

VOLUME 02

ISSN: 2764-7528

# TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná  
Volume 02 | Número 01 | 1º Semestre 2022



FAP

**Diretor Geral:**

Me. Gilberto Damasceno (IAP, Brasil)

**Diretor Financeiro:**

Me. Juliano de Almeida (IAP, Brasil)

**Diretor Acadêmico FAP:**

Dr. Diego Alexandre Rozendo da Silva (FAP, Brasil)

**Diretor SALT-FAP:**

Me. João Luiz Marcon (FAP, Brasil)

**Coordenador SALT-FAP:**

Dr. Leonardo G. Nunes (FAP, Brasil)

**Editores:**

Dr. Felipe Masotti (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

**Editores Associados:**

Ms. Thiago Cesar Frediani Sant'Ana (FAP, Brasil)

Ms. Poliana Fragatti Cristovam (FAP, Brasil)

**Conselho Editorial:**

Esp. Adilson Pavan (FAP, Brasil)

Dr. Márcio Donizeti da Costa (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Dr. Agenilton Marques Corrêa (FADBA, Brasil)

Dr. Silvano Barbosa dos Santos (UNASP, Brasil)

Dr. Marco Yañez Matamala (UNACH, Chile)

Ms. Karl Gunther Boskamp Ulloa (UAP, Argentina)

Dr. Roberto Pereyra (UAP, Argentina)

Dr. Daniel Plenc (UAP, Argentina)

**Revisores:**

Me. Cátia Sirlene Lunkes Marcon (FAP, Brasil)

Me. Angela Cipryano Ramos (FAP, Brasil)

**Editóriação Eletrônica/Diagramação:**

Bless Comunicação

**Imagens:**

Shutterstock

**TEOLOGIA**  
*em revista*

**Instituição Promotora:**

Instituto Adventista Paranaense

Gleba Paiçandu, Lote 80 – Zona Rural, Ivatuba/PR – 87130-000.

**Endereço Eletrônico:**

teologiaemrevista@educadventista.org.br

## Direitos Legais:

Teologia em Revista utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software livre desenvolvido para a construção e gestão de publicações eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Para esta revista, ele é alimentado pela FAP, em parceria com a Lepidus.



Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento. Sendo assim, está sob a Licença Creative Commons Attribution 4.0 (que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista), tendo cada artigo a representação dessa autorização através do seguinte selo:



T314 Teologia em Revista – Faculdade Adventista do Paraná, v. 2, n. 1  
(Primeiro semestre de 2022). Ivatuba: FAP Editora, 2022.

Semestral

eISSN: 2764-7528

1. Teologia. 2. Ciências da Religião. I. Título.

CDD 200  
CDU 20

# SUMÁRIO

artigos

06 Editorial

08 ESTUDO EXEGÉTICO DO SIGNIFICADO DO "MANTO TINTO DE SANGUE" EM APOCALIPSE 19:13

*Exegetical Study of the Meaning of the "Blood-Stained Cloak" in Revelation 19:13*

João Luiz Marcon | Maicon Leon dos Santos Lemos

28 DISCIPULADO E A MISSÃO DA IGREJA EM MATEUS 28:16-20

*Discipleship and the Mission of the Church in Matthew 28:16-20*

Elton Jr.

46 INCONGRUÊNCIA DE GÊNERO: TRATAMENTOS, QUESTÕES E PERSPECTIVAS

*Gender Incongruence: Treatments, Issues, and Perspectives*

Hércules Moreira Lima | Lionel Leitzke

Solange M. de Oliveira Aline De Melo Moreira Lima

Roberta Rossi Grüdtner | Manuela N. Ladeira

Márcia Etgeton | Pâmella Lucinda Rodrigues

Samira Kayser Machado | Harry Streithorst

Elmer A. Guzman

# SUMÁRIO

artigos

- 64** O CONTEXTO DA MORTE DE NADABE E ABIÚ EM LEVÍTICO 9:23 -10:6 E SEU ECO AO LONGO DAS ESCRITURAS  
*The Context of Nadab and Abihu's Death in Leviticus 9:23 - 10:6 and its Echo Throughout Scriptures*  
Natal Gardino

- 78** THE ISRAELITE TABERNACLE AND THE EGYPTIAN TEMPLES: A COMPARATIVE ANALYSIS  
*O Tabernáculo Israelita e os Templos Egípcios: Uma Análise Comparativa*  
Leonardo G. Nunes

- 89** ANCIENT NEAR EASTERN DIPLOMACY AND THE HEBREW BIBLE: SELECTED EXAMPLES OF EARLY CULTURAL DIPLOMACY  
*A Diplomacia do Antigo Oriente Próximo e a Bíblia Hebraica: Exemplos Seletos de Diplomacia Cultural Antiga*  
Felipe A. Masotti

- 106** A VOLTA DE JESUS NO CONTEXTO DO DISPENSACIONALISMO FUTURISTA EM CONEXÃO COM O ARREBATAMENTO SECRETO  
*Jesus' Return in the Context of Futurist Dispensationalism in Connection with the Secret Rapture*  
Ivanaudo B. Oliveira



## EDITORIAL

---

**FELIPE A. MASOTTI<sup>1</sup>**  
**ELMER A. GUZMAN<sup>2</sup>**

A presente edição de *Teologia em Revista* é composta por artigos relacionados à área de teologia aplicada, ética, escatologia e abordagens técnicas orientadas ao estudo da Bíblia. O artigo de abertura explora as dimensões exegético-teológicas da expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13. Nele, os autores, João Luiz Marcon e Maicon Leon dos Santos Lemos, abordam o tema da justiça divina através de uma análise detida da dimensão punitiva e vindicativa da metáfora apocalíptica em Apocalipse 19:13. A relevância desse estudo está em estimular o debate a respeito do necessário equilíbrio nas ênfases teológicas sobre a justiça e amor divinos inerentes à segunda vinda de Cristo, corriqueiramente apresentados como antagônicos. O segundo artigo desta publicação explora a relação entre a prática do discipulado e a missão da igreja cristã. Elton Jr. tece uma análise exegética de Mateus 28:16-20. O autor argumenta que a escolha de Cristo por uma montanha para a promulgação de Seu discurso nessa passagem cumpre a profecia escatológica de Isaías 2:2-3, promovendo a noção de que a grande comissão deve ser caracterizada como a continuação de Seu ministério. Sugestivamente, o artigo propõe que a ordem de Cristo para ir, batizar e ensinar são concomitantes e descrevem o modo de se fazer discípulos para o Mestre, ações estas que deveriam cessar apenas com Seu retorno.

