A Universalidade da Condição Secular. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 36(1): 151-174, 2016.

⁷⁰Para mais informações sobre a arrecadação das organizações religiosas evangélicas, ver: <http://exame.abril.com.br/brasil/em-um-ano-arrecadacao-de-igrejas-passou-dos-r-20-bi/>

DUTRA, Roberto; BOECHAT, João. Diferenciação funcional e organizações religiosas na modernidade: uma análise teórica com base no pentecostalismo no Brasil. *Revista de Ciências Sociais*, v.49, n.2, 2018.

GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 21, 2001, p. 87-120.

GONÇALVES, Delmo. Neopentecostalismo. Nascimento, desenvolvimento e
GRACINO Jr, Paulo. A visão aérea e do nadador: reflexões sobre católicos e pentecostais no censo de 2010.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. O peregrino e o convertido – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião, Cultura e Política. *Religião e Sociedade*, 32 n.2; Rio de Janeiro, 2012.

MAFRA, Clara. Na Posse da Palavra — Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais. 2002

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, 2013, p. 119-137.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo Brasileiro. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do Crescimento Pentecostal: um balanço. *Perspectiva Teológica*, ano 43, n. 119. Belo Horizonte, 2011.

MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: uma igreja dentro da Igreja? *Civitas – Revista de Ciências Sociais* v.3, n.1, Porto Alegre, 2003.

NOVAES, Regina. “Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais”. Em *A dança dos sincretismos*. Rio de Janeiro, Comunicações do Iser, n. 45, ano 13, 1994.

NOVAES, Regina. Jovens sem religião: sinais de outros tempos. Em: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

OLSON, Roger E. Teologia Arminiana: mitos e realidades. São Paulo: Editora Reflexão, 2013p.

ORO, Ari P. Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil. *Horizonte*, v.9, n.22, Belo Horizonte; 2011.

ORO, Ari P.; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e Política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, 2010.

PIERUCCI, Antônio F. “Bye bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. Estudos Avançados, 18 (52), 2004.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. Horizonte, v. 10, 2012, p. 1.130-1.152.

SILVEIRA, Marcelo. O discurso da Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas. Estudo da Retórica e da Argumentação no culto religioso. São Paulo, 2007. Tese de Doutorado em Ciências Sociais USP.

SOUZA, Carlos. O Protestantismo Histórico e a “Pentecostização”: Novos contornos da identidade evangélica. Ciências da Religião: história e sociedade, São Paulo, v. 12, n. 2, 2014.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição – transformações do campo religioso. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, no 3, 2001.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Trad: Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2013

WEBER, MAX. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, 2009 (reimpressão).

AMÉM! MÚLTIPLOS DERIVADOS, O MESMO CONCEITO

As diferentes traduções de uma mesma raiz.

*Rawderson Rangel*⁷¹

AMEN! MULTIPLE DERIVATIVES, THE SAME CONCEPT

Different translations of the same word.

RESUMO

Há diversas expressões que se encontram no Novo Testamento, utilizadas com muita frequência ainda hoje nas igrejas cristãs, cuja origem é o hebraico. A proposta do presente artigo é analisar a conhecida expressão “Amém”, repetida em orações e muitas vezes como resposta da congregação ao pregador ou dirigente do culto. Através do estudo de diferentes vocábulos tendo esta palavra em sua raiz, a investigação apresentará possíveis significados e sentidos para a expressão que, de forma consensual é definida simplesmente por “assim seja”. Palavras-chave: Amém; Hebraico; Raiz verbal.

ABSTRACT

Many expressions found in the New Testament, often used even today in Christian churches, have their origin in the Hebrew. The purpose of this article is to analyze the familiar expression "Amen", repeated in prayers and often as a congregation response of to the preacher or gospel service responsible. Through the study of different words having this word in their root, the research will present possible meanings for the expression usually simply defined by "Let it be so".

Keywords: Amen; Hebrew; Verbal root;

⁷¹ Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (atual Faculdade Batista do Rio de Janeiro), RJ, Brasil, revalidado pela Faculdade Teológica Batista do Paraná, em Curitiba (atual FABAPAR), PR, Brasil; Pós-graduado em Antigo Testamento também pela FABAPAR, PR; Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Coursou Hebraico Bíblico pela Israel Biblical Institute of Studies, acreditado pela Universidade Hebraica de Jerusalém, Israel; atualmente é estudante de Grego Bíblico pela mesma instituição. Escritor, professor de Teologia e idiomas bíblicos, missionário da Junta de Missões Mundiais da Convenção Batista Brasileira - JMM da CBB, em Moçambique. É professor do Instituto Teológico Baptista da Beira, Sofala e Instituto Bíblico de Sofala – Moçambique. E-mail: rawderson@hotmail.com.br.

INTRODUÇÃO

O hebraico Bíblico, por ser um idioma antigo, apresenta-se bastante complexo, com determinados caracteres e algumas formas gramaticais que hoje não são mais utilizadas; tal complexidade pode ser diminuída se o estudante estiver atento a alguns detalhes que são extremamente úteis no estudo da língua e a análise a partir de determinadas raízes é uma delas. Há muitas palavras de tronco comum que, uma vez entendidas, ajudam na sua memorização, na compreensão do sentido de uma expressão e até mesmo de um verso bíblico.

O vocabulário da Bíblia hebraica é de aproximadamente oito mil palavras⁷², sendo que duas mil delas aparecem apenas uma vez no texto, tornando um bom dicionário bíblico indispensável no estudo do Antigo Testamento. Ao mesmo tempo, todo esse vocabulário pode ser reduzido a mil e trezentas raízes⁷³, e a polissemia desse idioma torna o estudo das palavras e seu significado original relevante, pois facilita a compreensão de determinadas palavras ou expressões no texto hebraico. Ela tem sido vista como uma solução para os múltiplos significados representados por uma única palavra. Ana Cecília Cruz defende essa relação, tanto gráfica quanto fonética; segundo ela esta é “(...) uma relação metafórica que amplia um sentido básico para outros mais abstratos”⁷⁴.

Miles Van Pelt afirma que as primeiras cinquenta palavras mais frequentes permitem ao estudante reconhecer um pouco mais da metade (55%) do total de palavras que ocorrem no Antigo Testamento hebraico. Dominar as 641 palavras que ocorrem cinquenta ou mais vezes permitirá identificar mais de 80% das palavras⁷⁵. Uma das razões para isso é a relação entre estas e as suas raízes.

A palavra que será analisada neste artigo também pode ter múltiplas traduções, embora um sentido básico. Analisar a origem e o significado de “Amém” é bastante interessante, embora não menos complexo, quando comparada às demais línguas semíticas⁷⁶. Sabe-se que ela existe desde tempos remotos, tanto em hebraico, como também em árabe (*’Āmīn*). “Amém” é referência nas três grandes religiões que surgiram no Oriente Médio: cristianismo, islamismo

⁷² FRANCISCO, Edson Faria de *in*: Língua Hebraica: Aspectos Históricos e Características (2010).

⁷³ JOÜON, P.; MURAOKA, T. (2007). *Gramática del Hebreo Bíblico*, §40 – nota.

⁷⁴ CRUZ, A. d. Estratificação linguística, ampliação semântica e polissemia em hebraico. *Revista Vértices*, 11, 2011, p. 42.

⁷⁵ PELT, Miles Van. *The vocabulary guide to biblical Hebrew*, 2003, p. ix.

⁷⁶ WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY. (1974). *Theological Dictionary of The Old Testament* (Vol. I). Págs. 292,293

e judaísmo. Assim como “Aleluia”, esta palavra também não se traduz em nenhum idioma, sendo compreendida por todas as culturas sob a influência de pelo menos uma das religiões mencionadas anteriormente.

I AMÉM EM DIVERSAS CULTURAS

A palavra tem algumas características particulares em cada uma dessas religiões: apesar de não estar incluída no Alcorão, *āmīn* é uma das mais importantes na oração islâmica, usada em diferentes contextos, principalmente na sua conclusão⁷⁷; o rabino Chanina, em 225 d.C. afirmou que “amém” é um acróstico: a palavra composta por três consoantes em hebraico sintetizam a frase "Deus, Rei, Fiel", que em hebraico são as palavras: *'el, melek e ne'eman*⁷⁸. Pronunciar essa palavra no final da prece é, segundo esse raciocínio, uma declaração espiritual de que o próprio Deus vai agir; já no cristianismo, quando se pergunta o significado de “Amém”, logo vem a resposta: “assim seja!”. Também no cristianismo ela tem um conceito de encerramento, conclusão, término, sendo esta uma das últimas palavras do Novo Testamento, encontrada em Apocalipse 22.20, 21.

Independentemente do que esteja acontecendo em um culto nas igrejas evangélicas, é comum ouvir-se um “amém”. É tão comum no linguajar cristão que se tornou inclusive uma pergunta: “Amém, irmãos?” A resposta vem a seguir: “Amém!”. A depender do contexto, tem o sentido de: “pode ser assim?”, “concordam?”, ou até mesmo “é assim ou, não é?”. Quando aparentemente não há um assunto definido, ou o dirigente ainda está se organizando no púlpito, surge a pergunta: “Amém?”. A resposta da congregação é repetir: “Amém!”. Resta analisar se foi criado uma nova semântica...

Em diversos lugares do mundo, o “amém” identifica-se com a fé. Quando se termina o momento devocional e de oração, a palavra é repetida imediatamente, sendo ensinada como tendo o significado de "assim seja". No Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento, no entanto, lê-se que:

Esse conceito tão importante da doutrina bíblica é prova clara do significado bíblico de “fé” em contraste com muitos conceitos populares do termo. No

⁷⁷ AKASOY, 2009.

⁷⁸ Strack & BILLERBECK, 1922, pág. 464 *Apud* ZINKAND, 1982, p. 2.

âmago do sentido da raiz está a ideia de certeza. Isso é sustentado pela definição de *fê* do NT encontrada em Hebreus 11.1.⁷⁹

Este dicionário relaciona a expressão *pistis* com *certeza e fê*, algo que também acontece em alguns versos traduzidos do hebraico pela LXX cuja raiz da palavra é “amém”⁸⁰, embora não com uniformidade⁸¹.

II 'MN E SEUS DERIVADOS

Partindo da análise da sua raiz (que neste caso é *'mn*), e de acordo com o contexto, é possível perceber que esta palavra tem um sentido que vai além do significado convencional. *'mn* pode ser traduzido do texto hebraico⁸² de diferentes maneiras, mas normalmente relacionado a “confiar” e “acreditar”. Esta é também a tese defendida por Flor⁸³, ainda que a raiz apareça como verbo ou adjetivo.

Embora a palavra estudada no presente artigo seja mais conhecida como uma interjeição, ela também se encontra no original tanto em raízes verbais, como também em substantivos e adjetivos, reafirmando o significado de confiança e estabilidade. É possível que haja alguma dificuldade para identificá-la, especialmente pelas variações características da gramática hebraica. No entanto, ao reconhecê-la, o texto será enriquecido com as possibilidades de interpretação.

2.1 'MN NAS RAÍZES VERBAIS

A primeira vez que a palavra aparece no texto do Antigo Testamento é na passagem de Gênesis 15, quando Deus percebe que Abrão colocava em dúvida que ele teria descendência direta. Neste episódio, o patriarca afirma esperar que a sua descendência seria a de Eliezer, mas Deus “imediatamente” (*hinnēh* - Gn. 15.4), apresenta a ele as suas intenções, convidando-o

⁷⁹ *'āmīn* in: HARRIS, ARCHER JR, e WALTKE, 1998.

⁸⁰ Dt. 32.20, Jeremias 9.2, entre outros.

⁸¹ ZINKAND, 1982, *op. cit.*, pág. 4.

⁸² Salvo nota indicando o contrário, todas as passagens bíblicas em português apresentadas na presente investigação foram extraídas da versão Revista e Atualizada, da Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

⁸³ FLOR, E. N. (Novembro de 2000). “Amen” in *Old Testament liturgical texts: a study of its meaning and later development as a plea for ecumenical understanding*. p. 7.

gentilmente⁸⁴ a sair da sua tenda e ver a quantidade de estrelas no céu como um exemplo da quantidade de descendentes que ele teria.

Após essa conversa, diz o texto em Gênesis 15.6: “Ele *creu* [*hě'émīn*] no SENHOR, e isso lhe foi imputado para justiça”. A raiz do verbo em destaque é *'mn*⁸⁵. Uma vez que se encontra em *hifil*, pode ser traduzido por “ele acreditou” ou “ele se firmou por uma convicção interna”. A mudança de sentimento de Abrão foi fundamental para o desenrolar da história de Israel conforme apresentado no Antigo Testamento. Esta passagem, inclusive, é confirmada no Novo Testamento⁸⁶ e, nestas passagens todos os versos traduzem o *'mn* por *pisteuo*, seguindo a LXX, no aoristo, enfatizando o fato da ocorrência, não sua natureza.

Ainda como verbo, no contexto de “acreditar” e “confiar”, na história de Israel *'mn* também aparece como uma negação à fé ou a crer: quando Moisés está diante de Deus, no monte Sinai, recebendo a missão de libertar o povo de Israel do Egito, ele pergunta: “[...] Mas eis que não *crerão* [*ya'mīnū*], nem acudirão à minha voz [...]” (Êx. 4.1). A falta de fé ou confiança é também evidenciada na passagem em que o povo de Israel teme entrar na terra prometida, diante do testemunho dos espias que foram enviados a Canaã: “[...] Até quando me provocará este povo e até quando *não crerá* [*lō'-ya'āmīnū*] em mim, a despeito de todos os sinais que fiz no meio dele?”⁸⁷ (Números 14.11).

O conhecido texto de Habacuque 2.4 é também uma interessante passagem relacionada a crer e confiar: “(...), mas o justo, em sua *fé* [*be'ēmūnātō*] viverá” [trad. do autor]⁸⁸. Outra possibilidade para Habacuque 2.4: o justo, por aquilo que ele crê, viverá. A fé tem seu fundamento naquilo que está estabelecido, e por isso é digno de crédito.

Isaías 7.9 apresenta um curioso jogo de palavras: “[...] se o não *crerdes*, certamente, não *permanecereis*”. No hebraico, os verbos *crer* e *permanecer* são palavras homógrafas e homófonas: *ta'āmīnū* e *tē'āmēnū*, reforçando a ideia. Ambos com a raiz *'mn* têm o sentido de fidelidade, fé e acreditar.

⁸⁴ Sobre a expressão que demonstra esse tratamento cordial e respeitoso por parte de Deus nesta passagem, ver: RANGEL, Rawderson. “Não estou mandando, estou pedindo: a partícula de Súplica” in Revista Teológica, número 6, ago – dez. 2018, pp. 114-125. Filo afirma que a conversa não foi em um nível de Deus para o homem, mas sim entre amigos in: PAGE, T. E. (Ed.). *Philo* (Vol. VI). London, England: William Heinemann Ltd; Harvard University Press. P. 311.

⁸⁵ Na LXX a tradução utiliza a palavra *episteusen*, da mesma raiz da palavra fé usada em Hebreus 11.

⁸⁶ Romanos 4.3, Gálatas 3.6, Tiago 2.23.

⁸⁷ A tradução correta seria *crerão*: *ya'mīnū*.

⁸⁸ A palavra *fé* em Habacuque 2.4 na LXX é traduzida por *pistis*, no Genitivo singular feminino.

Acosta Rosales apresenta um estudo apenas analisando esta palavra em qal⁸⁹. Mas há diversos outros exemplos na Bíblia que relacionam 'mn com confiança: no particípio a palavra é usada para expressar a confiança de uma criança nos braços de sua mãe⁹⁰ ou de seus cuidadores (Números 11.12⁹¹ e 2Reis 10.1⁹²); em Isaías 60.4⁹³, no *Nifal*, é possível também se relacionar o verbo ao sentido de cuidadores, trazendo segurança e firmeza.

2.2 'MN COMO SUBSTANTIVO E ADJETIVO

Relacionando ainda essa palavra à credibilidade, a palavra utilizada para nomear as vigas sobre as portas do templo, que deram sustentação à construção tem em sua raiz 'mn: em 2Rs 18.16 encontramos a palavra traduzida por *ombreiras*⁹⁴ das portas do templo de Israel⁹⁵. Na LXX é traduzido por uma palavra derivada de *stērizō*, algo que dá estabilidade. Quando se avalia toda a estrutura do templo, tais *ombreiras* não poderiam ser algo sem uma firmeza e que garantissem segurança.

Como sustentação e credibilidade relacionado a pessoas, 'mn encontra-se em Êxodo 17.12, na conhecida passagem em que os filhos de Israel perdiam a batalha quando Moisés baixava as suas mãos. Percebendo isso, Arão e Hur seguraram os seus braços e “(...) assim lhe ficaram as mãos *firmes* [’ēmûnâ] até ao pôr-do-sol”⁹⁶. Com a firmeza veio a certeza da vitória. Novamente, através da raiz, o texto dá à atitude destes homens o sinônimo de segurança e firmeza.

⁸⁹ ROSALES, A. D. Re-discovering the semantics of מִן in qal. *Theologica Xaveriana*, 67 (Grammar; Philology; Semantics), 431-460.

⁹⁰ *’āman in*: WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, 1974.

⁹¹ Números 11.12: “Concebi eu, porventura, todo este povo? Dei-o eu à luz, para que me digas: Leva-o ao teu colo, como a ama [particípio] leva a criança que mama, à terra que, sob juramento, prometeste a seus pais?”