O terceiro artigo, “Incongruência de gênero: tratamentos, questões e perspectivas”, é um trabalho multi-autoral e interdisciplinar fruto do grupo de estudos da Associação dos Médicos Adventistas do Sul do Brasil. Esse artigo descreve os principais transtornos e intervenções médicas relacionados à incongruência de gênero, seguido pelos dilemas éticos que profissionais da saúde cristãos/adventistas podem enfrentar diante de situações em que procedimentos médicos permitidos por lei violem os ditames de sua consciência. No final, é apresentada uma declaração de consenso a respeito do tópico.

---

<sup>1</sup> Editor Chefe. Doutorando em Exegese do Antigo Testamento (PhD) na Andrews University. Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista Paranaense, Ivatuba – PR. E-mail: femasotti@yahoo.com.br.

<sup>2</sup> Editor Associado. Doutor em Teologia (PhD) pela Andrews University. Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista Paranaense, Ivatuba – PR. E-mail: elmer.guzman@iap.org.br.

Natal Gardino é o autor do quarto artigo desta edição de *Teologia em Revista*. O autor analisa as duas epifanias conectadas ao relato da inauguração do templo em Levítico 9:1-10:6. Embora em ambas as ocasiões Deus tenha Se revelado através do fogo, as narrativas conectadas à cada epifania diferem a respeito do efeito dessas manifestações sobre o povo. Assim, a primeira narrativa relata a alegria do povo diante do fogo divino (Lv 9:24), enquanto a segunda descreve o pesar da nação diante da punição de Nadabe e Abiú por suas atitudes espúrias dentro do templo. Pesando as evidentes similaridades linguísticas e a flagrante dissimilaridade narratológica dos eventos, Gardino sugere que tal tensão lança as bases para potenciais ecos presentes em vários textos proféticos sobre o Dia escatológico do Senhor. Tais ecos alcançam uma dimensão prática nos ensinamentos neotestamentários a respeito daqueles que esperam a vinda do Senhor Jesus (Hb 12:14, 29).

Nesta edição, dois artigos em língua inglesa são publicados pela primeira vez com o intuito de expandir o alcance desta publicação. Assim, Leonardo G. Nunes compôs o artigo “The Israelite tabernacle and the Egyptian temples: a comparative analysis”. Nele, o autor aborda o nível de dependência e relacionamento entre santuários egípcios e o tabernáculo israelita. Sua análise detalhada demonstra a existência de características comuns entre os santuários. Contudo, as acentuadas diferenças entre eles apontam para a unicidade do santuário israelita em prover um sistema de adoração que se desviava de noções pagãs comuns à cultura egípcia adjacente.

O segundo artigo em inglês, e sexto na ordem geral deste periódico, também elabora na importância de estudos comparativos para estabelecer significados particulares em textos seletos da Bíblia Hebraica. Assim, Felipe A. Masotti demonstra a relevância de textos diplomáticos advindos de Amarna, Mari e Ugarite para descrever o impulso diplomático que permeou a cultura mesopotâmica do 2º milênio a.C. As características apontadas no artigo são, ao final, utilizadas para exemplificar a ocorrência de fenômenos culturais análogos a elas em textos seletos da Bíblia Hebraica.

No último artigo desta publicação, Ivanaudo B. Oliveira analisa noções teológicas constitutivas da escola de interpretação apocalíptica futurista dispensacionalista, em particular, a noção do “arrebatamento secreto”. Em resposta a essa teoria, Oliveira demonstra como a dimensão condicional da profecia clássica veterotestamentária é constitutiva das promessas neotestamentárias de vitória à igreja cristã. O artigo conclui apontando para a ausência de elementos bíblicos que baseiem satisfatoriamente o conceito de arrebatamento secreto em conexão com a figura neotestamentária do “novo Israel”.

Esperamos que o conhecimento gerado por esta edição estimule o debate acadêmico e sirva de material para o aprofundamento teológico.

# ESTUDO EXEGÉTICO DO SIGNIFICADO DO “MANTO TINTO DE SANGUE” EM APOCALIPSE 19:13

---

JOÃO LUIZ MARCON<sup>1</sup>  
MAICON LEON DOS SANTOS LEMOS<sup>2</sup>

**Resumo:** Entre as comunidades cristãs existem duas linhas teológicas que estudam os conceitos de soteriologia e o caráter do juízo de Deus em caminhos opostos: o “universalismo” e o “aniquilacionismo”. Devido à justiça de Deus se tornar impopular em muitos púlpitos, onde a expressão maior da graça é alcançada, o tema da justiça punitiva é pouco apresentado nos dias atuais. Acredita-se que esse tema contradiga o conceito do Cristo bondoso e amoroso que se destaca no Novo Testamento. Para compreender as revelações de Deus no que tange à justiça punitiva de Cristo, este trabalho analisou exegeticamente a expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13. O método utilizado foi Close Reading, em uma abordagem de revisão bibliográfica. O estudo conclui que, nos eventos escatológicos, a expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13 indica o sangue da destruição dos ímpios através do divino Cavaleiro guerreiro que mata a todos com a espada que sai de Sua boca. Essa imagem é tomada do Guerreiro divino que vem de Edom com as vestes manchadas do sangue dos seus adversários em Isaías 63:1-6 e o anjo que ceifa e pisa o lagar em Apocalipse 14:19:20. Metaforicamente, Jesus mergulhará as Suas vestes no sangue dos inimigos do Seu povo, no juízo punitivo de Deus, na segunda vinda de Cristo.

**Palavras-chave:** Vestido; Manto; Tinto; Sangue; Juízo.

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Doutorando em Teologia (Universidade Adventista del Plata, Argentina). Diretor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: joao.marcon7@gmail.com.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia (Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba, PR). Contato: maicon.leonbp@gmail.com.

## EXEGETIVAL STUDY OF THE MEANING OF THE “BLOOD-STAINED CLOAK” IN REVELATION 19:13

**Abstract:** Among Christian communities there are two theological lines that study the concepts of soteriology and the character of God’s judgment in opposite ways. These theological lines are known as “universalism” and “annihilationism.” Because the justice of God has become unpopular in many pulpits, where the greatest expression of grace is reached, few have the daring to pronounce the judgments of God. This theme is believed to contradict the concept of the kind and loving Christ that stands out in the New Testament. To understand God’s revelations regarding the righteousness of Christ, this work exegetically analyzed the expression “robe red with blood” in Revelation 19:13. For this task, the Close Reading method was used in a literature review approach. The result obtained from the study showed that in eschatological events, the expression “cloak dipped in blood” in Revelation 19:13 means the blood of the destruction of the wicked through the divine warrior Knight who kills everyone with the sword that comes out of His mouth. This image is taken of the divine Warrior who comes from Edom with His robes stained with the blood of His adversaries in Isaiah 63:1-6 and the angel who reaps and treads the winepress in Revelation 14:19:20. Metaphorically, Jesus will dip His garments in the blood of His people’s enemies. Such an event will take place in the punitive judgment of God, at the second coming of Christ.