⁹² 2Reis 10.1: “Achando-se em Samaria setenta filhos de Acabe, Jeú escreveu cartas e as enviou a Samaria, aos chefes da cidade, aos anciãos e aos *tutores* [particípio] dos filhos de Acabe, dizendo:”.

⁹³ Isaías 60.4: “Levanta em redor os olhos e vê; todos estes se ajuntam e vêm ter contigo; teus filhos chegam de longe, e tuas filhas são *trazidas* [Nifal, imperfeito, 3feminina plural] nos braços.

⁹⁴ A mesma palavra pode ter dois significados diferentes: um se refere a *m’ēzuzzah* (laterais), enquanto que a palavra de 2 Reis 18.16 se refere à parte superior da porta. A LXX traduz por *estērigmena*.

⁹⁵ 2Reis 18.16 “Foi quando Ezequias arrancou das portas do templo do SENHOR e das ombreiras o ouro de que ele, rei de Judá, as cobrira, e o deu ao rei da Assíria”.

⁹⁶ A LXX traduz este texto com a mesma ideia.

Essa credibilidade se observa também em sinônimos a guardas e seguranças, porteiros (1Cr. 9.22), pessoas responsáveis por atividades diversas a quem houve total confiança nelas (1Cr. 9.31, 2Cr. 34.12).

Há vários substantivos que são derivados da raiz *'mn* e todos eles transmitem a ideia básica de “suporte, firmeza” ou “confirmação”. Há variantes da palavra traduzidas por "pai adotivo", alguém que apoia e nutre um grupo familiar, dando-lhe estabilidade e firmeza. A forma feminina com essa raiz, *'omenet*, significa “mãe adotiva” e inclui a ideia de “nutrir”, “fortalecer”. Outra palavra que demonstra essa firmeza, agora na arte, é *'uman*: denota “um operário habilidoso”, traduzido por “artesão”⁹⁷.

O texto bíblico apresenta uma relação curiosa entre o homem e *'mn*, falando em termos da natureza humana; ele é falho e inseguro, pode vacilar. Os adjetivos relacionados com *'mn* atribuídos aos seres humanos nunca englobam a sua totalidade, mas sim aspectos e momentos pontuais que viveram. Nem mesmo a Jó, que recebeu os elogios do Senhor por sua integridade, lhe é atribuído esse adjetivo.

No entanto, é a Deus que *'āman* é atribuído. Para Flor, isso acontece especialmente no livro de Salmos (mas não só) porque Deus é imutável, estável e firme, enquanto o ser humano frequentemente é fraco, instável e inconstante⁹⁸. Por essa razão, acreditando nisso, em Lamentações 3.23 se lê a respeito das misericórdias de Deus: “(...) renovam-se cada manhã. Grande é a tua *fidelidade* [*'ēmûnātekā*]”.

A palavra do Senhor também é tida por fiel e verdadeira, digna de credibilidade, e aí também se encontra a raiz da palavra em questão. O salmo 119, nos versos 75, 86, 90, 138 o poeta que homenageia a lei de Deus qualificando-a de fiel e verdadeira nestes versos.

III *'ĀMAN* E “ASSIM SEJA”

A palavra “Amém” aparece vinte e quatro vezes no Antigo Testamento (destas, doze apenas em Deuteronômio 27.15ss). Devido à variedade de possibilidades, torna-se difícil identificar o seu real sentido no hebraico⁹⁹.

⁹⁷ FLOR, E. N. *op. cit.*, p. 15.

⁹⁸ *ibidem*, p. 17.

⁹⁹ WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, *op. cit.*, p. 320.

Há textos que sugerem a expressão “assim seja” em sua tradução, com uma conotação de confirmação daquilo que estava sendo dito como nos versos de Jeremias 11.5¹⁰⁰, 28.6¹⁰¹ e 1Reis 1.36, 37¹⁰². Nestes textos é possível interpretar que Deus daria a sua bênção ao que já havia sido planejado e dito. Nestas passagens, a referência é feita aos oradores somente porque eles reconheceram o que já havia sido determinado por YHVH e confirmaram a afirmação. Suas declarações podem significar: "Precisamente! Eu sinto o mesmo a respeito, que Deus o faça!"¹⁰³ É como uma aceitação do que foi estabelecido, não uma esperança em algo que aconteceria.

Há também ao menos três passagens nas quais a palavra “amém” está em uma situação diferente da mencionada anteriormente, todas elas relacionadas a uma maldição contra a pessoa envolvida: em Deuteronômio 27.15-26 (declaração de maldições no caso do não cumprimento das leis e estatutos estabelecidos por Deus), Números 5.22¹⁰⁴ (declaração solene acontecia no momento em que a mulher era confrontada sobre o adultério) e Neemias 5.13¹⁰⁵ (compromisso contra a usura). Por serem maldições que iriam recair sobre aquele dentre o povo que não cumprisse a sua palavra, ou impreciação sobre a pessoa condenada, a expressão sugere uma declaração solene, na qual ficava estabelecido que aqueles castigos iriam acontecer¹⁰⁶. Seria o conhecido “assim seja” pronunciado em declaração solene, aceitando o castigo contra aquele que estava assumindo o compromisso.

Em algum momento a expressão passou a ser também usada na Doxologia, em resposta da congregação diante de uma declaração de Deus: em Neemias 8.6, a congregação diz: “amém, amém”, levantando as suas mãos. Não se sabe dizer se este já era um costume seguido (conforme 1Crônicas 16.36) ou se passou a ser regular a partir daquele momento¹⁰⁷. Sobre os

¹⁰⁰ Jeremias 11.5: “Para que confirme o juramento que fiz a vossos pais de lhes dar uma terra que manasse leite e mel, como se vê neste dia. Então, eu respondi e disse: amém, ó SENHOR!”

¹⁰¹ Jeremias 28.6: “Disse, pois, Jeremias, o profeta: Amém! Assim faça o SENHOR; confirme o SENHOR as tuas palavras, com que profetizaste, e torne ele a trazer da Babilônia a este lugar os utensílios da Casa do SENHOR e todos os exilados”.

¹⁰² 1Reis 1.36, 37: “Então, Benaia, filho de Joiada, respondeu ao rei e disse: Amém! Assim o diga o Senhor, Deus do rei, meu senhor. Como o Senhor foi com o rei, meu senhor, assim seja com Salomão e faça que o trono deste seja maior do que o trono do rei Davi, meu senhor”

¹⁰³ WILLIAM B. EEDERMANS PUBLISHING, *op. cit.* pp. 320.

¹⁰⁴ Números 5.22: “E esta água amaldiçoante penetre nas tuas entranhas, para te fazer inchar o ventre e te fazer descair a coxa. Então, a mulher dirá: Amém! Amém!”

¹⁰⁵ Neemias 5.13: “Também sacudi o meu regaço e disse: Assim o faça Deus, sacuda de sua casa e de seu trabalho a todo homem que não cumprir esta promessa; seja sacudido e despojado. E toda a congregação respondeu: Amém! E louvaram o SENHOR; e o povo fez segundo a sua promessa”.

¹⁰⁶ Barry, J. D., Mangum, D., Brown, D. R., Heiser, et. al. *Faithlife Study Bible* (Dt 27.15). Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

¹⁰⁷ WILLIAM B. EEDERMANS PUBLISHING, *op. cit.*, pp. 321.

cânticos do saltério, a palavra aparece no final dos primeiros quatro livros (Sl 41.13; 72.19; 89.52; 106.48).

CONCLUSÃO

Os exemplos apresentados ilustram a importância de o estudante do hebraico bíblico analisar as palavras a partir de suas raízes para poder interpretar melhor o texto bíblico, sempre considerando prioritariamente o contexto, que é determinante na interpretação¹⁰⁸. Dificilmente haverá um único significado oriundo de uma única raiz, e conhecer os seus significados serão uma grande contribuição no estudo do texto bíblico.

Quando um hebreu ouvia as várias palavras derivadas da raiz *'mn*, a ideia básica que lhe vinha à mente era aparentemente “constância”, “estabilidade”. Quando se referiam a objetos, eles significavam “continuidade”; e quando eles estavam conectados com pessoas, “confiabilidade”. Outros derivados da raiz são “durabilidade”, “estabilidade”, “verdade”, “fé”, “completude”, “aquele que protege”¹⁰⁹. No entanto, Deus é aquele que plenamente tem as virtudes e os atributos; o ser humano tem estas qualidades até certo ponto, devido à sua limitação e fragilidade.

Quanto à palavra “amém”, que provém da raiz que expressa todas as qualidades mencionadas anteriormente, a expressão tem o sentido de fé e confiança em algo previamente estabelecido, mas também expressa uma certeza e confiança quanto ao futuro. Quando observada no Antigo Testamento, ela é feita de forma solene e consciente e, por isso mesmo, raramente é encontrada no texto. A expressão que sugere uma ratificação é cuidadosamente aplicada nas páginas da Bíblia, não sendo uma palavra dita em qualquer momento ou por qualquer situação. A conclusão de Lande é que “amém” é usado como confirmação de uma situação muito especial, e que a expressão não pertence à fala cotidiana¹¹⁰. Hulst expressa a mesma opinião ao afirmar: “A palavra *amém* não pertence às palavras do uso diário constante; é mantido para uso em situações muito especiais e, além disso, raramente ocorre¹¹¹. Por sua raridade no texto bíblico, os personagens do Antigo Testamento tinham consciência do seu sentido e o respeitavam.

¹⁰⁸ Osborne (2009, págs. 101-139, especialmente as págs. 104-108) trata do exagero que muitos estudiosos da Bíblia dão às palavras analisadas de forma isolada, descontextualizada.

¹⁰⁹ WILLIAM B. EEDERMANS PUBLISHING, *op. cit.*, pp. 323.

¹¹⁰ LANDE, 1949, pág. 112 *apud* FLOR, 2000, pp. 16, 17.

¹¹¹ HULST, 1953, p.50 *apud* FLOR, E. N. “Amen” in *Old Testament liturgical texts: a study of its meaning and later development as a plea for ecumenical understanding*. University of South Africa, novembro de 2000, p.17.

No AT, a palavra é usada tanto pelo indivíduo quanto pela comunidade para: 1) confirmar a aceitação de uma tarefa designada por homens, mas a sua execução envolve a vontade de Deus (1Reis 1:36); 2) ratificar a aplicação pessoal de uma ameaça ou maldição divina (Números 5.22; Deuteronômio 27.15ss.; Jeremias 11.5; Neemias 5.13), e 3) para declarar o louvor a Deus em resposta a uma doxologia (1Crônicas 16.36; Neemias 8.6), como mostram os textos finais dos primeiros quatro livros dos Salmos (41.13; 72.19; 89.52; 106.48)¹¹².

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKASOY, A. (2009). *Encyclopaedia of Islam*. (K. FLEET, G. KRÄMER, D. MATRINGE, J. NAWAS, & E. ROWSON, Eds.) Acesso em 04 de Dezembro de 2018, disponível em dx.doi.org: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22902
- BARRY, J. D., BOMAR, D., BROWN, D. R., KLIPPENSTEIN, R., MAGNUN, D., & WOLCOTT, C. S. (2016). *The Lexham Bible Dictionary* (1ª ed.). Bellingham, WA, USA: Lexham Press.
- BÍBLIA. (1995). *Biblia Hebraica Stuttgartensia: with Westminster Hebrew Morphology: A Revised Version of Biblica Hebraica Stuttgartensia* (1ª ed.). (H. V. PARUNAK, R. WHITAKER, E. TOV, & A. GROVES, Eds.) Stuttgart, Glenside PA, Alemanha: German Bible Society; Westminster Seminary.
- BÍBLIA. (2005 - v. eletrônica). *Bíblia de Estudo de Almeida Revista e Atualizada* (2ª ed.). Barueri, SP, Brasil: Sociedade Bíblica do Brasil.
- CRUZ, A. d. (30 de dezembro de 2011). Estratificação linguística, ampliação semântica e polissemia em hebraico. *Revista Vértices*, 11, 40-52.
- FLOR, E. N. (Novembro de 2000). *"Amen" in Old Testament liturgical texts: a study of its meaning and later development as a plea for ecumenical understanding*. Acesso em 17 de Dezembro de 2018, disponível em University of South Africa: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/18041/thesis_flor_en.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- FRANCISCO, E. F. (Outubro de 2010). <http://bibliahebraica.com.br>. Acesso em 10 de 12 de 2018, disponível em biblia hebraica: <http://bibliahebraica.com.br/wp-content/uploads/2010/10/Lingua-Hebraica-Periodos-Historicos-e-Caracteristicas1.pdf>
- HARRIS, R. L., ARCHER JR, G., & WALTKE, B. K. (1998). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (Primera ed.). (M. L. REDONDO, L. A. SAYÃO, & C. A. PINTO, Trans.) São Paulo, SP, Brasil: Vida Nova.

¹¹² RENGSTORF: *אָמֵן*. in Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964, pág. 335.

- HOGG, H. (1896). "Amen." Notes on Its Significance and Use in Biblical and Post-Biblical Times. *The Jewish Quarterly Review*, 9, 1-23.
- HULST, A. R. (1953). *Encyclopedia of Religious Knowledge: Het Woord "Amen" in het Oude Testament* (Vol. 6). Grand Rapids, MI, USA: Baker.
- JOÜON, P., & MURAOKA, T. (2006). *A grammar of biblical Hebrew Roma*. Vaticano, Vaticano, Rome: Pontificio Istituto Biblico.
- JOÜON, P., & MURAOKA, T. (2007). *Gramática del Hebreo Bíblico* (Primera Edición ed.). (M. P. FERNÁNDEZ, Trad.) Estella, Navarra, España: Verbo Divino.
- LANDE, I. (1949). *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*. Leiden: E J Brill., Lande, I 1949. Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament. Leiden: E J Brill.: Brill.
- OSBORNE, G. R. (2009). *A Espiral Hermenêutica* (1ª ed.). (J. Madueira, Ed., D. OLIVEIRA, R. N. MALKOMES, & S. S. SARAIVA, Trads.) São Paulo, SP, Brasil: Vida Nova.
- PAGE, T. E. (Ed.). (1969). *Philo* (Vol. VI). (F. H. COLSON, G. H. WHITAKER, & J. W. EARP, Trads.) London, London, England: William Heinemann Ltd; Harvard University Press.
- PELT, M. V., & PRATICO, G. D. (2003). *The vocabulary guide to biblical Hebrew* (Primeira ed.). Grand Rapids, MI, USA: Zondervan.
- RANGEL, R. (Agosto de 2018). Não estou mandando, estou pedindo: a análise da partícula de súplica no livro de Gênesis. (V. miranda, Ed.) *Revista Brasileira de Teologia*, 6, 114-125.
- ROSALES, A. D. (Dezembro de 2017). Re-discovering the semantics of ׀ןא in qal. *Theologica Xaveriana*, 67(Grammar; Philology; Semantics), 431-460.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. (2005). Concordância Eautiva do Conhecimento Bíblico - versão eletrônica. Barueri, SP, Brasil.
- STRACK, L. H., & BILLERBECK, P. (1922). *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Das Evangelium Nach Matthäus erläutert aus talmud und Midrash, München: C.H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck.
- WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY. (1974). *Theological Dictionary of The Old Testament* (Vol. I). (G. J. BOOTERWECK, H. RINGGREN, Eds., & J. T. WILLS, Trad.) Grand Rapids, Michigan, EUA: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (1964). *Theological Dictionary of the New Testament* (Vol. I). (G. W. Bromiley, Ed.) Grand Rapids, Michigan, USA: Eerdmans.
- ZINKAND, J. M. (Março de 1982). Amen: The Seal of Faith. *College Publications*, X, número 3, 3-14. Sioux Center, Iowa, USA: Dordt College.

A ANÁLISE DO DISCURSO NA INTERPRETAÇÃO BÍBLICA

Discourse Analysis in biblical interpretation

Ms. Thaís de Oliveira Viríssimo¹¹³

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO

A Análise do Discurso, tida como relevante para a interpretação dos inúmeros gêneros textuais existentes, é uma teoria linguística com extensiva abrangência e aplicabilidade. Sua importância tem sido reconhecida inclusive por aqueles que manuseiam textos antigos, entre os quais a Bíblia é encontrada. Por ser ainda escassa a interação entre estudos da linguagem e teologia no ambiente acadêmico brasileiro, objetiva-se neste artigo apresentar a Análise do Discurso como ferramenta possível de interpretação bíblica. Para isso, interpretou-se *Evangelho de Marcos* 1.1-4, por meio do método desenvolvido por Viríssimo (2018), sob os pressupostos da linguística textual (HORTA, 1991; WALLACE, 2009; GUTHRIE; DUVALL, 1998; OLSSON, 2013). A pesquisa resultou na compilação de informações críticas acerca do texto bíblico.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Novo Testamento; Grego koiné; Evangelho de Marcos.

ABSTRACT

Considered as relevant for interpreting many existing textual genres, Discourse Analysis is a linguistic theory with wide scope and applicability. Its importance has been recognized even by those who handle Ancient texts, among which the Bible is found. As the interaction between studies in languages and Theology in Brazilian colleges is still rare, this paper aims to present Discourse Analysis as a tool for biblical interpretation. Using the method developed by Viríssimo (2018), the *Gospel of Mark* 1.1-4 was observed through linguistic assumptions (HORTA, 1991; WALLACE, 2009; GUTHRIE; DUVALL, 1998; OLSSON, 2013). As a result, it was developed a critical compilation of informations about the text.

¹¹³ Mestre em Letras Clássicas, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui também os títulos de Licenciada em Português-Grego, pela supracitada instituição, e de Especialista em Antropologia Intercultural, pelo Centro Universitário de Anápolis (UniEvangélica). Email: virissimo@protonmail.com.

Keywords: Discourse Analysis; Biblical interpretation; New Testament; Koine Greek; Gospel of Mark.

INTRODUÇÃO

É lugar comum afirmar que nenhuma outra obra literária foi e permanece sendo tão citada, comentada, traduzida e questionada na história da humanidade como a Bíblia – coletânea de livros sagrados para o cristianismo, e igualmente respeitada por outros segmentos religiosos globais¹¹⁴. A influência da Bíblia é notória, inclusive no que se refere à formação cultural brasileira. Suas histórias inspiraram: a arquitetura, a exemplo do Redentor de braços abertos sobre a Baía de Guanabara; a literatura, como os personagens machadianos, *Esau* e *Jacó*; a música, conforme a mistura dos amores poéticos cantada por Renato Russo, em seu *Monte Castelo*.

Ainda assim, a abordagem da Bíblia como um objeto de estudo suscetível ao escrutínio por métodos multidisciplinares continua sendo mínima no espaço acadêmico nacional. É certo que avanços promissores precisam ser destacados nessa área, como o recente “Estudos Bíblicos em Foco: I Congresso”, evento promovido pelo Instituto de Letras da UERJ, em novembro de 2019. Contudo, faz-se indispensável não apenas a criação, mas a manutenção de iniciativas de pesquisas bíblicas fora dos ambientes confessionais de reflexão.

A promoção, pois, de uma metodologia de pesquisa ancorada na Análise do Discurso, destacando-se a sua utilidade no ensino de língua e teologia, é a linha de chegada que se pretende alcançar com essa publicação. Para tal, o artigo foi organizado nas seguintes seções: 2. *Análise do Discurso*, em que conceitos fundamentais acerca do assunto serão apresentados; 3. *Metodologia*, em que o método proposto será passo a passo descrito numa síntese teórica e exemplificado com sua aplicação em *Segundo Marcos 1.1-4*, conforme os itens subsequentes – 3.1. *Contextualização*, 3.2. *Etapas de análise*, 3.3. *Notas* e 3.4. *Interpretação*; e 4. *Considerações finais*, em que se registrará a importância do diálogo entre as Ciências da Linguagem e a Teologia.

¹¹⁴ O islamismo, por exemplo, tem registrado no Alcorão a validade da Torá e da Bíblia como escrituras inspiradas por Deus. Alguns versículos em que isso pode ser percebido são: “Ele te revelou (ó Mohammad) o Livro (paulatinamente) com a verdade, corroborante dos anteriores, assim como havia revelado a Torá e o Evangelho.” (3.3); “Dize: Cremos em Allah, no que nos foi revelado, no que foi revelado a Abraão, a Ismael, a Isaac, a Jacó e às tribos, e no que, do Senhor, foi concedido a Moisés, a Jesus e aos profetas; não fazemos distinção alguma entre eles, porque somos, para Ele, muçulmanos.” (3.84); “E se tivessem sido observantes da Torá, do Evangelho e de tudo quanto lhes foi revelado por seu Senhor, alimentar-se-iam como que está acima deles e do que se encontra sob seus pés. [...]” (5.66).

2. ANÁLISE DO DISCURSO

A Análise do Discurso (doravante AD) é um quadro teórico com várias possibilidades de aplicação, visto que nele podem ser considerados na análise de um texto, os seus aspectos extralinguísticos (contexto de produção, tipografia, meio de apresentação etc.), paralinguísticos (pontuação, entonação, atos de fala, gênero textual etc.) e linguísticos (ordem lexical, nominalização, estilo etc.) (LOUW, 1992, p. 18). Mesmo textos antigos, com sua exiguidade de formas, podem ser observados à luz da AD, quando definida como “um processo de investigação pelo qual alguém examina a forma e a função de todas as partes e níveis de um discurso escrito, com o objetivo de melhor compreender tanto as partes como o todo daquele discurso” (GUTHRIE, 2001, p. 255, tradução nossa)¹¹⁵. Contudo, para melhor compreensão do que é a AD, faz-se necessário definir o que se entende como discurso.

Funcionando “ao mesmo tempo, como referindo objetos empíricos (‘há discursos’), e como algo que transcende todo ato de comunicação particular (‘o homem é submetido ao discurso’)” (MAINGUENEAU, 2015, p. 23), “discurso” é um termo polivalente. Por um lado, em associação a “objetos empíricos”, refere-se a “um conceito superordenador, no que diz respeito às questões tradicionais dos filólogos e dos literatos”, por abranger “toda uma variedade de gêneros literários, de registros, de níveis de textualização das obras, bem como as distinções formais entre poesia e prosa” (BONDARCZUK, 2017, p. 61). Por outro lado, extrapolando o ato comunicativo, discurso é “um processo, e não um objeto, apresentando um movimento que tem sua dinâmica própria (ou *dýnamis*) e que, por sua vez, envolve a negociação de significado entre os interlocutores” (BONDARCZUK, 2017, p. 61). A própria etimologia da palavra mostra que discurso “tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento”, sendo, assim, “palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (ORLANDI, 2000, p. 15).

Frente a tal complexidade, a AD se configura como uma área de estudos da linguagem que perpassa procedimentos de análise linguística tradicionais, chegando aos campos de atuação das teorias linguísticas modernas. No que diz respeito aos estudos bíblicos, somam-se décadas de aplicação da AD com propósitos diversos – desde a tradução da Bíblia, até a interpretação desta propriamente dita. Porter (2015, p. 134) identifica cinco tipologias de AD desenvolvidos para esses fins: (1) a Sulafricana; (2) a da Sociedade Internacional de Linguística (*Summer Institute of Linguistics*, SIL); (3) uma abordagem eclética; (4) a amparada na

¹¹⁵ “a process of investigation by which one examines the form and function of all the parts and levels of a written discourse, with the aim of better understanding both the parts and the whole of that discourse.”

Linguística Sistêmico-Funcional; e (5) a Continental Europeia¹¹⁶. Como se verá adiante, é nessa última tipologia em que o método a ser apresentado foi ancorado.

3. METODOLOGIA

A Análise do Discurso Continental Europeia, especificamente nos trabalhos desenvolvidos pela escola escandinava, é base dessa metodologia porque, sendo sua ênfase o texto escrito, o que com ela se objetiva é o esclarecimento das relações de conteúdo entre as partes do texto, explicando-as em termos da própria língua original. Por isso, é comum essa tipologia ser comparada à Linguística Textual, e, conforme o teólogo e analista do discurso sueco, Birger Olsson, “uma análise linguístico-textual é um componente básico de todas as exegeses”¹¹⁷ (OLSSON, 1985, p. 107 apud GUTHRIE, 2001, p. 256, tradução nossa).

Em suma, na tipologia Continental Europeia, segundo a elaboração que Reed (1996) faz das formulações de David Hellholm, professor emérito da Faculdade de Teologia da Universidade de Oslo,

a análise do discurso está amplamente preocupada com a comunicação (*Ausdruck*) dos signos (*Zeichen*) por um autor/falante (*Sender*) e o efeito (*Appell*) que eles têm em um leitor/ouvinte (*Empfänger*). Tais signos representam arbitrariamente (*Darstellung*) coisas como objetos, assunto e circunstâncias (*Gegenstände und Sachverhalte*) dos mundos externo e interno dos textos. Isso é basicamente o que a parte de análise do termo “análise do discurso” envolve. (REED, 1996, p. 225, tradução nossa)¹¹⁸.

Feitas tais considerações sobre a tipologia empregada, cabe dizer que as subseções a seguir estão divididas em explicação do processo e a aplicação, a fim de exemplificá-lo no corpus neotestamentário.

3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO

O primeiro passo da contextualização do corpus é a leitura integral de uma tradução já existente, sempre que disponível, da obra em que ele se encontra. A versão bíblica aqui

¹¹⁶ Para maiores detalhes, cf. *Breve histórico entre Análise do Discurso e os estudos do Novo Testamento*, subcapítulo da dissertação de mestrado da presente autora (VIRÍSSIMO, 2018).

¹¹⁷ “A text-linguistic analysis is a basic component of all exegesis.”

¹¹⁸ “discourse analysis is broadly concerned with the communication (*Ausdruck*) of signs (*Zeichen*) by an author/speaker (*Sender*) and the effect (*Appell*) they have on a reader/listener (*Empfänger*). Such signs arbitrarily represent (*Darstellung*) such things as objects, subject matter and circumstances (*Gegenstände und Sachverhalte*) of the external and internal worlds of the texts. This is largely what the analysis part of the term ‘discourse analysis’ entails.”

consultada foi a Almeida Revista e Atualizada (seguidamente ARA), em função de nela ser respeitada, “na medida do possível, a forma da língua em que se encontra a mensagem original” (BARNWELL, 2011, p. 15). Ademais, no estudo da Bíblia, é oportuna a leitura em diferentes versões para comparação, “traduções entre as quais você consiga perceber os pontos de divergência” (FEE; STUART, 2011, p. 43), e, caso o pesquisador assim queira fazer, sugere-se que essa leitura comparativa esteja focada no corpus propriamente dito.

No mesmo passo da leitura, realiza-se uma pesquisa histórico-literária, e formula-se uma redação a respeito de questões gerais, como autoria, datação, gênero, público alvo, entre outras informações que o pesquisador julgar pertinentes. Para este exemplar, consultou-se o livro *Introdução ao Novo Testamento* (CARSON; MOO; MORRIS, 1997), e, a partir dele, expandiu-se a bibliografia. É profícuo que o pesquisador já nessa etapa comece a estabelecer suas convicções a respeito das questões gerais, pontuando em seu texto quais variedades são-lhe mais coerentes no todo, conforme o resultado a seguir:

KATA MAPKON, como apresenta a 5ª edição de *The Greek New Testament* (ALAND, 2014), traduzido como *Segundo Marcos*, refere-se ao título atribuído pela tradição eclesiástica ao segundo evangelho da ordem canônica. Contudo, a nomenclatura mais popular para a obra é a de *Evangelho de Marcos*, ou simplesmente *Marcos*, isso por dois fatores. Em primeiro lugar, os quatro escritos dedicados à vida e ao serviço de Jesus são tradicionalmente tidos como “evangelho” – palavra extraída justamente do primeiro versículo de *Marcos*. É válido dizer que *Marcos* esteve à margem dos estudos neotestamentários por muito tempo, possivelmente em função de ser esse o evangelho de menor extensão (16 capítulos em comparação aos 28 de Mateus, 24 de Lucas e 21 de João). Já nos dias atuais, o relato tem ganhado proeminência por ser o mais antigo de que se dispõe acerca de Jesus, tendo servido como base para os textos mateano e lucano (PAGOLA, 2013, p. 11).

A outra razão pela qual a obra tem o título exposto é por datar do II séc. a primeira atribuição de um suposto Marcos como autor do livro. Eusébio, historiador cristão do IV séc., dedica boas porções de seu livro, *História Eclesiástica* (326 d. C.), discutindo a formação do cânone evangélico. Ao escrever acerca de *Segundo Marcos*, Eusébio primeiramente registra o depoimento de um presbítero, testemunhado por Papias, bispo da Frígia, por volta de 120 d. C., o qual dizia que, embora não tivesse ouvido e seguido diretamente a Jesus, Marcos veio a escrever sobre suas ações, por ter sido discípulo e intérprete do apóstolo Pedro (CESARÉIA, III, 39, 15). Eusébio citaria ainda outros Pais da Igreja como Irineu (185 d. C.) e Clemente (195 d. C.), e justificaria a criação do texto em muito pela insistência da comunidade para que um relato evangélico fosse escrito.

A figura desse Marcos, segundo o testemunho bíblico (TENNEY, 2008, v. 4, p. 117), poderia ser construída a partir da fuga de Pedro da prisão; o apóstolo logo se dirigiu “à casa de Maria, mãe de João, também chamado Marcos, onde muita gente se havia reunido e estava orando” (*Atos dos Apóstolos*, 12.12 - ARA). Marcos, cujo nome hebraico era João, parece ter sido um jovem financeiramente abastado, levando-se em conta o fato de sua mãe acolher a recém-nascida comunidade cristã em sua própria casa, pondo inclusive servos à disposição dos seus integrantes (*Atos dos Apóstolos*, 12.13). Um detalhe interessante sobre a figura de Maria, mãe de Marcos, é seu provável status de viúva, uma vez que a propriedade era considerada como dela, o que seria inconcebível à época, caso o marido ainda vivesse.

O valor da mulher oriental no período de Jesus estava ligado à fecundidade e ao lar, não sendo igual ao homem da perspectiva da religião (JEREMIAS, 1983, p. 493). Contudo, o papel desempenhado por Maria junto a essa comunidade cristã chama ainda a atenção para a importância de não se subestimar a atuação das mulheres no ambiente cristão, não apenas no sustento dos evangelizadores, mas, sobretudo, na divulgação da mensagem de Jesus, desde os dias em que o Nazareno iniciou sua missão na Galileia. Os registros evangélicos mostram Jesus sempre disposto a posicionar a figura da mulher dentro do vindouro Reino de Deus, dando-lhe voz e importância – tanto por meio dos diálogos estabelecidos com mulheres, como por parábolas contadas cujo enredo as tinha como personagens.

João Marcos também possuía parentesco com o proeminente líder cristão, Barnabé (*Colossenses*, 4.10), que o levou em sua primeira viagem missionária com Paulo (*Atos dos Apóstolos*, 13.5). Entretanto, à época da empreitada, João acabou retornando a Jerusalém (*Atos dos Apóstolos*, 13.13). Os motivos dessa desistência são desconhecidos; sabe-se, no entanto, que eles foram prejudiciais, a ponto de separar Paulo e Barnabé nas viagens posteriores (*Atos dos Apóstolos*, 15.37-39a). Tempos depois, o jovem viria a ser considerado com respeito por Paulo, aquele que antes o rejeitara (*Colossenses*, 4.10; *1Timóteo*, 4.11; *Filemom*, 24). Também Pedro diria “Marcos, meu filho” (*1Pedro*, 5.13), ao citá-lo como companheiro na chamada “Babilônia” – provavelmente Roma.

Há quem infira “assinaturas ao pé do quadro”, ou seja, evidências autorais textuais deixadas no próprio evangelho (POHL, 1998). Um exemplo é o excerto de *Marcos*, 10.17-22, o qual se refere ao encontro de Jesus com um homem rico, também relatado em *Mateus*, 19.16-22 e *Lucas*, 18.18-23. Para alguns estudiosos, é sugerido um testemunho pessoal no versículo 21: “Jesus, então, tendo olhado para ele com olhos de amor [...]” (tradução nossa). Uma informação dessa natureza, argumentam esses estudiosos, somente poderia ser registrada pela pessoa presente em tal situação, ou seja, o jovem e rico João Marcos de *Atos dos Apóstolos*.

Ainda que haja consenso na Tradição quanto à autoria de *Segundo Marcos*, o mesmo não se pode afirmar no que diz respeito ao local de publicação, embora a inclinação da maioria seja Roma (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 107). Também quanto à data de criação do texto, quatro são as décadas sugeridas. Sendo a primeira delas os anos 40 d. C., já se mostra evidente o texto escrito ser o produto de uma tradição pré-literária extensa, jogando luz sobre o carácter oral do evangelho. Endossa-se aqui a suposição da publicação de *Segundo Marcos* ter ocorrido em meados dos anos 60 d. C., muito em função de seu conteúdo e do que disseram os primeiros líderes acerca de sua produção.

A principiante fé cristã do I séc. estava imersa num amálgama religioso que a ela fortemente se opunha. Por um lado, as pressões teológicas dos judeus, como os escritos neotestamentários bem expõem; por outro, a repressão do Império Romano, a partir do governo de Nero (CAIRNS, 1995, p. 73), quando teve início o grande massacre tanto de judeus como de cristãos, crentes opositores à religião oficial, sendo estes torturados como uma forma de entretenimento público (GONZÁLEZ, 1995, p. 25). Justifica-se, assim, a feitura de *Marcos* como o apelo a firmeza em resposta a difíceis tempos de perseguição e martírio, e o combate ao sincretismo das divisões religiosas.

Voltando-se para o evangelho como texto literário, *Marcos* é parte do *tetraeuangélion*, “isto é, os quatro Evangelhos vistos como um conjunto de documentos salvíficos que tinham o mesmo valor, veio a ter ampla circulação e reconhecimento, como nos mostram os escritos de Irineu (bispo de Lyon por volta de 180 d. C.)” (ALAND; ALAND, 2013, p. 53). Seu gênero é “evangelho” propriamente dito, algo próprio do cristianismo, ou seja, “um modo de expressar-se único que não pode ser identificado com nenhuma outra obra do tempo antigo” (MARCONCINI, 2012, p. 9). Embora haja quem veja semelhanças dos escritos evangélicos com os modelos das leituras feitas nas sinagogas ou que os vincule “ao gênero da biografia greco-romana e suas variantes” (ZABATIEIRO; LEONEL, 2011, p. 41), o objetivo dos evangelistas era divulgar a mensagem de Jesus, particularmente para as pessoas não radicadas na Palestina, e a forma adotada para isso foi inovadora.