**Keywords:** Dress; Mantle; Red; Blood; Judgment.

### 1. Introdução

Se, por um lado, muitos cristãos são intimidados com a super ênfase na destruição dos ímpios (MOLONEY, 2019), por outro lado, o conceito soteriológico e escatológico universalista afirma que a justiça punitiva de Deus é contrária ao Seu caráter (CHALKE, 2004). Com isso, hoje, em muitos meios cristãos, a justiça de Deus se tornou impopular e considerada sem efeito. Com a ênfase maior na graça, poucos têm a coragem de ensinar nos púlpitos sobre a justiça punitiva de Deus, acreditando que esse tema contradiga o conceito de um Jesus bom e amoroso. Essa influência vem de certas linhas teológicas, entre elas o universalismo, que se propagaram no ambiente cristão, focando apenas em apresentar a graça divina como sendo toda a verdade necessária para a salvação do ser humano. Segundo Douglas e Tenney (2011, p. 434), o “universalismo [...] insiste que Deus é amor e que, em última instância, todas as pessoas receberão a salvação de Deus”.

Tal pensamento pode ser perigoso porque contribui para uma falsa sensação de segurança em relação à salvação, descrevendo que essa seja a única realidade do caráter de Cristo. Além disso, tal conceito teológico traz um viés humanista, que evita identificar as consequências da má escolha humana e sua responsabilidade ética diante de Deus. Também essa teologia é empobrecida e desconfigurada de uma fundamentação mais abrangente da revelação. Bell (2012) afirma que Jesus perdoará a todos, mesmo que eles não queiram ou tenham o desejo de estar no céu e obtenham a salvação.

No entanto, para Ladd (1980), em qualquer lugar do Novo Testamento (NT), o elemento da vitória através do julgamento é um aspecto “inconfundível” da obra total de Cristo. Quando se entende o contexto da justiça salvífica e punitiva, percebe-se, em sua totalidade, o caráter de Deus e a manifestação plena do Seu amor. Somente Jesus é capaz de harmonizar de maneira tão

profunda a punição e a misericórdia, demonstrando que a Divindade está operando tanto a graça quanto a justiça punitiva (DALE, 2013).

Tendo em vista as declarações de Ladd (1980) e Dale (2013), sem perder a perspectiva do caráter amoroso de Deus, Apocalipse 19:13 indica que o Cavaleiro “Fiel e Verdadeiro” julga e peleja com justiça, vestido com um “manto tinto de sangue”. Essa expressão apresenta um sentido de vitória, ou de justiça vindicativa, ou ainda, de justiça punitiva.

Contudo, a imagem de Jesus mergulhando as Suas vestes no sangue dos ímpios incomoda alguns expoentes que terminam posicionando-se em outras propostas de interpretação. Para Prigent (1993), a sugestão de o manto estar mergulhado no sangue é devido ao soldado que perfurou o lado de Cristo e o Seu sangue se espalhou na Terra, eliminando a possibilidade de que seja o sangue dos ímpios.

Diante de possibilidades de interpretações e significados do texto, faz-se necessária a seguinte pergunta problema: qual é o significado da expressão “manto tinto de sangue” dentro do contexto de Apocalipse 19:13? O objetivo deste artigo é analisar o significado da expressão “manto tinto de sangue” nessa passagem. A escolha de tal problemática tem como relevância o estudo da justiça relacionada à ira de Deus, principalmente no livro de Apocalipse. Este artigo se delimita na expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13 e sua relação com a justiça punitiva de Cristo dentro do seu contexto do livro e dos seus antecedentes no Antigo Testamento (AT).

A pesquisa se dá em uma abordagem do *Close Reading* e revisão bibliográfica de fontes primárias e secundárias. Sendo assim, ela está dividida em cinco partes: 1) texto e perícopes da passagem em estudo; 2) contexto histórico; 3) contexto literário da passagem; 4) análise léxico-sintática do texto e o contexto de Apocalipse 19:13; 5) teologia da expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13.

## 2. Texto

O texto em análise na língua grega aparece da seguinte forma: “καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ” (Ap 19:13 BNT).

Tem-se, a seguir, as traduções para as línguas inglesa e portuguesa:

“And He was clothed with a vesture dipped in blood: and His name is called The Word of God” (Ap 19:13, KJV).

“Está vestido com um manto tinto de sangue, e o Seu nome se chama o Verbo de Deus” (Ap 19:13 ARA).

“Estava vestido com um manto embebido em sangue e o Seu nome é Palavra de Deus” (Apocalipse 19:13, SBP).

Quanto às variantes textuais, segundo Aland, Black, Martini, Metzger e Wikgren (1994), encontram-se duas variantes em Apocalipse 19:13. A primeira está relacionada à palavra βεβαμμένον (*bebammenon* = mergulhar), apresentando seis alterações em manuscritos depois do século X. O verbo βεβαμμένον possui variante na sua preposição, e, segundo Press (2003), a leitura com maior probabilidade de ser o texto original é “mergulhado” ou “encharcado”. Essas variantes apresentam-se nos manuscritos A, 051 Ū, P, 2329, 1006, 1841, 2053 e 2062. Outra palavra é καλεῖται (*kaleitai* = chamar), que contém apenas uma alteração em manuscritos posteriores ao século X. Essas variantes não apresentam sérias alterações à compreensão e propósito deste estudo.

A perícopes está delimitada no contexto da volta de Jesus. Maxwell (2002) entende que o contexto macro, ou grande bloco, abrange todo o cenário do retorno de Cristo e as circunstâncias relacionadas com a cidade santa de Apocalipse 19:11-21:8. Essa mesma divisão

é denominada por Aune (1998, p. 1040) como “A derrota final do restante dos inimigos de Deus”. O mesmo autor chama a perícopes do texto em estudo de “O Guerreiro divino e Suas conquistas” e envolve o capítulo 19:11-21.