A língua de *Marcos* é o grego koiné em sua variação semítica/vulgar, o que a torna fascinante. Um livro escrito para o povo

[...] composto de aproximadamente 95 narrativas, com 11.240 palavras, 1.345 vocábulos, 30 *ápax*, ou seja, vocábulos não usados em outros lugares do Novo Testamento. A língua é o grego popular da *koiné*, com semitismos (*talithà kum*, *effethà*, *korbân*, *Abbà*), porém não de tal modo a justificar um original aramaico, com alguns latinismos (*praitórion*, *kentyrion*), com estilo vivaz, próprio da língua falada, pouco cuidado gramatical e sintaticamente, que privilegia a parataxe ou coordenação assindética (cf. 6,30-33), inclinado a empregar anacolutos (cerca de 20) com repetição de frases. Tudo evidencia o estilo do narrador, atestado também pelo frequente ‘logo

em seguida' e pelo presente histórico (150 ocorrências) [...]. (MARCONCINI, 2012, p. 90)

3.2 ETAPAS DE ANÁLISE

Esta é, de longe, a parte que exige maior dedicação do pesquisador, pois não se resume a fichar autores, mesmo que de maneira crítica. Trata-se do exame detalhado do corpus em sua língua original. Nesse ponto, faz-se sobretudo necessária a escolha consciente do texto grego que melhor ofereça subsídios de consulta a respeito de sua formação. Por isso, as opções adotadas pela presente autora são continuamente as publicações da Sociedade Bíblica Alemanha, como a quinta edição do Novo Testamento grego (ALAND, 2014).

A perícope selecionada deve, então, ser lida em grego – ato imprescindível, pois “seja para a estrutura, seja para a especificidade do ato de ler, o texto não oferece suporte a um significado inequívoco, mas é ‘o lugar de possíveis significados’” (EGGER, 1994, p. 92). Isto feito, o texto é quebrado em orações, seus elementos analisados morfossintaticamente, e todo o conjunto disposto em diagrama. De fato, a análise morfossintática não é um fim em si mesma, mas o meio pelo qual se poderá dispor o texto analiticamente, dividindo-o em partes ainda menores na diagramação semântico-gramatical¹¹⁹, processo em que melhor se visualiza as relações de nível estrutural.

Na disposição gramatical do texto se pode observar todos os seus constituintes linguísticos e as regras que os coordenam (EGGER, 1994, p. 74). Já na disposição semântica são retratadas “as relações de significado/função entre palavras, frases, orações, sentenças e até mesmo parágrafos”¹²⁰ (DUVALL; GUTHRIE, 1998, p. 40, tradução nossa), pois, “sob o aspecto semântico, o texto é visto como o conjunto de relações (estrutura) entre os seus elementos significantes: forma um todo, constituindo uma espécie de ‘micro-universo semântico’” (EGGER, 1994, p. 91).

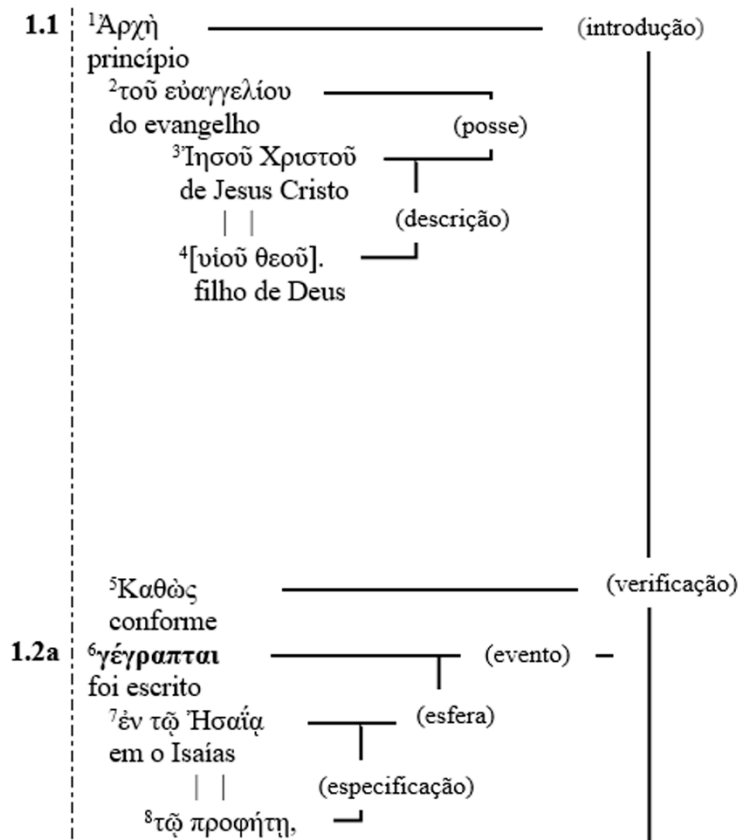
O diagrama contém o texto grego e uma tradução em português, de aparência interlinear. Esta tradução é preliminar, vindo a sofrer sucessivas revisões até que se constitua a proposta final. Contudo, ela é importante em função de o texto original ter sido redigido em grego, de modo que Wegner (1998, p. 28) a considera o “primeiro passo a ser realizado na exegese”. Uma inovação da diagramação, neste artigo, é a numeração para referenciação

¹¹⁹ Embora siga o modelo proposto por Guthrie e Duvall (1998), a diagramação semântico-gramatical aqui empregada é uma adaptação feita por Viríssimo (2018). Sendo uma ferramenta ainda em desenvolvimento, ela é, por isso, amplamente passível de receber críticas.

¹²⁰ “the meaning/function relationships between the words, phrases, clauses, sentences, and even paragraphs.”

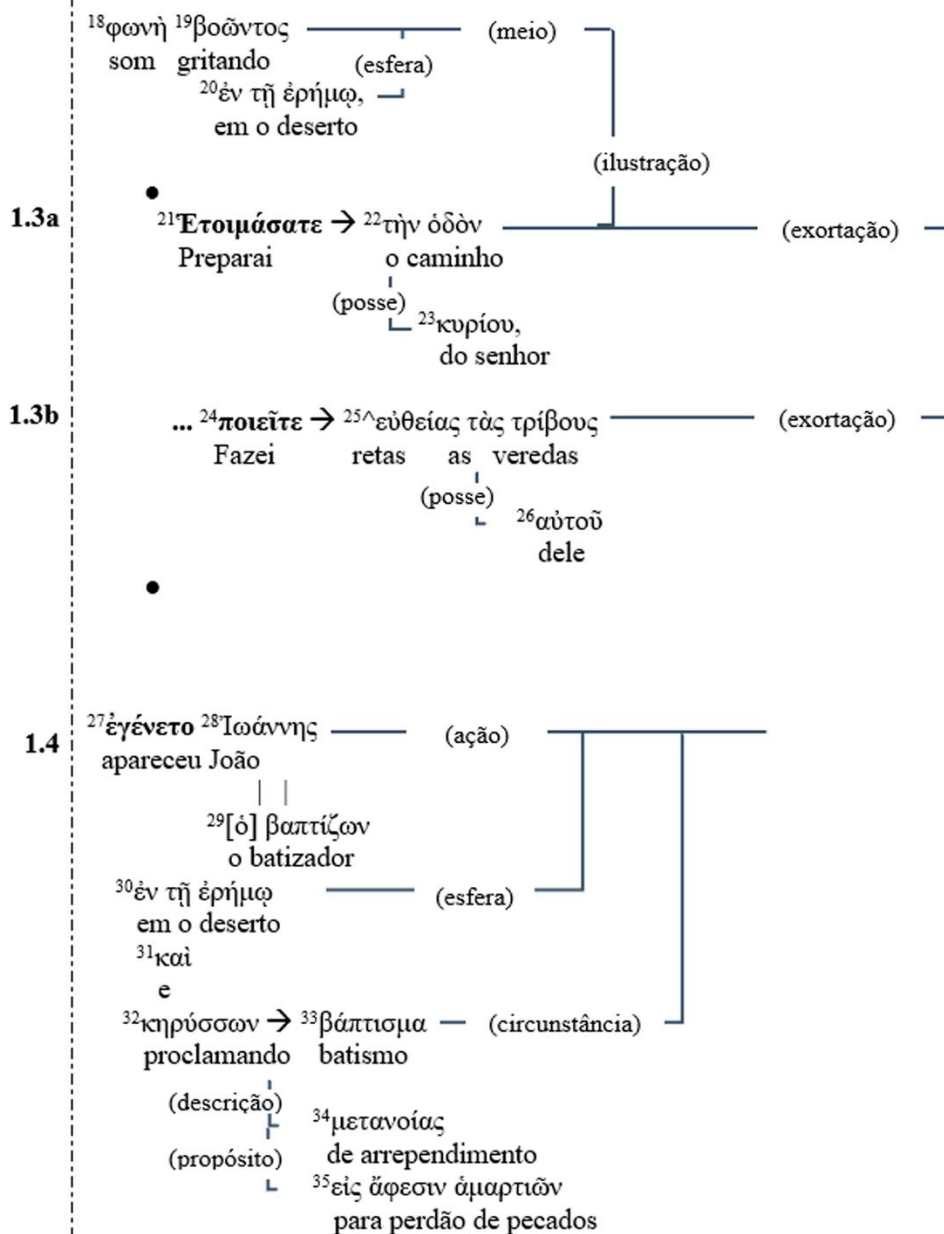
sobrescrita antes dos termos aos quais se refere. Como último passo, tem-se a redação do comentário das relações linguísticas observadas. Exemplo:

Marcos 1.1-4



Continua...

...continuação.



O substantivo (1) introduz *Marcos* delimitando o tema de toda a obra, sob a construção em genitivo propriamente dito (2, 3, 4). Há um sentido básico de posse entre (2), (3) e (4), embora este não tenha sido representado por setas. Optou-se por deixar os modificadores juntos na mesma linha tanto (3) como (4), por eles funcionarem como uma unidade, devendo, por isso, ser interpretados em conjunto. Outro sentido passível de ser destacado, também não exposto no diagrama, é de especificação entre os elementos em (3), e de relacionamento em (4).

Na parte a do versículo 2, o advérbio (5) verifica, ou seja, fornece uma evidência que comprove a validade da introdução, por meio da fórmula de invocação veterotestamentária em perfeito resultativo (6), o qual se refere a “uma ação inteiramente acabada, e, por conseguinte, também o resultado de uma ação passada, cujos efeitos perduram (ideia de estado)” (HORTA, 1991, p. 208). O redobro (γε-), característico dos tempos passados, marca esse grau de acabamento da ação, que, na esfera expressa em (7), reforça ser o agora o momento do cumprimento de algo predito. O autor pela obra, metonímia em (8) que ligada a (7) o especifica como ênfase – repetição do artigo equivalendo a adjunto adnominal enfático. Na parte b do versículo, a partícula demonstrativa (9) chama a atenção para a ação que a segue (ROBINSON, 2012, p. 430), o verbo (10) prefixado pela preposição que despede o objeto em (11) “para determinado propósito” (LOUW; NIDA, 2013, p. 172). Esse objeto (11) tem sua natureza especificada em (15), e pertence a (12). Também está expressa a relação de posse entre (13) e (14), (16) e (17).

No versículo seguinte, a construção (18) e (19) explica como se deu a ação (10) sobre o objeto (11), e qual foi a sua esfera (20) de ocorrência. Duas exortações, então, são expressas, e o contraste entre elas está no tempo verbal. Por um lado, tem-se o imperativo aoristo (21) traduzindo “ordem particular e momentânea”; por outro, há o imperativo presente (24) exprimindo “uma ordem geral que perdura” (HORTA, 1991, p. 282). Transmitem, assim, sob ilustração, a impressão de grande urgência e necessidade de permanência tanto a força de significado do verbo (19), como o seu discurso (21) e (24). A relação de posse em (22) e (23) é um paralelismo com (16) e (17), especificando em (23) a figura do (17). Ainda outra relação de posse há entre (25) e (26).

No versículo final, sem preocupação com o processo, mas acompanhando o tempo da narração histórica, o tempo aoristo em (27) expressa a ação instantânea (WALLACE, 2009, p. 554) de chegada do sujeito (28), especificado em (29) – subjetivação do participio. Nota-se um paralelismo entre as esferas expressas em (20) e (30), de modo que (28) descreve (18), dando-lhe detalhes vívidos. A ação (27), então, é ligada por (31) a à maneira como aconteceu (32) – noção adverbial presente no modo participio. A mensagem (33) dessa circunstância é específica (34) para um fim (35).

3.3 NOTAS

Esta parte do método consiste na elaboração de notas explicativas acerca de palavras-chave ou passíveis de esclarecimento no corpus, as quais acabam por compor um dicionário próprio do pesquisador. Segundo Egger (1994), o processo de compreensão dos significados

de um texto depende do repertório de conhecimentos prévios do leitor, já que sem o arcabouço cultural necessário, ele não será capaz de apreender os sentidos velados de um escrito, especialmente um de tempos longínquos. Acerca do Novo Testamento, demanda-se “que se aproximem ao menos os principais paralelos do ambiente, p. ex. os do AT e do mundo helenístico contemporâneo” (EGGER, 1994, p. 92).

Os verbetes dessa análise foram escritos com base na *Enciclopédia da Bíblia* (TENNEY, 2008) e apresentados com o item a respeito do qual se pretende dissertar em negrito e em português, conforme a tradução interlinear, seguido da forma grega em itálico, como aparece no corpus, e introduzida pela abreviação “gr.”. Veja, a seguir:

Versículo 1

Evangelho. gr. *εὐαγγέλιον*. Vocábulo que, em sua origem, “não se referia aos quatro escritos, mas a anúncios proclamados oralmente” (MARCONCINI, 2012, p. 5). Sob o advento messiânico, significa o bom anúncio da possibilidade de recomeço e renovação. Seu uso é encontrado no Antigo Testamento com o sentido religioso da comunicação da mensagem profética (cf. *Isaías*, 52.7), bem como para a anunciação feita em cenários de guerra ou por ocasião do nascimento de uma criança (cf. *Jeremias*, 20.15; *ISamuel*, 31.9). Esse segundo uso está conectado à forma de uso que os gregos faziam da palavra – a ideia da proclamação de uma notícia alegre de cunho político ou pessoal, referindo-se à recompensa dada ao mensageiro que proclamou tal “boa nova”. Novamente, trata-se de uma palavra associada a contextos basicamente orais.

Jesus. gr. *Ἰησοῦς*. A Jesus é atribuído o papel mais importante em todo o Novo Testamento, sendo apresentado como a chave de interpretação do Antigo. Nos Evangelhos, ele é apresentado como um homem judeu nascido milagrosamente nos limites da Palestina (cf. *Mateus*, 2.1; *Lucas*, 2.4-7), pela concepção espiritual de Maria, virgem, por ainda ser noiva de José na ocasião (cf. *Mateus*, 1.18; *Lucas*, 1.27). Sabe-se pouco acerca de sua infância (cf. *Mateus*, 2.19-23; *Lucas*, 2.41-52; 4.16), estando o relato de suas ações concentrados em sua idade adulta (cf. *Lucas*, 3.23).

Cristo. gr. *Χριστοῦς*. Do hebraico *mashiach*, aquele sobre o qual Deus derramou a autoridade sacerdotal e real do esperado messias dos judeus (STERN, 2008, p. 26). Esse título era concedido a reis e a sacerdotes, ensejando, portanto, além da religiosa, uma interpretação política sobre Jesus.

[filho de Deus]. *gr. [υἱοῦ θεοῦ]*. Pode ter sido parte original ou um acréscimo posterior, “para indicar que não se tem certeza quanto ao texto original, as palavras υἱοῦ θεοῦ aparecem, no texto, entre colchetes” (OMANSON, 2010, p. 56). Opta-se aqui pela originalidade, visto que a paternidade celestial dispensada sobre Jesus será confirmada na forma de ilustração no evangelho poucos versículos depois (*Marcos*, 1.10-11), sendo o Jesus evangélico uma percepção do evangelista. Assim, a expressão deve ser entendida como a preocupação de um autor que escreve para romanos acostumados a cultuar heróis nacionais atribuídos de características divinas, por força do arcabouço mítico grego na religião imperial.

Evangelho de Jesus Cristo, filho de Deus. *gr. τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]*. Mais do que pertencer a Jesus, o “evangelho” é o designador da boa notícia acerca daquele que se tornou “portador de toda novidade, sendo portador de si mesmo” (MARCONCINI, 2012, p. 7).

Versículo 2

Isaías, o profeta. *gr. τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ*. Inspirado orador que previu a vinda do salvador e servo sofredor, Jesus (*Isaías*, 9, 53), cerca de 700 anos antes de ela acontecer. Foi um importante profeta veterotestamentário, com clara influência na esfera político-religiosa de seu tempo (*2Reis*, 19.1-7). Ao longo da história, o profetismo entre os hebreus assumiu um caráter vocacional e não institucional, em contraste à profecia profissional cultural popular e/ou monárquica (FOHRER, 1982, p. 289). O que se quer dizer com isso é que os profetas profissionais perderam sua importância para “os grandes profetas individuais, incluindo Amós e Oséias, Isaías e Miquéias, Sofonias e Jeremias, Ezequiel e, em parte, o Deuteroisaías” (FOHRER, 1982, p. 291), à medida que o povo tomava consciência de que estes estavam certos, contrariamente aos profetas profissionais. Foi dessa maneira que se deu início à compilação dos discursos dos grandes profetas individuais, formando coleções que posteriormente ficaram conhecidas como escritura sagrada (FOHRER, 1982, p. 291).