Os elementos de unidade da perícopes são observados a seguir: 1) o tema da própria perícopes, que se desenvolve com Cristo e Seu exército como vencedor da besta, do falso profeta e de seus exércitos, caracterizando uma cena de guerra; 2) o uso do verbo εἶδον (*eidon* = ver), que aparece três vezes na perícopes. Em cada uma delas há um desdobramento do enredo da guerra de Cristo contra as hordas do mal. João faz uma descrição de Cristo como Comandante, seguido por Seu exército (v. 11-16). Depois, o profeta vê um anjo anunciar o convite para as aves do céu virem para o banquete dos exércitos da besta e do falso profeta (v. 17-18). Por fim, João vê como se dá a batalha e o resultado com a morte dos exércitos ímpios pela espada da boca de Cristo e as aves se fartando de suas carnes (vs. 19-21).

Os elementos de divisão que antecedem a perícopes têm como o tema o júbilo no céu pela vitória de Deus sobre Babilônia, sua queda final e convite para fazer parte das bodas do Cordeiro (Ap 19:1-9). João fica impressionado com o anjo que traz a explicação e se prostra para adorá-lo (Ap 19:10a). O anjo diz que ele não deve fazê-lo porque só Deus deve ser adorado (Ap 19:10b). A última parte do último verso da perícopes anterior diz que “o testemunho de Jesus é o espírito de profecia” (Ap 19:10). Logo, no capítulo 19:11-21, há uma mudança de tema para a guerra entre Cristo e os exércitos do mal.

O capítulo 20 é introduzido com a frase: “Então, vi descer do céu um anjo; tinha na mão a chave do abismo e uma grande corrente” (v. 1). O tema do capítulo é o aprisionamento de Satanás durante mil anos (v. 1-3), o julgamento feito pelos justos durante esse período (v. 4-6), seguindo pela soltura do diabo e sua destruição derradeira (v. 7-10) e o juízo final do grande trono branco (v. 11-15). O capítulo indica a mudança do tema da guerra para o aprisionamento e exílio do diabo e a eliminação final dos pecadores e do pecado.

### 3. Contexto Histórico

O primeiro verso do livro diz que é a “revelação de Jesus Cristo” (Ap 1:1, ARA). Com isso, Stefanovic (2002, p. 53-54) explica que a palavra “revelação” vem do grego “*apokalupsis*” (o Apocalipse), cujo significado é “um retirar do véu” ou “uma descoberta”. O termo denota “a revelação de algo que antes estava oculto, escondido ou secreto” (STEFANOVIC, 2002, p. 53, 54). No NT, é usado exclusivamente com referência à revelação divina (cf. Lc 2:32; Rm 16:25; Ef 3:5), especificamente a mensagem do evangelho revelado por meio de Cristo (MARCON, 2019).

Maxwell (2002, p. 69) declara que na “expressão: *Apokalypsis Iêsou Christou* (‘Αποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ’ = revelação de Jesus Cristo) aparecem três substantivos”. Os substantivos nominais “Jesus Cristo” estão no caso genitivo, o que, para Scholz (2014), é um dos pontos em que o grego se mostra ambíguo, pois dá a ideia de posse ou origem. Com isso, o Apocalipse é a revelação da pessoa de Jesus e do Seu evangelho da salvação e que culmina com a ação escatológica divina de julgamento final, com a separação dos bons e dos maus e a recompensa a cada grupo (MARCON, 2019). A revelação pode ter origem em Jesus Cristo, ou seja, Ele revela os eventos que devem acontecer (Ap 1:1), ou pode ser a sua autorrevelação, pontuando os eventos para conhecer a Seu respeito.

### 3.1. Autoria, Local e Data

Se o Apocalipse é uma revelação de Jesus Cristo, sua autoria é dita ser de alguém que conheceu Jesus pessoalmente, neste caso o apóstolo João (Ap 1:1, 4, 9; 22:8). O João do Apocalipse era alguém muito conhecido dos irmãos (Ap 1:9). Para a maioria dos Pais da Igreja que mencionam o Apocalipse, o autor é o apóstolo João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago (TAYLOR, 2006; CARSON; MOO; MORRIS, 2017). Os temas contidos no livro pertencem ao campo dos demais escritos joaninos (POHL, 2001). Com o advento da Alta Crítica (século XVII), a autoria do Apocalipse também sofreu questionamento, como os demais livros das Escrituras (NICHOL, 2013). Respostas a tais dúvidas podem ser encontradas em Taylor (2006), Nichol (2013) e Carson (2017).

Quanto ao local da origem da escrita do livro, o próprio Apocalipse (1:4) indica a província romana da Ásia. A região representava o centro cultural do mundo, exercendo grande influência sobre o Império Romano (POHL, 2001). Já quanto ao tempo, os especialistas conservadores são unânimes em datar o livro de Apocalipse como sendo em torno de 95 d.C. Para Carson, Moo e Morris (2017), o Apocalipse apresenta sinais de adoração ao imperador Domiciano na Ásia. Allen (1987) expõe que devido a essa exigência não ser a prática dos cristãos, o imperador estabeleceu uma feroz perseguição contra eles.

### 3.2. Situação Histórica e Propósito do Livro

Segundo Wiersbe (2006), João, o último dos apóstolos, tornou-se líder respeitado na igreja de Éfeso. Em concordância, Maxwell (2002) complementa que, a partir de 95 d.C., a loucura de Domiciano avançou para mais longe, alcançando o último apóstolo de Jesus, na cidade de Éfeso. Maxwell (2002) lembra que o escritor cristão Tertuliano mencionou que João foi prisioneiro, considerado como ameaça ao império e depois foi mergulhado em óleo fervente. Mas, como escapou do infortúnio, foi remetido à ilha-exílio de Patmos (Ap 1:9-10).

Allen (1987) escreve que após o imperador Domiciano ter deixado o poder, ele foi substituído pelo imperador Nerva, no ano de 96. Essa mudança de governo trouxe alívio para os cristãos perseguidos e exilados. Para Maxwell (2002), crê-se que João tenha sido incluído na anistia do imperador Nerva. Segundo Taylor (2006), esse decreto atestava que aqueles que haviam sido expulsos injustamente deveriam retornar aos seus lares e ter os seus bens restaurados. Complementa ele ao dizer que João retornou para Éfeso e ali concluiu a redação do Apocalipse.