Eia, envio meu mensageiro diante da tua face. *gr. Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*. A citação no versículo 2 pertence ao profeta Malaquias (*Malaquias*, 3.1), enquanto a metonímia enfatiza Isaías. A Bíblia que os cristãos do primeiro século liam e ouviam era a Septuaginta – a tradução grega do Antigo Testamento, tradicionalmente atribuída a 72 filólogos durante o período pós-exílico, conhecida também como LXX. Grande parte das citações no NT era baseada nessa tradução, e, muitas vezes, por meio da memória auditiva que

se tinha das leituras feitas em voz alta durante as concentrações populares. Ao citar apenas Isaías, Marcos parece ter cometido um ato falho que priorizou o profeta maior, ou seja, aquele que tinha a maior quantidade de escritos sob a influência divina. A seguir, uma exposição paralela da fonte na LXX (RAHLFS, 1979), e da citação em Marcos:

LXX	NT
Malaquias 3.1	Marcos 1.2
<u>ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω</u> <u>τὸν ἄγγελόν μου</u> , καὶ <u>ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ</u> <u>προσώπου μου</u> , καὶ ἐξαίφνης ἥξει εἰς τὸν ναὸν ἐαυτοῦ κύριος, ὃν ὑμεῖς ζητεῖτε, καὶ ὁ ἄγγελος τῆς διαθήκης, ὃν ὑμεῖς θέλετε· ἰδοὺ ἔρχεται, λέγει κύριος παντοκράτωρ.	Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ, <u>Ἴδου</u> <u>ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν</u> <u>μου πρὸ προσώπου σου</u> , ὅς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·
Isaías 40.3	Marcos 1.3
<u>φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ</u> <u>ἐρήμῳ</u> · <u>Ἐτοιμάσατε τὴν</u> <u>ὁδὸν κυρίου</u> , εὐθείας <u>ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ</u> θεοῦ ἡμῶν·	<u>φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ</u> <u>ἐρήμῳ</u> , <u>Ἐτοιμάσατε τὴν</u> <u>ὁδὸν κυρίου</u> , εὐθείας <u>ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ</u>

Versículo 3

Deserto. *gr. τῇ ἐρήμῳ*. Frequente cenário no texto bíblico, o deserto tinha grande influência na vida e na cultura da Palestina (TENNEY, 2008, v. 2, p. 95). Em *Marcos*, João estava próximo ao rio Jordão, na altura de Nazaré da Galiléia (cap. 1, vv. 5 e 9).

Senhor. *gr. κυρίου*. Trata-se de um título dado a Deus e a Cristo, com a ideia de “aquele que governa a humanidade com autoridade sobrenatural” (LOUW; NIDA, 2010, p. 126).

Versículo 4

João, o que batiza. *gr. Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων*. Personagem neotestamentário tido como aquele que antecederia a vinda do Cristo (*Mateus*, 3; *Marcos*, 1.2-11; *Lucas*, 3.1, 15-17, 21-22). Filho de sacerdote (*Lucas*, 1.8-25; 1.57-80), João Batista rompeu com as expectativas

eclesiásticas de sua linhagem, exercendo uma vocação na medida dos profetas antigos, sendo, por vezes, associado à figura de Elias (*Mateus*, 11.7-14) – “esse formidável asceta, frequentador do deserto em sua vestimenta grosseira, fazia reviver a imagem popular de um profeta inspirado, e, como os antigos profetas, anunciava o iminente julgamento de Deus sobre um povo infiel” (DODD, 1977, p. 137).

Batismo. *gr. βάπτισμα.* Vocábulo que literalmente significa imersão, mas que na mentalidade judaica do séc. I “*poderia incorporar ambas as realidades espirituais e os símbolos físicos.* Em outras palavras, quando alguém falava de batismo, comunicava *ambas as ideias* – a realidade e o ritual.” (WALLACE, 2009, p. 370, grifo do autor).

Batismo de arrependimento. *gr. βάπτισμα μετανοίας.* Expressão usada nos evangelhos (*Marcos*, 1.4; *Lucas*, 3.8), que revela uma das tarefas da missão a qual João estava atrelado. No contexto da personagem, parece que

o batismo de João Batista reflete muito mais o costume dos banhos rituais entre os judeus do que o tipo de batismo praticado pelos cristãos, que era um símbolo de iniciação na comunidade cristã baseada na fé em Jesus Cristo e na lealdade para com ele, como Senhor e Salvador. (LOUW; NIDA, 2013, p. 479)

Libertação. *gr. ἄφεσις.* Consiste no “cancelamento da culpa do pecado”¹²¹ (BAUER, 1979, p. 125, tradução nossa).

Pecados. *gr. ἁμαρτιῶν.* A transgressão da medida justa em que se deveria viver, tanto conforme as coisas humanas como as divinas (BAUER, 1979, p. 43). Por medida justa, na esfera bíblica, o parâmetro é o caráter de Deus (*Deuteronômio*, 32.4; *Salmos*, 11.7; *Miquéias*, 6.8). A humanidade, criada à imagem e semelhança de Deus (*Gênesis*, 1.27), assim foi feita para viver e ser conforme seu Criador (*Isaías*, 43.7; *I Coríntios*, 10.31). O pecado consiste, pois, numa desconfiguração do ser humano, em referência a Deus. Em diferentes textos do Novo Testamento (*Hebreus*, 10.12; *Gálatas*, 1.4; *I João*, 1.7), nota-se que a condição pecaminosa da humanidade não é um simples erro do alvo, mas um estado de degradação que só pôde ser transposto por Jesus, em sua entrega voluntária para morrer à semelhança dos animais usados nos sacrifícios judaicos.

¹²¹ “cancellation of the guilt of sin.”

Perdão dos pecados. gr. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. O desconhecido autor da *Epístola aos Hebreus* desenvolve a ideia de perdão em comparação com a lei mosaica. Tratando-se de uma representação do que haveria de vir (*Hebreus*, 10.1), a lei teve em Jesus o seu cumprimento, pois por ele foi “oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados” (*Hebreus*, 10.12). Os sacrifícios de animais, embora fossem aceitos por Deus dentro das condições estabelecidas, não eram suficientes para apagar a consciência de pecado, ou seja, a culpa que reside sobre aquele que peca, visto que, vez após vez, ao espiar o sangue de um cordeiro, o indivíduo se lembrava de sua condição de portador da transgressão (*Hebreus*, 10.3). O perdão dos pecados configura-se, pois, como aquilo que tem o poder que a lei não tinha: a anulação total da culpa (*Hebreus*, 10. 17).

3.4 INTERPRETAÇÃO

Eis a última etapa do método. Nela são encontradas: a proposta definitiva de tradução, amparada sobre o tripé exatidão, clareza e naturalidade (BARNWELL, 2011, p. 25); o esboço do texto, parcialmente formulado neste artigo conforme os títulos encontrados na obra *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (ALAND, 1967); e o comentário final, em que se privilegia apenas alguns aspectos de todo o material produzido, respeitando-se as conclusões obtidas das relações intra e extra textuais dos elementos estruturantes do texto, de maneira a explicitar o que seja relevante para dentro do escopo da pragmática. Exemplo:

Esboço

1.1: O PRÓLOGO

1.2-4: JOÃO, AQUELE QUE BATIZA

1.2-3: Profecia veterotestamentária

1.4: O surgimento de João

Proposta de tradução

1. Início do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus. **2.** Assim como permanece escrito em Isaías, o profeta: “Atenção! Despeço, antes de tua presença, o meu mensageiro, o qual colocará em ordem o teu caminho. **3.** Uma voz trovejante no deserto: Preparai o caminho do Senhor, fazei retas as suas veredas.” **4.** Surgiu no deserto João, aquele que batiza, anunciando o batismo de arrependimento para o perdão dos pecados.

Reflexão

O primeiro versículo de *Marcos*, uma sentença que sendo incompleta em si funciona como o título a obra, define os parâmetros de leitura da história que há de ser contada: o evangelho pertence a Jesus. É esse personagem o início da causa evangélica, bem como o tema do livro. Sem a preocupação de fornecer dados históricos, Marcos o apresenta como o libertador prometido e resume sua genealogia: filho de Deus. Ao se pensar nos primeiros leitores-ouvintes, pessoas ansiosas por novos tempos de prosperidade e paz, a imagem de um Jesus heroico e divino, mais forte que a humanidade mortal, cativa a atenção para o que há de ser dito.

No versículo seguinte, Marcos gera ainda mais expectativa em seu público, recorrendo à memória coletiva das profecias antigas para mostrar a validade de sua mensagem. Ele assim o faz por meio da fórmula “conforme escrito”, mostrando sua credencial de inspiração. Marcos inaugura a interpretação evangélica do Antigo Testamento. Pode-se inferir que atribuindo a referência somente a Isaías, profeta de singular importância, o evangelista procura confirmar suas palavras como dotadas da mesma autoridade da tradição profética de Israel. E essa antiga profecia invocada por Marcos permanece presente enquanto o texto existir. Surge, então, o mensageiro que haveria de ser enviado da parte de Deus.

Antecedendo o Cristo esperado, o mensageiro aparece sob a forma de um som, uma voz que se faz ouvir no deserto. São duas as exortações que essa voz traz: agora é hora de preparar o caminho do Senhor, e permanentemente se deve preparar as suas veredas. Uma mensagem urgente e contínua. A voz, então, simplesmente aparece sob o nome de João. Do ponto de vista de quem ouve a voz, tudo o que foi dito até agora se afigura como o prelúdio perfeito para a chegada do novo personagem – que não é o messias, mas possui grande importância histórica na tradição profética.

Eis uma obra prima a imagem desse João que surge no ermo lugar como um som trovejante irrompendo e se transformando, gradativamente, em homem, numa espécie de efeito sinestésico. João é o que batiza, ou seja, aquele que anuncia a outros a imersão na mudança da forma como se vê e se pensa a própria existência, para assim se alcançar a possibilidade de soltura das amarras que aprisionam. O mistério sendo revelado sobre a figura angelical faz com que a séria narrativa assuma a delicadeza de uma contação de histórias sem, contudo, anular a força das verdades para aqueles que nelas creem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As etapas de execução neste artigo foram aqui descritas partindo de 2. *Análise do Discurso*, em que se procurou elucidar essa área da linguística de maneira acessível a leitores especializados em outros saberes. Em 3. *Metodologia*, o método foi explanado em detalhes nos tópicos subsequentes. Em 3.1. *Contextualização*, pretendeu-se a delimitação dos sentidos de produção do texto. Em 3.2. *Etapas de Análise*, foi disposta a diagramação semântico-gramatical desse texto e uma breve análise de suas relações linguísticas. A seguir, em 3.3 *Notas*, houve a elucidação de termos específicos constantes do fragmento examinado. Por fim, em 3.4 *Interpretação*, a autora pretendeu alcançar uma compreensão mais apurada do enredo.

Conclui-se que o método apresentado figura como um instrumental interessante de pesquisa e de ensino – objetivo primeiro para o qual foi desenvolvido –, oferecendo subsídios para os dispostos a se debruçar sobre o aprofundamento de sua prática acadêmica e/ou religiosa. Num contexto de impressionante preconceito da Academia para com a Bíblia como objeto de estudo literário, é essencial que o intérprete do texto bíblico esteja disposto a reinventar sua prática de pesquisa por meio da dialética multidisciplinar. Existe uma instrumentalidade na diversidade das teorias científicas, e esta pode ser aproveitada sem que se extrapole os possíveis sentidos do texto.

Como ressalta Egger (1994, p. 9), “uma metodologia neotestamentária é antes de tudo uma introdução à correta leitura dos textos do Novo Testamento”. As distâncias existentes entre um texto antigo e o leitor atual constituem um grande desafio, dada a imensa diferença entre uma época e outra, não raro se afigurando praticamente impossível o pleno resgate do entendimento do modo de pensar de um narrador/narratário inserido no contexto originário e o leitor/intérprete atual, voltado para a pesquisa, na constante busca do conhecimento. Tanto a língua como a cultura em geral passam por mudanças as mais variadas ao longo do tempo, e caso o pesquisador tenha um compromisso confessional com o texto, ele lhe imporá também distanciamentos de ordem divina (LOPES, 2004, p. 25).

O reconhecimento das aparentes barreiras exige o esforço do estranhamento por parte desse leitor/intérprete que, por um lado, pode estar preso à familiaridade encontrada no texto, ou que, por outro lado, pode ler equivocadamente, sob seu perspectivismo, o que lhe é desconhecido. Por isso, trabalhar com textos da Antiguidade é também uma provocação das Ciências Sociais. Assim, para ambas as situações supracitadas, pode-se parafrasear o antropólogo Gilberto Velho (1978, p. 45), e dizer que é necessário ao que se propõe à pesquisa o confronto intelectual e emocional de diferentes versões e interpretações do texto, a fim de se tornar capaz de estranhá-lo. Só assim se consegue alcançar a erudição prometida pela reflexão científica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAND, K.; ALAND, B. *O texto do Novo Testamento*: Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria prática da moderna crítica textual. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ALAND, K. (Ed.). *Synopsis Quattuor Evangeliorum*: locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit. 8. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1967.

_____. *The Greek New Testament*. 5. ed. Münster: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

BARNWELL, K. *Tradução bíblica*: um curso introdutório aos princípios básicos de tradução. 3. ed. Tradução de Mary Daniel. Anápolis; Barueri: Associação Internacional de Linguística; Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BAUER, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Tradução de F. Wilbur Gingrich William F. Arndt. 2a. ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979.

BÍBLIA. Português. *Almeida Revista e Atualizada*. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BONDARCZUK, S. O. G. *Um Estudo das Partículas Gregas na Tessitura Argumentativa do Diálogo Filebo de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017, p. 283. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: < <http://tiny.cc/8ll2kz> >. Acesso em: 10 nov. 2017.

CAIRNS, E. E. *O cristianismo através dos séculos*: uma história da igreja cristã. Tradução de Israel Belo de Azevedo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CESARÉIA, E. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).

DODD, C. H. *O Fundador do Cristianismo*. Tradução de Luiz João Gaio. Revisão de Luiz Antônio Lindo. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

_____. *Segundo as Escrituras*: estrutura fundamental do Novo Testamento. Tradução de José Raimundo Vidigal. Revisão de Luiz A. Miranda. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Tradução de Johan Konings, Inês Borges. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994. (Bíblica Loyola, 12).

FOHRER, G. *História da religião de Israel*. Tradução de Josué Xavier. Revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. (Nova coleção bíblica, 15)

GONZÁLEZ, J. L. *E até os confins da Terra*: uma história ilustrada do Cristianismo. Tradução de Key Yuasa. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GUTHRIE, G. H. Discourse Analysis. In: BLACK, D. A.; DOCKERY, D. S. *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001. p. 253-268.

GUTHRIE, G. H.; DUVALL, J. S. *Biblical Greek Exegesis: A Graded Approach to Learning Intermediate and Advanced Greek*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1998.

HORTA, G. N. B. P. *Os Gregos e Seu Idioma: manual prático de língua grega clássica e de cultura helênica para uso dos cursos universitários de letras*. Tomo I. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Di Giorgio & Cia. Ltda., 1991. (Linguística, 1).

JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. 2. ed. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. Revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. (Nova coleção bíblica, 16)

LOPES, A. N. *A Bíblia e seus intérpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

LOUW, J. P. Reading a Text as Discourse. In: BLACK, D. A.; BARNWELL, K.; LEVINSON, S. (1). *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis*. USA: Broadman Press, 1992. pp. 17-30.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MAINGUENEAU, D. *Discurso e Análise do Discurso*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MARCONCINI, B. *Os Evangelhos Sinóticos: formação, redação, teologia*. Tradução de: Clemente Raphael Mahl. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Bíblia e história).

OLSSON, B. *A commentary on the Letters of John: an intra-Jewish approach*. Tradução de Richard J. Erickson. Eugene: Pickwick Publications, 2013.

OMANSON, R. L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos*. [S.l.]: Pontes Editores, 2015.

PAGOLA, J. A. *O caminho aberto por Jesus: Marcos*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2013.

POHL, A. *Evangelho de Marcos: comentário* Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1998.

PORTER, S. E. *Linguistic Analysis of the Greek New Testament: Studies in Tools, Methods, and Practice*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2015.

RAHLFS, A. (Ed.). *Septuaginta (LXX)*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

REED, J. T. Discourse Analysis as New Testament Hermeneutic: A Retrospective and Prospective Appraisal. *Journal of the Evangelical Theological Society* (JETS), v. 39, n. 2, Jun. 1996. p. 223-240. Disponível em: < <http://tiny.cc/vll2kz> >. Acesso em: 11 nov. 2019.

ROBINSON, E. *Léxico Grego do Novo Testamento*. Tradução de Paulo Sérgio Gomes. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

STERN, D. H. *Comentário Judaico do Novo Testamento*. Belo Horizonte: Editora Atos, 2008.

TENNEY, M. C. (Org.). *Enciclopédia da Bíblia*. Volumes 2 e 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

VELHO, G. Observando o familiar. In: NUNES, E. D. O. *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978. Cap. 2, p. 36-46.

VIRÍSSIMO, T. O. *A análise do discurso aplicada em Atos dos Apóstolos como metodologia de ensino de grego koiné*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018, p. 170. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: < <http://tiny.cc/jkl2kz> >. Acesso em: 11 nov. 2019.

WALLACE, D. B. *Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 5. ed. São Leopoldo; São Paulo: Editora Sinodal/Paulus, 1998.

ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. (Coleção Palimpsesto).

“NO DIA DO SENHOR” – OS ATOS, O EVENTO, A AUTOEXPRESSÃO
Uma breve reflexão sobre as tradições litúrgicas e sobre os termos liturgia, culto e
adoração

Theógenes Eugênio Figueiredo

Doutor em Ciências da Religião pela UFJF e mestre em música pela UNIRIO
Professor do Curso de Licenciatura em Música com Gestão da Música Eclesiástica da
Faculdade Batista do Rio de Janeiro - STBSB

RESUMO:

No presente artigo são apresentados os núcleos litúrgicos herdados do cristianismo primitivo que no decorrer dos séculos tiveram em si alguns elementos agregados constituindo-se, posteriormente, em grandes famílias litúrgicas. Os protestantes são caracterizados historicamente pela diversidade litúrgica por possuírem nove famílias litúrgicas. No Brasil, os protestantes são caracterizados como igrejas livres, que fogem das fórmulas litúrgicas pré-fixadas. Liturgia, culto e adoração são conceitos comentados através dos símbolos “os atos”, “o evento” e “a autoexpressão”. A crítica de Kierkegaard à inversão das funções dos partícipes de um evento cultural é comentada. O evento culto é definido como o trabalho do povo e é comentado o evento da “visão de Isaías” como um dos modelos culturais.

Palavras-chave:

Culto. Liturgia. Adoração. Famílias litúrgicas. Batistas.

ABSTRACT:

This article presents the liturgical nuclei inherited from primitive Christianity, which over the centuries had some elements aggregated to, later constituting large liturgical families. Protestants are historically characterized by liturgical diversity as they have nine liturgical families. In Brazil, Protestants are characterized as free churches, diverting from pre-fixed liturgical formulas. Liturgy, worship, and adoration are concepts commented by the symbols "the acts", "the event" and "self-expression". Kierkegaard's critique about the inversion of the roles of participants in a worship event is commented. The worship event is defined as the job of the people, and the event of the "vision of Isaiah" is commented as one of the worship models.

Keywords: Worship service. Liturgy. Worship. Liturgical families. Baptist

1. AS FAMÍLIAS LITÚRGICAS – o legado

Os elementos litúrgicos herdados do cristianismo primitivo formaram dois núcleos, o núcleo da *Palavra* (proveniente do culto judaico que passou a ser chamado de *Liturgia da Palavra* nas celebrações da Igreja Católica) e o núcleo da *Ceia do Senhor* ou da *Eucaristia*. Este pode ser considerado “como uma marca genuinamente cristã”¹²² da liturgia.

Durante os séculos alguns elementos foram agregados a esses dois núcleos da liturgia da Igreja Cristã, surgindo uma *ordo*¹²³, isto é, “um conjunto de elementos e formas usados para realizar o encontro entre Deus e a comunidade. E é a partir desse processo que se constituíram as grandes famílias litúrgicas, que mantêm os núcleos básicos comuns”¹²⁴. Essas famílias são centralizadas em:

- a) Alexandria (Egito), conhecida como a *liturgia de São Marcos*
- b) Jerusalém e Antioquia (Síria Ocidental), conhecida como a *liturgia de São Tiago*
- c) Síria Oriental
- d) Cesareia, conhecida como a *liturgia de São Basílio*
- e) Constantinopla, conhecida como a *liturgia bizantina* ou *liturgia de São Crisóstomo*
- f) Roma, conhecida como a *liturgia de São Pedro*, que se encontra em uso mais amplo no catolicismo romano
- g) a *liturgia gálica*, que compreende o clã ocidental não-romano.¹²⁵

¹²² MARTINI, 2002:23.

¹²³ Palavra latina que significa ordem, significando uma disposição metódica, um arranjo de coisas segundo certas relações, uma boa disposição, um bom arranjo, um arrumação. (Dicionário Aurélio).

¹²⁴ MARTINI, 2002:24.

¹²⁵ WHITE, 1997:28.

Os protestantes possuem nove famílias litúrgicas, tendo, desde o início, o culto protestante se caracterizado pela diversidade litúrgica. O diagrama a seguir mostra essas famílias.

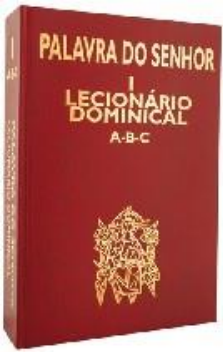
AS TRADIÇÕES PROTESTANTES DE CULTO

	<i>Ala esquerda</i>	<i>Centro</i>	<i>Direita</i>
Séc. 16	Anabatista	Reformada	Anglicana Luterana
Séc. 17	Quacre Puritana		
Séc. 18		Metodista	
Séc. 19	Fronteira		
Séc. 20	Pentecostal		

Diagrama 1¹²⁶

Ala esquerda significa uma ruptura radical com a liturgia medieval tardia, encontrando-se nela os *Anabatistas* que, segundo uma corrente histórica, originou os *Batistas* atuais; *Ala Centro* significa os grupos mais moderados em relação a uma ruptura com a liturgia histórica; e, *Direita* mostra os grupos mais conservadores em termos de preservação da liturgia histórica.

As igrejas de tradição litúrgica possuem os **livros litúrgicos**, que contém os ritos e as leituras de suas celebrações. Um deles é o *Palavra do Senhor I – Lecionário dominical ABC*, que tem a sua imagem apresentada a seguir e a especificação do seu conteúdo.¹²⁷

	Lecionário dominical Contém: Rito da Missa (partes fixas): Próprio do tempo: advento, natal, quaresma, tempo comum, etc; Próprio dos santos; Vasta coleção de prefácios; Várias orações eucarísticas; Missas rituais: Batismo, confirmação, profissão religiosa, etc; Missas e orações para diversas necessidades: pelo papa, pelos bispos, pelos governantes, pela conservação da paz e da justiça, etc; Missas votivas: Santíssima Trindade, Espírito Santo, Nossa Senhora, etc; Missas dos fiéis defuntos. No início, o Missal apresenta longa e preciosa introdução contendo a Instrução Geral sobre o Missal Romano e as Normas Universais para o Ano Litúrgico e o Calendário.¹²⁸
---	---

¹²⁶ WHITE, 1997:29.

¹²⁷ PERES, 2018.

¹²⁸ PERES, 2018.

O Livro litúrgico “é um livro grande que contém todo o formulário e todas as orações usadas nas celebrações da missa para todo o ano litúrgico. Fitas marcadoras indicam as diversas partes da celebração [...]”¹²⁹

1.1. OS BATISTAS BRASILEIROS E SUA TRADIÇÃO LITÚRGICA

No Brasil, o protestantismo de missão chegou com suas tradições litúrgicas, tendo os batistas seguido a tradição das “**igrejas livres** da pós-Reforma e, principalmente, dos reavivamentos ingleses e americanos somados às formas de cultos das fronteiras da expansão norte-americana para o oeste”¹³⁰.

A tabela abaixo mostra a data da chegada das diversas denominações protestantes em terra brasileira e sua linha litúrgica.

Protestantes	Entrada no Brasil	Igrejas livres (não-litúrgicas)
Congregacionais	1855	Sim
Presbiterianos	1859	Sim
Batistas	1881	Sim
Metodistas	1886	Sim
Episcopal	1898	Não

Antonio Gouvêa de Mendonça afirma que a liturgia dos batistas “é uma das mais informais”¹³¹, isso significa dizer que os batistas têm uma prática litúrgica “que foge a fórmulas prefixadas, aos rituais e aos aparato litúrgico [...]. O culto e demais rituais preestabelecidos são virtualmente condenados e quase sempre com a alegação de que sugerem a missa católica.”¹³² Donald P. Hustad afirma que “a herança dos evangélicos típicos é uma adoração não-litúrgica; isto quer dizer: eles rejeitam todas as formas ou liturgias estabelecidas.”¹³³

Então, se as igrejas batistas são de tradição litúrgica livre, as liturgias são fundamentadas em que?

2. LITURGIA, CULTO E ADORAÇÃO – os atos, o evento e a autoexpressão cultural

O termo *liturgia* é muitas vezes considerado sinônimo dos termos *culto* e *adoração*. Entretanto, é necessário que se faça a distinção entre esses termos. Os atos praticados durante o culto, um evento total, é considerado como *liturgia*. *Culto* é um evento total, que abrange um

¹²⁹ PERES, 2018.

¹³⁰ MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002:171. Negrito deste pesquisador.

¹³¹ MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002:44.

¹³² MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 2002:156.

¹³³ HUSTAD, 1986:166.

conjunto de elementos litúrgicos, sendo um desses elementos a *adoração* (em seu sentido estrito), a atitude do indivíduo. *Adoração* é uma *autoexpressão* em resposta à ação divina.

2.1. LITURGIA – OBRA DO POVO, TRABALHO DO POVO: os atos cultuais

Voltemos a nossa atenção ao termo liturgia e vejamos o que podemos depreender do próprio termo.

Liturgia foi traduzida para o português da palavra grega *leitourgeo*, que é composta dos vocábulos gregos *LEITOS/LAOS*, que significa povo, e *ERGON*, que significa trabalho. Há um consenso entre os estudiosos do assunto que o significado seja “obra do povo”, “trabalho do povo”.

Essa ideia de trabalho do povo também pode ser inferida da maioria dos vocábulos originais da Septuaginta traduzidos para o idioma português como liturgia. São eles: ¹³⁴

Vocábulo	Significado	Passagem bíblica
Leitourgía (6 vezes)	Ministério	Lc 1.23
	Assistência	2 Co 9.12
	Serviço	Fp 2.17
	Socorro	Fp 2.30
	Ministério	Hb 8.6
	Serviço Sagrado	Hb 9.21
Leitourgós (5 vezes)	Ministro	Rm 13.6
		Rm 15.16
		Hb 1.7
		Hb 8.2
	Auxiliar	Fp 2.25
Leitourgéō (3 vezes)	Servindo	At 13.2
	Servi-los	Rm 15.27
	Serviço Sagrado	Hb 10.11
Leitourgikós (1 vez)	Ministradores	Hb 1.14

Como visto, o termo *liturgia* ocorre no Novo Testamento num total de quinze vezes, tendo o seu significado se consolidado como “o conjunto das falas e **práticas** de culto dos seguidores de Jesus”¹³⁵. Essas práticas de culto ou decorrentes do culto são a assistência, o socorro, o auxílio, o serviço etc.

2.1. CULTO: o evento cultural total

¹³⁴ COSTA, 1987:15-16.

¹³⁵ MIRANDA, 2012:39. Negrito deste pesquisador.

Culto é uma reação do humano à uma ação divina. Um bom exemplo é a atitude de Noé narrada em Gênesis 6-8. Depois do dilúvio, Noé “construiu um altar dedicado ao Senhor e, tomando alguns animais e aves puros, ofereceu-os como holocausto [...]”¹³⁶. Liturgia, no caso de Noé, foi o evento constituído do “conjunto de **atos, palavras e formas**, carregados de significado, expressos de um certo jeito, numa certa sequência”¹³⁷ realizados na reação de Noé à bondade de Deus para consigo.

2.3. A ADORAÇÃO: uma autoexpressão cultural

Em relação ao conceito de adoração, Bob Sorge, em seu livro *Exploring worship*, nos apresenta dois exemplos que ajudam no entendimento dessa autoexpressão. São os exemplos de Jó e Abraão.

Jó foi atingido por uma extrema calamidade, perdendo todos os seus bens e perdendo todos os seus filhos.

A resposta de Jó é emocionante: “Então Jó se levantou, rasgou o manto e raspou a cabeça; e ele caiu no chão e **adorou**”. (Jó 1: 20). Se concordamos que esta é a primeira menção de adoração na Bíblia, então podemos dizer que a adoração é o que fazemos em face de grande tragédia e julgamento pessoal. Adoração em sua essência não é o que fazemos quando a vida é feliz e nos sentimos abençoados, é o que fazemos quando perdemos as coisas que são mais caras para nós, o teste de adoração não é no domingo de manhã quando nos reunimos com o povo de Deus. De manhã, é fácil adorar. Os crentes estão reunidos em santa convocação, os líderes oram e estão preparados para liderar, o canto do Senhor começa a surgir, a presença de Deus enche a casa. Se você não pode adorar no domingo de manhã, você provavelmente está morto.¹³⁸

Neste ato de culto de Jó, a adoração, pode-se verificar uma expressão original – uma *autoexpressão* – que tem como essência a espontaneidade da expressão em resposta à percepção da tragédia ocorrida em sua vida.

O conceito de *autoexpressão* é definido como uma *expressão original* que responde espontaneamente à percepção de algo. A *autoexpressão* acontece em resposta a um dado sensorial específico, tendo como essência a espontaneidade. Contrariamente, a *expressão* pode ser um ato intencional servindo mais para demonstrar os sentimentos dos indivíduos do que se a apresentar como uma *expressão primária*, uma autoexpressão.¹³⁹

¹³⁶ BÍBLIA ONLINE, Gn 8:20.

¹³⁷ MARTINI, 2002:21. Negrito deste pesquisador.

¹³⁸ SORGE, 2018, cap. 4. Negrito deste pesquisador.

¹³⁹ FIGUEIREDO faz o seguinte comentário sobre a diferenciação entre esses dois conceitos – autoexpressão e expressão: “uma autoexpressão de júbilo realizada por um indivíduo pela presença, apresentação ou contemplação de um “deus” ou de algum objeto que o represente pode resultar no nascimento de uma prática ritual. Nesse momento originário de um ritual, a demonstração de júbilo gradativamente se propaga às pessoas presentes e todos são possuídos do mesmo sentimento; as emoções humanas são tocadas profundamente nesse momento. Numa segunda ocasião, tal demonstração de júbilo é repetida, mas agora sem aquele fator gerador da expressividade do grupo, como ocorrido na primeira ocasião; o segundo momento é realizado, portanto, como

O segundo exemplo citado por Sorge se encontra em Gênesis 22.5, passagem bíblica que narra um episódio muito marcante na vida de Abraão, que denota sua atitude de adorar mesmo quando Deus ordenara que sacrificasse o seu próprio filho, seu único herdeiro, que o próprio Deus tinha providenciado de forma milagrosa. Mesmo naquela situação desesperadora, Abraão teve a atitude de adorar a Deus. Assim comenta Sorge:

Quando Abraão estava a caminho da montanha onde pretendia matar o seu único filho, o que disse ele aos criados? “Então, disse a seus servos: Esperai aqui, com o jumento; eu e o rapaz iremos até lá e, havendo adorado, voltaremos para junto de vós.”(Gênesis 22.5). Na ansiedade mental de planejar matar o seu próprio filho, quando Deus sem dúvida parecia estar a milhas de distância, **Abraão adorou**. Ele não podia entender porque Deus tinha ordenado que ele sacrificasse o seu único filho, o único e verdadeiro herdeiro que Deus tinha providenciado milagrosamente. Mas apesar da sua incapacidade em compreender as intenções de Deus, **Abraão adorou**. A sua adoração não teria sido completa sem a sua total obediência.¹⁴⁰

Essa expressão primária/original de adoração de Jó e Abraão em resposta a atuação de Deus em suas vidas são exemplos de *autoexpressão*.

3. CULTO: um evento no qual é o povo quem trabalha

Há uma crítica do filósofo-teólogo dinamarquês Soren Kierkgaard que aponta para a inversão das funções dos partícipes nos atos de culto (liturgia), que deve ser levada em consideração.

Kierkgaard criticou a não participação ativa do povo da sua igreja litúrgica luterana. “Insistiu em que na verdadeira adoração a congregação são os atores, o ministro e o coro são os ‘pontos’, e Deus é o auditório”¹⁴¹. Kierkgaard afirma que “no sentido mais enfático, Deus é o crítico frequentador de teatro, que observa para ver como o texto é declamado, e como ele é ouvido... O orador, portanto, é o ponto, e o ouvinte encontra-se abertamente diante de Deus. O ouvinte, se posso assim dizê-lo, é o ator, que verdadeiramente atua diante de Deus.”¹⁴²

A sua crítica estava fundamentada nos fatos ocorridos na Idade Média, quando “a missa era essencialmente ‘obra dos sacerdotes’; a congregação não era nem de bons espectadores,

uma ação intencional do grupo, servindo mais para *demonstrar os sentimentos* dos indivíduos do que uma autoexpressão, ou, servindo para *aliviar os sentimentos* do grupo. Neste caso ocorre a execução de um ato supostamente expressivo, porque não possui a respectiva motivação interior. É um ato ritual e não um ato expressivo em sua essência (um ato autoexpressivo). Sua suposta expressividade tem uma motivação lógica, racional, intencional em contraposição a um ato fisiológico e espontâneo, característica daquele primeiro momento de júbilo.” (FIGUEIREDO, 2010:124-125). Leia mais sobre esse assunto em FIGUEIREDO, 2010:123-125.

¹⁴⁰ SORGE, 2018, cap. 4. Negrito deste pesquisador.

¹⁴¹ HUSTAD, 1986:165.

¹⁴² HUSTAD, 1986:165.

visto que não entendia as palavras [porque a missa era realizada no idioma latino], e em uma grande catedral não conseguia nem ver a ação!”¹⁴³. Nos dias de hoje,

em algumas situações evangélicas, parece claro também que a adoração é obra do ministro e do coro; a congregação é o “auditório”, o que sugere que eles [fiéis] agem mais como ouvintes. Em muitas situações, eles [fiéis] nunca são encorajados a falar uma só palavra nos cultos, lendo as Escrituras ou participando das orações [...]. Indubitavelmente, lhes é permitido cantar os hinos, embora algumas vezes estes sejam bem poucos, e até mesmo esta oportunidade é ignorada por muitas pessoas em algumas congregações. É verdade que pode-se envolver na adoração – pode-se até falar com Deus – sem pronunciar nem um som audível, mas cremos que é desejável ter o máximo de participação da congregação tanto do que se fala como do que se canta, e também da ação física.¹⁴⁴

Os encontros culturais públicos devem priorizar, portanto, a participação ativa do povo, o trabalho do povo, isto é, os elementos litúrgicos de um culto (adoração, leitura bíblica, canto coletivo, oração, testemunho, mensagem, música instrumental, coro etc.) devem propiciar a participação plena do povo.