Com um cenário de perseguição contra os cristãos por Domiciano, “companheiros” de João passavam por “tribulação” (Ap. 1:9) não somente externa, mas também interna. Era um tempo de grande crise para as comunidades cristãs, pois: 1) tinham perdido o seu primeiro amor por Deus; 2) havia tolerância ao erro doutrinário; 3) havia apostasia doutrinária, idolatria e impureza sexual; 4) frieza espiritual negando o testemunho cristão; 5) rejeição social aos cristãos por parte dos gentios; 6) mundanismo (Ap 2-3); 7) o cristianismo havia chegado à segunda geração de cristãos, os quais não tiveram conhecimento de Jesus Cristo nem dos apóstolos (NICHOL, 2013); 8) a segunda vinda de Cristo estava demorando, e isso levou alguns cristãos a desistir da fé (Ap 21:7; 22:15). Com a perseguição e o martírio de inúmeros cristãos, dúvidas vieram aos crentes: Quem vindicaria os perseguidos por causa da “palavra de Deus e do testemunho de Jesus”? (Ap 1:9). Os salvos teriam sua recompensa? Os ímpios seriam destruídos? (Ap 6:10; 11:18; 12:11; 15:3-4; 19:2-3).

Dentro desse contexto histórico é necessário expor a intenção maior do autor ao escrever o Apocalipse. João vê não somente a crise no seu tempo, mas também que, no futuro, a igreja passaria por outras crises externas e internas e, finalmente, a maior e derradeira de todas as crises (Ap 1:1; 13; 16-17; 19). O livro vem como uma “revelação” confortadora das boas-novas sobre quem é Jesus e o que Ele fará em favor do Seu povo de todos os tempos, até o Seu retorno (Ap 1:1, 7-8). O Apocalipse é uma mensagem de esperança para os sofredores filhos de Deus.

Em seu contexto específico, a perícopes de Apocalipse 19:11-21 também faz parte da mensagem confortadora àqueles que estão em grande “tribulação” (Ap 1:9). As cenas descritas ocorrerão nos tempos escatológicos em que se verá a justiça de Cristo respondendo aos clamores dos aflitos. Ela se encontra na segunda parte do capítulo, em uma cena majestosa do Cavaleiro “Fiel e Verdadeiro” trazendo juízo. Para Taylor (2006), o capítulo 19 do Apocalipse apresenta a batalha do Armagedom, sendo a primeira parte as visões do céu, seguida da batalha. Pfeiffer e Harrison (1999, p. 62) descrevem que “esse parágrafo sempre me pareceu esmagadoramente glorioso demais para uma exposição”. Cristo apresenta-Se como vitorioso sobre o inimigo, e todo cristão pode enfrentar esse conflito com a segurança de lutar contra um poder derrotado (Ap 7:14; 12:11).

## 4. Contexto Literário

Dentro de um contexto de crise é que surge a literatura apocalíptica. Para Allen (1987, p. 283), “o Apocalipse é uma carta, um drama, uma profecia e uma revelação, tudo em um pacote”. Esses elementos tornam o Apocalipse um livro relevante para estudo.

### 4.1. Gênero e Formas Literárias

O livro, segundo a maioria dos eruditos, sugere um estilo apocalíptico. Segundo Fee e Stuart (1997, p. 301), “apocalíptica ocupava-se com a salvação e o juízo vindouros. No entanto, a apocalíptica nasceu em meio a perseguições ou em um tempo de grande opressão”. Se esse é o caso, então, pode-se esperar que as consequências desses se concretizarão nos eventos finais da história.

O Apocalipse é compreendido como poesia, e sua composição poética é de teor avançado. LaRondelle (1997, p. 129) diz que “enquanto o Apocalipse é apreciado como uma obra de poesia e é considerado como um poema artisticamente engenhoso, João não compôs o seu livro por amor à arte”. Ainda que o livro de Apocalipse seja considerado uma obra poética, os textos demonstram algumas variações na sua forma literária.

No que se refere especificamente ao texto de Apocalipse 19:11-21, para Ladd (1980), a perícopes que ele denomina como “a vinda de Cristo” é de natureza simbólica e fluída de linguagem apocalíptica. Mas é uma violação da natureza da linguagem apocalíptica espiritualizar essa passagem a ponto de usá-la para escrever os atos e justiça de Deus nos acontecimentos históricos corriqueiros; antes, deve-se enxergar como eventos reais e objetivos da história.

A composição do oráculo está relacionada a uma forma literária simbólica conhecida como processo jurídico. Com esse conceito, Fee e Stuart (1997) relatam que o estilo especial descreve uma ilustração de Jesus como o Cavaleiro com veste mergulhada em sangue, de maneira a fazer o leitor imaginar a cena de juízo que está acontecendo. Assim, Fee e Stuart

(1997, p. 237) dizem que “por ser bem mais regular e estilizada” do que a linguagem falada comum, “a perícopes em questão está baseada em uma prosa-poética”.

Por fim, existem duas principais figuras de linguagem registradas na perícopes que servem para enaltecer a forma de poesia. A primeira é a “prosopografia”, que, para Bullinger (1985), descreve os traços fisionômicos da figura e do porte de uma pessoa. Características que podem auxiliar ao dar vida ao imaginário do leitor.

A segunda figura de linguagem está relacionada a “hipótipos”. Para Bullinger (1985 p.368), “essa figura (do gr. *hypó* [abaixo] + *typóun* [impressão]) consiste na representação visível de um objeto ou de uma ação por meio de palavras. Essas figuras de linguagem têm a intenção de tornar quase que palpável a imagem do Cavaleiro divino apresentado no texto”.

## 4.2. Estruturas Literárias

Tendo em vista o que foi descrito, o livro de Apocalipse apresenta uma estrutura elaborada de forma minuciosa, demonstrando paralelos em diversos formatos, principalmente na repetição da estrutura de sete. Allen (1987) sugere que João enumerou suas visões e acontecimentos em formato de sete. Paulien (2012), em concordância com Allen (1987), acredita que a estrutura do livro está em formato de sete, pois esse formato permanece estritamente relacionado com o seu significado. No entanto, Strand (2012) descreve a estrutura literária do livro de Apocalipse em formato de oito visões proféticas, que se dividem em quatro pares, formando duas seções. A primeira é formada pelos capítulos 1 a 14, e a segunda, dos capítulos 15 a 22.

De maneira mais abrangente e objetiva, Reynolds (2000) relata que o elemento estrutural mais importante é a divisão do livro em duas partes, em que a primeira está focada nos eventos históricos da salvação e a segunda enfatiza principalmente eventos escatológicos. Esse formato demonstra que nenhum verso foi impensado ou irrefletido.

Seguindo o formato de sete, Nunes (2021) clarifica que a metanarrativa no Apocalipse apresenta uma história contada de duas perspectivas, uma acontecendo no céu e outra na Terra. Na perspectiva do céu, Cristo é entronizado, e esses acontecimentos seguem de maneira linear, acompanhando a sequência das festas judaicas. Na perspectiva da Terra, Cristo está no meio de sua igreja metaforicamente. Essa sequência acontece de maneira repetitiva e dentro do contexto histórico, até Apocalipse 14:14, que transfere para um contexto escatológico.

Para a compreensão do livro, segundo LaRondelle (1997, p.137), a estrutura é um paralelismo invertido, na forma de quiasma, conforme abaixo:

Esboço simétrico

A. A igreja militante (caps. 1-3)

B. Cristo começa a guerra (caps. 4:1-8:1)

C. Chamado de trombeta para arrepender-se (caps. 8:2-11:19)

D. Panorama da era cristã (caps. 12-14)

C1. Termina o tempo de prova: juízos retributivos (caps. 15-16)

B1. Cristo termina a guerra (caps. 17-20)

A1. A igreja triunfante (caps. 21-22)

Esse esboço contempla a estrutura do livro de maneira abrangente, porém de forma concisa e resumida. Vê-se aqui que, no item B, Cristo começa com a guerra contra o mal, enquanto no item B1, Cristo termina com essa guerra. Em relação à perícopes em estudo, ela se encontra em B1, em um contexto do término da guerra de Cristo contra Satanás e seus agentes.



## 5. Análise Léxico-Sintática e Temática

Após o contexto histórico e literário trazerem esclarecimento sobre a passagem em estudo, nesta parte do artigo se faz a análise léxico-sintática e estudo de como as palavras relacionadas com a expressão “manto tinto de sangue” e a própria expressão são utilizadas na Bíblia.

### 5.1. Análise Léxico e Sintática

A Tabela 1 traduz o verso em que a expressão em estudo se encontra, contemplando a sua linguagem original, transliteração, função sintática e tradução.

**Tabela 1:** Análise de Apocalipse 19:13

Grego/Transliteração	Análise Sintática do Grego	Tradução
καὶ ( <i>kai</i> )	Conjunção coordenativa de <i>καὶ</i> .	E; também
περιβεβλημένος ( <i>peribeblēmenos</i> )	Nominativo singular masculino do perfeito particípio médio do verbo περιβάλλω, vestir.	[Estando] vestido
ἱμάτιον ( <i>himation</i> )	Nominativo singular neutro do substantivo comum ἱμάτιον, vestimenta.	Vestimenta externa
βεβαμμένον ( <i>bebammenon</i> )	Acusativo singular neutro do perfeito passivo do verbo βάπτω, mergulhar.	Mergulhado, mergulhado em
αἵματι ( <i>haimati</i> )	Dativo singular neutro do substantivo comum αἷμα, sangue.	Sangue
καὶ ( <i>kai</i> )	Conjunção coordenativa de <i>καὶ</i> .	E; também
καλεῖται ( <i>kaleitai</i> )	3ª. pessoa do singular, do indicativo perfeito passivo do verbo καλέω, chamar.	É chamado
τὸ ( <i>to</i> )	Nominativo singular neutro do artigo definido ὁ, ο, α.	O
ὄνομα ( <i>ónoma</i> )	Nominativo singular neutro do substantivo ὄνομα, nome.	Nome
αὐτοῦ ( <i>autou</i> )	3ª pessoa do singular, genitivo do pronome masculino, αὐτός, dele.	Dele
ὁ ( <i>ho</i> )	Nominativo singular neutro do artigo definido ὁ, ο, α.	O
λόγος ( <i>lógos</i> )	Nominativo singular masculino do substantivo λόγος, verbo, palavra.	Verbo, Palavra
τοῦ ( <i>tou</i> )	Genitivo singular masculino do artigo definido ὁ, ο.	Do
θεοῦ ( <i>Theou</i> )	Genitivo singular masculino do substantivo θεός, deus, Deus.	Deus

**Fonte:** Elaborado pelos autores.

Segue-se o texto com a tradução mecânica:

“E vestido com veste mergulhada em sangue e chamado o nome dele o verbo do Deus” (tradução livre).

## 5.2. Estudo do Uso das Palavras “Manto”, “Tinto” e “Sangue” no Apocalipse

Primeiramente, é analisado individualmente o sentido léxico das palavras da expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13. A palavra “manto” é um substantivo que aparece em sete versos, sete vezes, de três formas diferentes no Apocalipse. Os versos são os seguintes: 3:4, 5, 18; 4:4; 16:15; 19:13, 16. No sentido original da palavra “manto”, Danker (2000) descreve como roupas, vestuários ou qualquer vestimenta. Em concordância com os autores Friberg, Friberg e Miller (2005), “manto” também pode ser traduzido como uma vestimenta externa ou vestimenta na altura do joelho, que se usa próximo à pele, ou mesmo um manto, casaco. Geralmente é utilizada como vestimenta literal, mas, por vezes, é empregada de maneira simbólica, o que Champlin (2001) categoriza como pureza de vida e de caráter, santidade e recebimento do corpo imortal.

A palavra “tinto”, no Apocalipse, encontra-se apenas no verso em estudo e é o verbo βεβαμμένον (*bebammenon*), “mergulhado, mergulhado em”, a qual foi traduzido por “tinto”. Kittel, Friedrich e Bromley (1985) dizem que há pelo menos três categorias em que a palavra se encaixa. A primeira é literal: “mergulhar”, “afundar”, “afogar-se”, “tomar banho” e “lavar”. A segunda, relacionada a banhos sagrados, e, por último, batismos sacrais do judaísmo e cristianismo.

Buscando o significado primário da palavra “tinto” dentro do verso, Friberg, Friberg e Miller (2005) dizem que o termo tem o sentido de imersão, conforme apresentado em Lucas 16:24, ou, como aparece no texto em estudo, um mergulho em corante (Ap 19:13). Acrescentando as informações desse léxico, Danker e Krug (2009) dizem que as imagens no contexto de Apocalipse 19:13 sugerem que o corante seria uma representação comum na narrativa militar relacionada a baixas.

A palavra αἷμα (*haiãma* = sangue) aparece 19 vezes, em 17 versos, de quatro formas no Apocalipse (1:5; 5:9; 6:10, 12; 7:14; 8:7, 8; 11:6; 12:11; 14:20; 16:3, 4, 6; 17:6; 18:24; 19:2, 13). “Sangue” abrange uma maior quantidade de significado, que, na visão de Gingrich (1965), tem o sentido de ser humano, conforme Gálatas 1:16, natureza humana de descendência física, conforme João 1:13, e assassinato ou ação sangrenta, como em Mateus 27:6.