Outro autor que trabalha esses dois termos – liturgia e culto – é o teólogo Nelson Kirst. Ele compara o momento do culto com o “rancho na roça”. O culto é o encontro de Deus com a sua comunidade e a “liturgia é o conjunto de elementos e fôrmas (espaços, lugares, tempos, objetos, funções, gestos, fórmulas, histórias, instruções, olhares, símbolos e significados) através dos quais se realiza o encontro de Deus com sua comunidade.”¹⁴⁵

Imagine-se uma família de agricultores que sai para trabalhar um pedaço de terra localizado a 1 ou 2 km de casa. De manhã bem cedo põem-se todos a caminho, de carroça, levando enxadas, foices, facões, arado e o cesto com o lanche. Lá chegando, dividem as tarefas e se lançam ao trabalho. Mourejam por umas duas horas e então se recolhem para um descanso. Em algum ponto daquela roça ergue-se o rancho, construção tosca de três paredes e um telhado em meia-água. É no aconchego do rancho na roça que a família camponesa, depois da primeira arrancada de enxada e arado, se recolhe descansando o corpo, fortalecendo-se de pão, água fresca e conversa - para, meia horinha depois, voltar à enxada e ao arado e misturar seu suor à terra em outro tanto de jornada. A família vai da enxada para o rancho e sai fortalecida do rancho para a enxada. A parada no rancho não faz sentido sem o trabalho na roça. E o trabalho na roça se esgota em agitação e cansaço sem a parada no rancho.¹⁴⁶

O culto, então, é o lugar para renovação de energias espirituais, lugar onde o povo busca “alimento” espiritual através dos atos de adoração e louvor ao Deus criador, ao Deus salvador. Atos de enunciação de suas alegrias e suas tristezas, de exposição suas ansiedades e vitórias. E, o retorno para a vida ordinária das atividades seculares.

¹⁴³ HUSTAD, 1986:165.

¹⁴⁴ HUSTAD, 1986:165.

¹⁴⁵ KIRST, 1998:119.

¹⁴⁶ KIRST, 1998:119.

O culto, constituído pelo conjunto de elementos litúrgicos, é um evento total que possui situações momentâneas culturais diversas. Qual é a origem desses momentos determinados constantes de uma liturgia?

4. “A VISÃO DE ISAÍAS”: um dos modelos de evento cultural

Apesar da origem não-litúrgica dos batistas, sua liturgia segue alguns princípios/modelos. Os atos litúrgicos não são propostos aleatoriamente. Então, de onde vêm esses princípios/modelos que norteiam uma liturgia?

Esses elementos vêm dos exemplos bíblicos de adoração. O teólogo Romeu R. Martini nos apresenta, no seu livro *Liturgia e culto*, o exemplo bíblico de Noé (Gn 6-8), e o teólogo Russel P. Shedd, no seu livro *Adoração bíblica*, elenca vários exemplos bíblicos de adoração, afirmando que “as sagradas letras são o nosso manual de adoração”¹⁴⁷.

O salmista, no Salmo 96; Enoque, em Gn 5.22-24/Hb 5,6; Jacó, em Gn 32.22ss; Moisés, em Ex 33.12-33; Isaías, em Is 6.1-8; e, Maria, em Jo 12.1-8 são os exemplos apresentados por Shedd.

De todos esses exemplos bíblicos de adoração há uma convergência entre os teólogos de que a experiência de Isaías é a que mais detalhes apresenta sobre os diversos atos ocorrentes em um encontro de um ser humano com o Deus criador. Do texto de Isaías 6-1-9a emerge os seguintes atos litúrgicos:

- Consciência da presença de Deus (Is. 6.1) – Prelúdio
- Adoração (Is. 6.2-3)
- Confissão (Is. 6.5)
- Perdão (Is. 6.6-7)
- Apelo (Is. 6.8) – Palavra do Senhor/Ensino
- Consagração (Is. 6.8) – Resposta do homem
- Disponibilidade para o serviço (Is. 6.9a) – Poslúdio

Nelson Kirst fala, de uma forma mais abrangente, que a liturgia – a sequência de atos, elementos, eventos, ornamentos e momentos litúrgicos – precisa ser moldada. Utiliza o exemplo de uma casa com seus cômodos para o entendimento dessa questão.

Uma casa é composta de diversas dependências. Há certas dependências que não podem faltar numa casa; p. ex., a cozinha ou o dormitório. São imprescindíveis. Há outras partes que são úteis, sem ser imprescindíveis; p. ex., a sala de estar, a sala de jantar ou a varanda. Assim, também a liturgia tem partes imprescindíveis, que nunca podem faltar, e partes que são úteis, mas podem faltar num culto. Na comparação da liturgia com uma casa também se aprende alguma coisa sobre a disposição das diversas partes dentro do conjunto. A entrada de uma casa geralmente

¹⁴⁷ SHEDD, 1987:113.

vai ser pela sala de estar, ou perto da sala de estar, e não pela cozinha ou pelo dormitório. Por outro lado, o banheiro pode localizar-se entre o dormitório e a sala ou entre o dormitório e a cozinha, e a sala de estar pode encontrar-se do lado esquerdo ou do lado direito da entrada. Assim, também na liturgia há certas partes que têm seu lugar fixo; p. ex., o canto de entrada só pode estar no início do culto e a interpretação da Palavra só pode vir depois das leituras bíblicas. E há outras partes que podem ser dispostas com certa flexibilidade.

Finalmente, há muita maleabilidade na maneira como são configuradas as diversas dependências de uma casa. O material, as cores, as cortinas, a decoração dependerão de quem há de utilizar essa casa para morar. Assim, também há muita liberdade quanto à maneira ou ao estilo de se realizar as partes da liturgia.¹⁴⁸

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizando, *liturgia* significa os atos ocorrentes no momento de culto, isto é, os atos praticados pelos indivíduos em reação à ação divina. Os batistas são uma igreja livre (não-litúrgica) em relação à orientação litúrgica. A liturgia dos batistas procura seguir os exemplos de adoração encontrados na Bíblia, sendo a experiência de Isaías com Deus a mais ensinada nas casas teológicas como modelo de atos cultuais.

Para que a liturgia não se transforme em um ritual – uma monótona repetição de atos litúrgicos –, existe uma liberdade na sua elaboração, preservando-se alguns dos elementos/eventos cultuais de adoração bíblica, bem como a omissão de outros.

Hustad afirma que, em resumo, a liturgia de um culto deve contemplar duas ações básicas da adoração, “uma **revelação plena de Deus**, seus atos e sua vontade para nós, e uma **reação dos homens e mulheres**, incluindo corpo, emoção, intelecto e vontade”¹⁴⁹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA ONLINE. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi/gn/8>>. Acesso em: 16 junho 2018.

CARVALHAES, C. (Org.). **TEOLOGIA DO CULTO - entre o altar e o mundo. Estudos multidisciplinares em homenagem a Jaci Maraschin**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

COSTA, H. M. P. **Teologia do culto**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987:15-16.

FIGUEIREDO, T. E. **"Fogo no encosto"... que ... "esta igreja vai subir"**. Juiz de Fora: [s.n.], 2010.

HUSTAD, D. P. **Jubilate! A música na igreja**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1986.

KIRST, N. **Liturgia**. In SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. **Teologia prática no contexto da américa latina**. São Leopoldo: Sinodal-ASTE, 1998.

¹⁴⁸ KIRST, 1998:125.

¹⁴⁹ HUSTAD, 1986:166. Negrito deste pesquisador.

MARTINI, R. R. **Livro de culto**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MIRANDA, V. A. Liturgia e Novo Testamento. In: CARVALHAES, C. (Org.). **Teologia do culto: entre o altar e o mundo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012:39. p. 39-53.

PERES, R. Livros litúrgicos, 17 jun. 2018. Disponível em: <<http://www.reginaldoperes.com/liturgia/livros-liturgicos/>>.

SHEDD, R. P. **Adoração bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

SORGE, B. **Exploring worship - A practical guide to praise & worship**. Grandview: Oasis House, 2018. Cap. 4.

WHITE, J. F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

Liturgia e identidade religiosa no Apocalipse de João

Valtair A. Miranda¹⁵⁰

Resumo

Nosso propósito neste artigo é analisar as peças hínicas descritas nos capítulos quatro e cinco do livro de Apocalipse e refletir sobre o papel que executam na construção e manutenção da identidade social e religiosa dos leitores e ouvintes do livro no seu momento de produção. Argumentamos que os hinos registrados nas obras do movimento de Jesus possuíam um papel significativo na definição da autodescrição dos membros das igrejas, quer por representarem o que se cantava nas comunidades, quer como sugestão do que cantar. Cantar, então, não apenas descreve a pessoa de Deus ou fala com ele, mas, dá ao que canta um forte senso de identidade pessoal e social. Nos hinos, o fiel expressa o que ele, se ainda não é, pelo menos gostaria de ser.

Palavras-chave: Apocalipse de João, culto e ritual, hino e liturgia, Cristianismo antigo.

Abstract

Our purpose in this article is to analyze the hymn pieces of Revelation 4 and 5 and to reflect on their role in building and maintaining the social and religious identity of the readers and listeners of this book at the time of its production. We argue that the hymns recorded in the works of the Jesus movement had a significant role in defining the self-description of church members, either because they represent what was sung in the communities, or rather as a suggestion to sing. Singing, then, not only describes God or speaks to him, but gives the person who sings a strong sense of personal and social identity. In the hymns, the faithful express what he, if he still is not, at least would like to be.

Keywords: Revelation of John, worship and ritual, worship and liturgy, Ancient Christianity.

O capítulo 4 de Apocalipse inicia uma longa seção descritiva de um tipo de culto celestial. Aparentemente, este livro poderia ser dividido em três partes: uma seção para descrever a visão do Filho do Homem, que aparece a João para narrar sete cartas para sete igrejas (capítulos 1 a 3); uma seção para descrever a visão do rolo selado com sete selos (capítulos 4 a 11); e uma última para apresentar o conflito escatológico entre o Cordeiro e o

¹⁵⁰ Valtair Afonso Miranda é Doutor em Ciências da Religião (UMESP/SP) e Doutor em História (UFRJ). É Diretor Acadêmico da Faculdade Batista do Rio de Janeiro, onde leciona História da Igreja e Exegese do Novo Testamento.

Dragão (capítulos 12 a 22).¹⁵¹ Neste sentido, o capítulo 4 seria o início da segunda seção. Sua narrativa começa com o ingresso do visionário por uma porta aberta no céu, e o subsequente acesso ao Templo Celestial. Na perspectiva da audiência deste texto, a cena elabora uma narrativa a partir de uma prévia experiência extática. Afinal, João continua na Ilha de Patmos, apesar do seu espírito vislumbrar o trono divino e uma série de personagens que participam da liturgia celestial. Apesar de se apresentar como a narrativa de uma experiência visionária, entretanto, o Apocalipse ecoa, por meio desta cena, um conjunto de tradições e passagens provavelmente bem conhecidas de sua audiência, como Êxodo 24,9-11, Isaías 6, Ezequiel 1,26-28, Daniel 7,9-28, 1Reis 22,19-23, 1Enoque 39 e 2 Enoque 20-22, entre outras.

O primeiro versículo do capítulo 4 apresenta um anjo convocando João para subir ao céu. Este anjo promete mostrar ao visionário o que aconteceria “depois destas coisas”. O cumprimento desta promessa do anjo se dá, nos termos do relato, quando o Cordeiro, símbolo do Jesus crucificado, rompe sete selos de um livro selado e provoca sete trombetas escatológicas. Isso aparece do capítulo 6 em diante, já que os dois primeiros capítulos da seção (4 e 5) se dedicam ao ato litúrgico, num ritmo muito lento, apresentando as cenas e os atores do culto celestial.

Nosso propósito neste artigo é analisar as peças hínicas destes dois capítulos do Apocalipse e refletir sobre o papel delas na construção e manutenção da identidade social e religiosa dos leitores e ouvintes do livro no seu momento de produção.¹⁵²

Celebrando a criação: o culto ao Deus entronizado

O capítulo 4 do Apocalipse apresenta um trono no céu, e em torno dele elementos típicos de uma teofania da Escritura judaica (Is 6,1-4). Como na visão de Isaías, este trono divino é uma peça central. Tudo gira em torno dele. Ao seu redor estão quatro criaturas denominadas de Seres Videntes. Além destes, o relato apresenta também vinte e quatro tronos menores, nos quais se assentam vinte e quatro anciãos vestidos com roupas brancas, tendo coroas de ouro na cabeça. Independente da forma como os intérpretes contemporâneos

¹⁵¹ Para uma discussão dessa estrutura no formato de três seções, conferir o meu livro: MIRANDA, Valtair Afonso. *O caminho do Cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011.

¹⁵² Pressupomos que esta obra foi escrita no final do século I e enviada para membros do movimento de Jesus na província romana da Ásia, especificamente para comunidades nas cidades de Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sárdis, Filadélfia e Laodiceia. Para uma análise mais ampla do contexto de produção do Apocalipse de João, conferir MIRANDA, Valtair A. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. *Reflexus*, ano IX, n. 14, p. 389-416, 2015; FRIEDRICH, Paulo Nestor. Apocalipse 2-3: Sete cartas? Uma análise literária. *Estudos de Religião*, São Bernado do Campo, n. 19, p. 149-173, 2000; WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*, p. 25-34.

interpretam estes personagens celestiais, o essencial é que todos estão envolvidos em atos litúrgicos. Eles adoram o ancião que se assenta sobre o trono.

Os Quatro Videntes, especificamente, têm como missão, sem descanso, dia e noite, expressar adoração (Ap 4,8). Deles, João ouve: “Santo, Santo, Santo é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, aquele que era, que é e que há de vir”. O hino começa com uma expressão tríplice, originada em Isaías 6,3: “E clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória.” No texto de Isaías, a canção é entoada por Serafins, figuras parecidas com serpentes aladas. Esta passagem foi largamente usada em textos apocalípticos para compor as cenas do santuário celestial (1En 30,12; 2En 21,1; Ap Abr 16). Os grupos judaicos do segundo Templo, frequentemente, viam no tríplice “santo” a expressão perfeita do culto dos anjos, deduzindo daí um modelo para o culto na terra.¹⁵³

É interessante comparar a versão de Isaías, com a LXX e o Apocalipse, e assim verificar a forma como as tradições literárias são retomadas no Apocalipse. A LXX, que normalmente traduz o termo *tsabaoth* por *pantokrator*, desta vez simplesmente transliterou o termo: *sabaoth*. João, entretanto, de forma consistente, continuou usando *pantokrator* no lugar de *tsabaoth*. De qualquer forma, ambas as expressões denotam um ser soberano sobre todos os outros deuses e senhores da terra. Ele é o Senhor dos Exércitos, o Todo-poderoso, o Senhor da terra toda. Isso dá ao conjunto da canção um tom de natureza política. A acentuação do “Senhor Deus Todo-Poderoso” é ainda maior porque o hino acrescenta à descrição divina a expressão “aquele que era, que é e que há de vir”, no que se configura uma afirmação da eternidade, imutabilidade e autonomia divinas, uma evocação do “eu sou” de Êxodo 3,14. Um Deus eterno não está sujeito às variações do tempo, ou às transições dos domínios humanos.

No momento em que os Quatro Videntes cantam o hino de Isaías, denominado frequentemente de “kedushá”, os Vinte e Quatro Anciãos se prostram diante do que se assenta no trono, depositando aos seus pés suas coroas de ouro. Desta vez, são eles que adoram: “Tu és digno, Senhor e Deus nosso, de receber a glória, a honra e o poder, porque todas as coisas tu criaste, sim, por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas”. (Ap 4,11)

A forma literária é de aclamação, mas configurada em expressão hínica no texto do visionário. A estrutura do hino consiste do adjetivo “digno”, seguido do verbo ser (na terceira pessoa do singular), mais uma série de atributos. Este é um hino de dignidade. A divindade é adorada porque é digna, e é digna em função da sua obra de criação.

¹⁵³ PRIGENTE, P. *O Apocalipse*, p. 104.

Este hino também levanta a questão de quem é digno de ser adorado. Possivelmente, é uma peça litúrgica que surge em meio à disputa por adoração. Com um hino deste tipo, o Apocalipse tenta apontar quem é digno de adoração e, conseqüentemente, quem não o é.

Estas expressões querem responder à questão “quem é o verdadeiro senhor da terra”, ou então quem é digno de ser. A resposta do Apocalipse é clara: o Senhor da terra é aquele que a criou. A ele pertencem todas as coisas.