No entanto, segundo Friberg, Friberg e Miller (2005), existem pelo menos cinco situações em que a palavra aparece corriqueiramente: 1) A situação em que a palavra sangue se apresenta exibe o sangue humano, conforme João 19:34. 2) Refere-se à natureza humana e descendência física em Hebreus 2:14, ou sangue de animais sacrificados em Hebreus 9:7. 3) É ideologicamente derramar sangue, ou seja, matar, conforme Apocalipse 16:6, ou fluxo menstrual, hemorragia em Marcos 5:25. 4) Sugere a morte do sacrifício expiatório de Cristo, ou seja, o sangue de Cristo em Romanos 3:25. 5) Por último, na linguagem apocalíptica vermelha do sangue simboliza o desastre, como em Atos 2:19.

Para os autores Kittel, Friedrich e Bromley (1985), no Apocalipse, o sangue pode ser usado para a cor vermelha, indicando, então, terrores escatológicos como guerra, comparando o vinho com o sangue das uvas, e a colheita do vinho como sendo uma imagem escatológica da destruição dos pecadores e do mal. Mas a palavra “sangue” também possui significado físico ou de Cristo, com Seu sangue sacrificial.

Logo, o verbo *bebammenon* (βεβαμμένον), no acusativo singular neutro do perfeito passivo do verbo *bapto* (βάπτω), mergulhar, interfere no sentido de quem é o sangue a que o texto se refere. O fato de o verbo estar no tempo perfeito passivo, segundo Wallace (2009),

indica que a força do tempo perfeito descreve um evento completo no passado e que tem resultados existentes no tempo presente.

O assunto é bem discutido, e buscam-se os comentários de três opções de compreensão do termo: 1) Caird (1966) diz que a mancha de sangue das vestes representa o sangue dos mártires de Jesus. 2) Aune (1998) apresenta que é o sangue dos inimigos de Cristo. 3) Morris (1987) afirma que o verbo indica que é o sangue do sacrifício expiatório de Jesus.

Reforçando este último pensamento, Pohl (2001, p. 279) declara que “o sentido evidente aqui é que o cavaleiro traz do céu as vestes vermelhas antes que pise o lagar”, sugerindo, possivelmente, que já havia sido feito o julgamento antes de executar a sentença. Essa alegação ganha força devido ao fato de as vestes estarem mergulhadas em sangue e Jesus ainda não ter participado da batalha.

Indo na mesma direção, Maxwell (2002) acredita que o sangue é, de fato, de Jesus, alegando que a “serpente feriu o calcanhar” do Salvador (cf. Gn 3:15). No entanto, as vestes manchadas do Seu próprio sangue testificam que Jesus tem o direito de destruir o destruidor do Seu povo “pisando na cabeça da serpente” em Gênesis 3:15, assim como resgatar o Seu povo através do Seu precioso sangue.

Segundo Osborne (2014, p. 763), “as três opções são plausíveis, mas o contexto é militar”, como já visto no contexto histórico e no contexto literário, com a descrição da estrutura do livro e da perícopes. Quanto à referência de “tinto de sangue” dos mártires, o teólogo declara que isso “também faria sentido, mas não corresponde tão bem ao contexto”. Pode ser uma referência à “verdadeira vitória sobre as forças do mal que Cristo derrotou na cruz; de fato, o argumento mais forte contra a interpretação de que este é o sangue dos inimigos de Cristo é o de que a batalha ainda não ocorreu”. Contra o argumento de que o sangue do manto é de Jesus, Osborne (2014, p. 763) diz que ele “deixa de considerar o aspecto circular das imagens em todo o livro de Apocalipse”, ou seja, “a cronologia é deixada de lado por causa do efeito retórico” do autor do Apocalipse.

Osborne (2014, p. 763) diz que se deve considerar “a imagem do triunfo romano ao longo da presente passagem”. A ordem é: “preparação para a batalha, a batalha propriamente dita, a vitória e depois a procissão triunfal [...] que ocorria frequentemente até um ano após a vitória”. O que indica o contexto é que todas as imagens estão misturadas, “sem dúvida, porque a vitória e o triunfo já estão assegurados”. Também se pode observar que é uma ação garantida pelos verbos nos tempos presente e perfeito ao longo da ação. Conclui-se parcialmente que o texto está indicando uma forma simbólica de baixas para os exércitos inimigos.

Por último, ainda contra o argumento de que o sangue do manto é de Jesus, é necessário ver o paralelismo entre Apocalipse 14:17-20 e 19:11-21. Em Apocalipse 14:17-20, João se utiliza de uma metáfora similar a 19:11-21, sendo claramente vista no contexto de batalha do grande bloco de Apocalipse 11:19-14:20. No capítulo 14:17-20, especificamente o verso 19, o “anjo”, que tem a foice afiada, vindima a terra, e os cachos são lançados no “lagar da cólera de Deus”, enquanto em Apocalipse 19:15 diz que o Cavaleiro pisará o “lagar do vinho do furor da ira de Deus”. No verso 20 é dito que o “lagar foi pisado fora da cidade, e correu sangue do lagar até aos freios dos cavalos, numa extensão de mil e seiscentos estádios”, e em Apocalipse 19:11, 14 e 15, menciona-se “cavalos” e “lagar” em relação à destruição dos inimigos de Deus. Com isso, Apocalipse 14:17-20 apresenta uma cena de juízo destruidor em um contexto de guerra similar a Apocalipse 19:11-16. Ambas as passagens estão em paralelo, e a segunda elucida a primeira. Sendo assim, em Apocalipse 19:13 o Verbo de Deus pisará “o lagar do vinho do furor da ira do Deus Todo-Poderoso” enquanto no capítulo 14 o juízo está sendo conduzido pelo anjo, muito característico de João ao retratar Jesus em Apocalipse 1:9. O “manto tinto de sangue”, em

seu contexto de militar e baixas de guerra, indica que o sangue que tinge a veste de Cristo é dos inimigos de Deus.

### 5.3. Uso das Palavras “Manto”, “Tinto” e “Sangue” nos Escritos Joaninos e no Restante das Escrituras

Quando os escritos joaninos são analisados, nota-se que João não usa a expressão “manto tinto de sangue” em outros livros de sua autoria. No entanto, as palavras da expressão em estudo aparecem, individualmente, algumas vezes nos seus livros. “Manto” ocorre 13 vezes, em três formas, nos livros de João. Somente no Evangelho de João aparece em 13:4, 12; 19:2, 5, 23, 24. Na maioria das vezes, o quarto evangelho usa a palavra no sentido literal e sempre em referência às roupas de Jesus. Já o verbo *bebammenon* (βεβαμμένον), traduzido por “tinto”, aparece em dois versos, três vezes, em João 13:26 e 19:13. Nas duas passagens elas se referem a imergir ou mergulhar.