Estes hinos poderiam atuar na identidade da audiência de diversas maneiras, mas destacamos aqui apenas três. Primeiramente, ao ouvir tais hinos, ou cantá-los, a audiência acompanha os seres celestiais declarando o senhorio exclusivo de Deus sobre o mundo.¹⁵⁴ Deus é o verdadeiro Senhor da Terra, o que promove uma determinada filosofia da história. Um Deus Soberano está acima dos poderes e governos do mundo. Este tipo de divindade tem poder para controlar e dirigir a história da humanidade, e o fará levando-a até a instalação efetiva do seu Reino sobre a terra (Ap 5,10). O olhar sobre este futuro, mas iminente, reino alerta as comunidades de crentes que a vida que eles vivem no presente é circunstancial e peregrina. O seu destino ainda não chegou. Um primeiro efeito plausível, então, se daria na postura política dos fieis cantantes, ao promover a perspectiva de oposição à sociedade circundante.¹⁵⁵

Segundo, ao afirmar que somente Deus é digno de receber adoração, honra, poder, o hino afirma a singularidade da figura divina diante das pretensões imperiais romanas. E ao afirmar a singularidade de Deus, o hino também reforça a singularidade de seus adoradores. Mesmo que experimentando o desprezo da sociedade romana, os seguidores de Jesus se percebem como figuras especiais, pois formam o povo de Deus na terra.

Terceiro, este conhecimento do senhorio de Deus sobre o universo, e a singularidade do seu povo, é um conhecimento profundo que somente quem acessa as regiões celestiais conhece. Ninguém consegue enxergar o que eles veem naquele momento. Esta “visão profunda” era dada aos seguidores do Cordeiro quando se reuniam em seus encontros de culto. Desta forma, o culto se torna o espaço privilegiado para o acesso a um “outro mundo” no interior “deste mundo”.

Celebrando a redenção: o culto ao Cordeiro

¹⁵⁴ BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse*, p. 53.

¹⁵⁵ Para uma reflexão mais ampla sobre posturas de oposição do movimento de Jesus à estrutura imperial romana, cf. MIRANDA, Valtair A. Religião e sociedade na Ásia romana, *Religare*, v.13, n.1, p.150-179, 2016; LAZIER, Josué Adam. A estratégia cristã no contexto da Pax Romana. *Estudos Bíblicos*, n. 36, p. 37-40, 1992; MESTER, Carlos; OROFINO, Francisco. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. *Estudos Bíblicos*, n. 69, p. 72-82, 2001.

O capítulo 5 do Apocalipse apresenta uma crise. Qual é a crise? João é informado que há um rolo que ninguém pode abrir. Ele começa a chorar, até que alguém bate no seu ombro e diz: “Não chores; eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os seus sete selos” (Ap 5,5). Ele ouve falar de um leão, mas quando olha o que vê é um cordeiro. É Jesus Cristo, na forma simbólica de um cordeiro ensanguentado, representando a centralidade do seu sacrifício na cruz no projeto de redenção divino. Daqui em diante, o Cordeiro, Jesus Cristo, já com o rolo na mão, vai começar a quebrar os selos do rolo, um por um. À medida que cada selo é removido, uma cena é testemunhada por João.

Jesus, que já aparecera antes na forma do Filho do Homem (Ap 1,13), agora é descrito como um cordeiro com aparência de ter sido morto, com sete chifres e sete olhos. São imagens que devem ser menos entendidas e mais sentidas. Chifres e olhos têm a ver com a presença do poder de Deus e do espírito de Deus. Mas de onde vem a imagem do Cordeiro?

Essa imagem tem analogia com o sacrifício e a morte. Uma passagem relevante para estudar o significado de "cordeiro" está no Antigo Testamento, especificamente em uma profecia de Jeremias 11,19: “Eu era como manso cordeiro, que é levado ao matadouro; porque eu não sabia que tramavam projetos contra mim, dizendo: Destruamos a árvore com seu fruto; a ele cortemo-lo da terra dos viventes, e não haja mais memória do seu nome”. O profeta fala de si mesmo como um cordeiro que é levado mansamente para a morte. A passagem mais próxima de Jeremias é Isaías 53,7: “Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca; como cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a boca”. O relato de Isaías 53 sobre o “servo sofredor” reaparece no Novo Testamento de diversas formas para falar do ministério de Jesus e sua morte (Lc 22,37; At 8,32-33; 1Pe 2,22), sendo muito importante para responder à questão de como o sofrimento e a morte de Jesus poderiam ser explicados diante da sua natureza messiânica.

É exatamente isso que aparece quando o Apocalipse descreve Jesus como um Cordeiro. Ele é o Messias pelo caminho do sacrifício. Mais ainda, o Cordeiro Jesus:

- É aquele que morreu e ressuscitou (Ap 5,6);
- É adorado pelas figuras celestiais (Ap 5,8.12.13);
- É o que tem o poder de revelar os eventos celestiais (Ap 6,1);
- É o que julgará todas as pessoas (Ap 6,16; 7,17), pois possui o Livro da Vida (21.27);
- É o que lavou as vestes dos salvos com o seu próprio sangue (Ap 7,9.10.14);
- É o que vence o Dragão em função do seu sangue (Ap 12,11);
- Vencerá as bestas (Ap 17,14);
- Se casará com sua noiva, a Nova Jerusalém, o povo de Deus (Ap 19,7.9; 21,9);
- Iluminará a Nova Jerusalém (Ap 21,23).

A imagem do cordeiro sacrificial, então, no Apocalipse, faz referência não apenas ao sofrimento e à morte, mas também à vitória, reinado, poder e glória. É a este Cordeiro exaltado que toda a adoração do capítulo 5 se dirige. Ele é digno de ser adorado porque, segundo os vinte e quatro anciãos e os Quatro Videntes, morreu, e com seu sangue comprou pessoas de todas as nações, constituindo-as reino e sacerdotes para Deus (Ap 5,9-10). Os mesmos seres que adoraram a Deus no capítulo 4, agora se rendem em adoração ao Cordeiro de Deus no capítulo 5 (Ap 5,9-10): “Digno és de tomar o livro e abrir-lhe os selos porque foste morto e compraste para Deus através do teu sangue pessoas de toda tribo, língua, povo e nação e os constituíste para o nosso Deus reino e sacerdotes; e reinarão sobre a terra.”

Adela Yarbro Collins, estudiosa da Yale University (EUA), interpretou este rolo como uma epístola celestial, na forma de um livro de destino. Em outras palavras, ele seria uma tábua de eventos futuros. Os sete selos enfatizam simbolicamente a intensidade do segredo do conhecimento sobre os eventos futuros, cujo conteúdo é dado na forma de duas séries de sete visões (selos e trombetas).¹⁵⁶ O Cordeiro seria o único digno de revelar para o visionário e sua comunidade o conhecimento escatológico. A base desta dignidade é a morte de Jesus Cristo.

A imagem de um cordeiro imolado já seria evocação suficiente à morte de Jesus, da mesma forma como sua posição em relação ao trono o afirma vivo e com poder para fazer especificamente duas coisas: comprar para Deus um povo exclusivo; e fazê-los reino e sacerdotes de Deus. Esta afirmação já apareceu antes (Ap 1,5-6) na forma de um hino entoado pelo autor na primeira pessoa do plural: “Àquele que nos ama, e, pelo seu sangue, nos libertou dos nossos pecados, e nos constituiu reino, sacerdotes para o seu Deus e Pai, a ele a glória e o domínio pelos séculos dos séculos. Amém!”. Já neste hino ao Cordeiro, são os Vinte e Quatro Anciãos, diante do Trono no céu, que declaram esta mesma realidade. Seria uma maneira de indicar que os seres celestiais confirmam o status real e sacerdotal cantado pelos crentes na terra.

A origem dessas pessoas como “de toda tribo, língua, povo e nação” afirma o caráter não mais étnico do povo de Deus. A filiação não seria mais uma questão de sangue, mas de compromisso com o Cordeiro.

As formas verbais são bem precisas. Os seguidores do Cordeiro **já** foram comprados e **já** receberam a investidura real e sacerdotal. Seriam ações realizadas por Jesus no momento de sua morte e ressurreição. Mesmo assim, uma reserva escatológica se manifesta: eles **ainda** reinarão sobre a terra. Eles **já** fazem parte do reino de Deus e seu filho Jesus Cristo, mas este

¹⁵⁶ COLLINS, Adela Yarbro. *The combath myth in the Book of Revelation*, p. 25.

reino **ainda** não é visto por quem não faz parte dele. O cântico expressa a esperança, entretanto, que na intervenção última de Deus este reinado se materializará.¹⁵⁷

Os cantores deste hino de dignidade ao Cordeiro são os Quatro Videntes e os Vinte e Quatro Anciãos. A cena ganha proporções ainda maiores quando, após o hino, anjos em número de “milhões de milhões e milhares de milhares” também cantam a mesma temática (Ap 5,12): “Digno é o Cordeiro que foi morto de receber o poder, e riqueza, e sabedoria, e força, e honra, e glória, e louvor.”

Enquanto a primeira canção de dignidade ao Cordeiro está na segunda pessoa do singular (um hino que fala com o Cordeiro), a canção dos anjos está na terceira pessoa do singular (um hino que fala do Cordeiro). Em ambas as canções, o objeto de adoração é descrito numa linguagem político-religiosa do antigo Israel. Ele é o Leão da Tribo de Judá, a raiz de Davi, que conquistou e, portanto, é digno de abrir o rolo que Deus entregou em suas mãos. Mas é, ao mesmo tempo, um Cordeiro em pé como se tivesse sido morto. É ele que tem o rolo na mão.

O Leão era usado como símbolo de poder no mundo antigo (Pr 30,30) e se tornou associado com o trono de Davi através da caracterização de Judá feita por Jacó (Gn 49,9). A raiz de Davi é uma metáfora para a linhagem de Davi (Is 11,10) e se tornou símbolo da restauração da monarquia davídica (Jr 23,5). Estas tradições do restabelecimento do reino de Deus como um ato de força e poder eram tradicionais. Mas esta não é a perspectiva de Apocalipse, que inverte a imagem. O leão se torna cordeiro. Existe violência, sim, mas *contra* o cordeiro, não *do* Cordeiro. Ele tem poder e tem força para conquistar, mas seus atos de conquista passaram pela sua morte.¹⁵⁸

Se Deus é digno por causa de sua obra de criação, o Cordeiro é digno por causa da redenção. Somente ele, então, é capaz de abrir os selos; somente ele venceu a morte. Ao inserir o tema da morte do Cordeiro na tradição messiânica davídica, o visionário insere na esperança messiânica política os aspectos da tradição sacrificial.

As cenas de culto celestial não eram novidades na apocalíptica. Entretanto, a presença do Cordeiro “como que morto” no Templo celestial, participando, ou mesmo recebendo o culto, é uma grande novidade do Apocalipse de João. Um número muito maior de epítetos nestes hinos de dignidade é lançado sobre o Cordeiro do que ao próprio Ancião que estava assentado sobre o trono central do Santuário.

¹⁵⁷ Isto configura um determinado tipo de milenarismo, como analisado em MIRANDA, Valtair A. *Mártires e monges: milenarismos antigos e medievais*. Santo André: Kapenke, 2018, p. 43-72.

¹⁵⁸ BARR, David L. *Tales of the End*, p. 70.

Após a adoração ao Cordeiro, o relato acrescenta que “toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há” se volta novamente para aquele que se assenta no trono. Sua descrição do culto celestial, assim, extrapola os espaços celestiais, pois envolve, também, o âmbito da terra e do mar, bem como todos os seus seres. A natureza inteira aparece envolvida na adoração celestial. O que eles cantam é: “Ao que se assenta sobre o trono e ao Cordeiro, o louvor, e a honra, e a glória, e o domínio para os séculos dos séculos” (Ap 5,13).

Finalmente, ambos os personagens celebrados no culto celestial recebem, simultaneamente, a adoração. As cláusulas de dignidade se parecem com o hino dos anjos (Ap 5,12) e com o hino a Deus em Apocalipse 4,11. A glória e a honra aparecem nos três hinos. O poder é dado a Deus pelos Vinte e Quatro Anciãos e ao Cordeiro pelos anjos, mas não aparece na lista quando ambos são louvados juntos. Na adoração a Deus e ao Cordeiro, por sua vez, ainda se manifestam o domínio e o louvor, que não apareceram antes para Deus. De qualquer forma, todas as dignidades de Deus pertencem também ao Cordeiro, que ainda suporta outras. Somente ele, nestes três hinos de dignidade, teve celebrada a riqueza, a sabedoria e a força. Estes elementos sinalizam que, diferentemente das visões tradicionais do Templo celestial, no Apocalipse de João, não é Deus a figura principal, mas sim o Cordeiro. Ele é o personagem central da revelação do visionário.

Nos termos de Hurtado,

judeus convertidos se reuniam para adorar em nome de Jesus, oravam a ele, cantavam para ele, entendiam que ele estava em uma posição celestial acima de toda a ordem angelical, usaram para ele títulos e passagens das Escrituras judaicas originalmente usadas para Deus, procuraram convencer outros judeus e também gentios a reconhecê-lo como o redentor messiânico escolhido por Deus, e em geral redefiniam a devoção tradicional ao único Deus para incluir a veneração a Jesus.¹⁵⁹

Ao apresentar a adoração de elementos da natureza, o visionário ainda demonstra a possibilidade de elementos de fora do âmbito celestial participarem, de alguma maneira, do culto no céu. O que estes elementos celebram é a manifestação do Reino de Deus e seu domínio perpétuo. Os cantores deste hino representam toda a ordem da criação, que juntos adoram o que se assenta no trono e o Cordeiro.¹⁶⁰

Como um responsório coral, a resposta vem daqueles que se encontram bem perto do trono, os Quatro Videntes, que respondem: “Amém!”

A conclusão da cena é um novo ato de prostração e adoração dos Anciãos (Ap 5,13-14). O verbo usado no Apocalipse para adoração é, predominantemente, *proskuneo*. Ele

¹⁵⁹ HURTADO, Larry W. *One God, One Lord*, p. 17-18.

¹⁶⁰ MESTER, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de João*, p. 182-183.

aparece 60 vezes no Novo Testamento, mas em nenhum outro livro tem a importância que tem no livro de João. Ele aparece 24 vezes, indicando o quanto a questão da adoração é central para o visionário. O termo denota prostração, postura de submissão e homenagem, atitude que será repetida várias vezes no Apocalipse.

Finalmente, o culto ao Ancião e ao Cordeiro dos capítulos 4 e 5 de Apocalipse será interrompido pela série de selos e trombetas, mas aparecerá novamente em vários outros lugares da obra.

Conclusão

Retomando a questão inicial, sobre o papel destes hinos na autocompreensão religiosa e social da audiência do Apocalipse, acreditamos que eles funcionariam para afirmar um status exaltado dos seguidores de Jesus. Eles foram comprados para Deus e lhes pertencem agora. Como propriedade exclusiva de Deus, são seus sacerdotes, fazendo parte do reino de Deus e do Cordeiro já no presente tempo. Por isso, eles já podem cantar no presente todas as expectativas que as antigas tradições judaicas esperavam para a intervenção escatológica divina.

Profeticamente, o reinado de Deus e seu ungido se manifestam já no espaço sagrado do culto. O Templo celestial, sede do reino de Deus, tem seu equivalente na terra no ajuntamento da comunidade de fiéis em adoração. Assim, separados da vida ordinária, dentro do limite do tempo e espaço ritual na assembleia de adoração no dia do Senhor, os seguidores de Jesus conseguiam ver o que ninguém mais via, e mais do isso, já antecipavam prolepticamente sua participação no Reino de Deus e seu Cordeiro.

Como contraponto, entretanto, esta perspectiva identitária promoveria algum tipo de rejeição à ordem social romana. A grande pergunta que os capítulos 4 e 5 de Apocalipse quer responder é: Quem é digno de adoração? Muita gente na época do Apocalipse dizia que o Imperador Romano era digno de adoração. Para aqueles que cantavam estes cânticos, entretanto, a sociedade romana paganizada estava equivocada. É certo que os imperadores romanos eram pessoas muito poderosas. Tão poderosas que imaginavam poder receber honras e adoração como se fossem divindades. O culto imperial era efetivamente um problema para as comunidades receptoras do Apocalipse. Entretanto, em oposição a esta estrutura religiosa imperial, o Apocalipse responde com o convite para uma adoração exclusiva a Deus e seu Cordeiro, mesmo que o preço para isso fosse o caminho do martírio (Ap 14,13).

Valtair Afonso Miranda

Bibliografia

- BARR, David L. *Tales of the End: a Narrative Commentary on the Book of Revelation*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998.
- BORTOLINI, José. *Como ler o Apocalipse*. São Paulo: Paulus, 2008.
- COLLINS, Adela Yarbro. *The Combath Myth in the Book of Revelation*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- FRIEDRICH, Paulo Nestor. Apocalipse 2–3: Sete cartas? Uma análise literária. *Estudos de Religião*, n. 19, p. 149-173, 2000.
- HURTADO, Larry W. *One God, One Lord: Early Christian Devotion and ancient Jewish monotheism*. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1988.
- LAZIER, Josué Adam. A estratégia cristã no contexto da Pax Romana. *Estudos Bíblicos*, n. 36, p. 37-40, 1992.
- MESTER, Carlos; OROFINO, Francisco. *Apocalipse de João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. A violência do Império Romano e a sua influência na vida das comunidades cristãs do fim do primeiro século. *Estudos Bíblicos*, n. 69, p. 72-82, 2001.
- MIRANDA, Valtair A. *Mártires e monges: milenarismos antigos e medievais*. Santo André: Kapenke, 2018.
- _____. *O caminho do Cordeiro: representação e construção de identidade no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulus, 2011.
- _____. Religião e sociedade na Ásia romana, *Religare*, v.13, n.1, p.150-179, 2016
- _____. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. *Reflexus*, ano IX, n. 14, p. 389-416, 2015.
- PRIGENT, Pierre. *O Apocalipse*. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1993.
- WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.