A palavra “sangue”, nos livros de João, aparece ao todo em 26 versos, sob cinco formas e 29 vezes: João 1:13; 6:53-56; 19:34; 1 João 1:7; 5:6, 8. É utilizada de várias maneiras por João, inclusive associada ao nascimento simbólico e ao sangue de Cristo, sendo que esse último contém a ideia do Seu sangue sacrificial com sentido de sangue físico.

Os termos “manto”, “tinto” e “sangue” aparecem nos dois Testamentos: 1) “manto” ocorre em 269 versos, oito formas, 283 vezes; 2) “tinto”, em 21 versos, 13 formas, 22 vezes; 3) “sangue”, em 375 versos, oito formas, 446 vezes, com os significados que já foram comentados anteriormente.

Quanto à expressão “manto tinto de sangue” de Apocalipse 19:13, o primeiro texto semelhante está em Gênesis 49:11, que contém uma metáfora similar que reza assim: “[...] lavarás as suas vestes no vinho e a sua capa, em sangue de uvas.” Para Walton, Matthews e Chavalas (2003), a metáfora sugere que o vinho (fatura/prosperidade) será tão abundante que as pessoas poderão lavar ou mergulhar as suas roupas no “sangue” das uvas. Assim, essa metáfora, apesar de utilizar as mesmas palavras, transmite o sentido de prosperidade para Israel.

Quando se investiga a expressão “manto tinto de sangue” no restante da Bíblia, nota-se um eco de Isaías 63:3. Allen (1987) retrata que o quadro que João vê é um reflexo de Isaías 63:3, em que Deus agora é o Guerreiro que luta contra o “Edom” escatológico. Indo nessa mesma direção, ao relatar o eco que acontece em Isaías, Prince (1993 p. 198) diz que “essa figura é inteiramente apocalíptica, e, como tal, influenciou Apocalipse 19:11-16, em que é descrito o julgamento geral das multidões de ímpios”. Compreende-se que o clímax na narrativa é a vitória final do povo de Deus. O texto do profeta messiânico diz o seguinte:

Quem é este que vem de Edom, de Bozra, com vestes de vivas cores, que é glorioso em Sua vestidura, que marcha na plenitude da Sua força? Sou Eu que falo em justiça, poderoso para salvar. Por que está vermelho o traje, e as Tuas vestes, como as daquele que pisa uvas no lagar? O lagar, Eu o pisei sozinho, e dos povos nenhum homem se achava comigo; pisei as uvas na Minha ira; no Meu furor, as esmaguei, e o seu sangue Me salpicou as vestes e Me manchou o traje todo. Porque o dia da vingança Me estava no coração, e o ano dos Meus redimidos é chegado. Olhei, e não havia quem Me ajudasse, e admirei-Me de não haver quem Me sustivesse; pelo que o Meu próprio braço Me trouxe a salvação, e o Meu furor Me susteve. Na Minha ira, pisei os povos, no Meu furor, embriaguei-os, derramando por terra o seu sangue (ARA).

O uso que Isaías 63:1-6 faz do substantivo  $\text{ֵדוֹם}$  (*edôm* = Edom) com o adjetivo  $\text{דָּמוּן}$  (*edmônî* = vermelho) do sangue traz em mente uma metáfora agrícola tirada da cultura bíblica, que mostra a destruição dos inimigos do povo do Senhor. Como visto por Walton, Matthews e Chavalas (2018, p. 1004), a região de Edom pode justificar tal descrição da batalha por ser ele um inimigo do povo de Deus, mas pode também estar relacionado ao fato de que “Edom era conhecido por seus excelentes vinhedos nas encostas das montanhas”.

A descrição de uma colheita de uvas maduras que são lançadas no lagar para serem pisadas faz referência ao fato de que o local para amassar as uvas era uma ferramenta de trabalho muito comum na agricultura judaica. Isso é comprovado por serem eles frequentemente encontrados na Palestina. Walton (2018, p. 655) diz que “geralmente eram buracos quadrados ou redondos, cortados na rocha ou cavados no chão, e selados com gesso ou revestidos de pedras. As uvas eram colocadas no buraco e depois pisadas” para se extrair o seu suco.

O fato de Deus ir a Edom, onde estão os “vermelhos” (os edomitas) e há uvas em suas encostas, indica um povo em rebelião contra Deus (PFEIFFER HARRISON, 1983). O pisar de Deus no lagar do juízo representa a destruição dos Seus inimigos, sendo comparado àquilo que os viticultores faziam ao colherem as uvas e depois as lançarem no lagar, pisoteando-as até tingir suas vestes com o vermelho do “sangue” das uvas amassadas. O “sangue” das uvas pisadas, que escorre do local, torna-se uma comparação da destruição dos inimigos de Deus e de Israel. A cena fala que Deus Se vingará dos edomitas e salva Seu povo.

Existe algo relevante na utilização de Isaías 63:1-6 por João em Apocalipse 19:11-21. O motivo é que, por fazer uso do verbo  $\beta\epsilon\beta\alpha\mu\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  (*bebammenon*) no acusativo singular neutro do perfeito passivo do verbo  $\beta\acute{\alpha}\pi\tau\omega$  (*bapto*), mergulhar, o Cavaleiro já está com as vestes mergulhadas em sangue antes da batalha contra os “edomitas escatológicos”. A possível razão seria que o Deus guerreiro, que no passado vindicou Israel, fará o mesmo quando, no fim da história de pecado, o Seu Israel escatológico (igreja) for vítima outra vez das ações cruéis dos seus inimigos (Ap 11:18; 13; 16:12-16; 19:19).

Assim, o uso que Apocalipse 14:17-20 e 19:11-21 faz de Isaías 63:1-6 contrasta a guerra cósmica entre o bem e o mal e os seus resultados. Por um lado, Deus vindica o sangue dos mártires que morreram e vindica os servos vivos, oprimidos e prestes a perecer (Ap 14:1-5; 15:3-4; 16:5-7) pelos agentes de Satanás (Ap 13 e 16: 12-16). Por outro, Deus destrói aqueles que são Seus inimigos. É “no lagar da cólera da ira de Deus” que o Cavaleiro divino mancha as vestes mergulhadas no sangue dos ímpios destruídos em Apocalipse 14:17-20 e 19:11-21. O juízo é o fundamento do trono divino: esses juízos vêm sobre os ímpios e em favor dos justos (SHEA, 2012).

## 6. Teologia

Ao estabelecer o texto e a perícopes da expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13, o tema é a vinda do Cavaleiro com Seu exército para lutar contra a besta e o falso profeta e seus exércitos. Compreendeu-se que o tema está limitado pelo contexto do júbilo no céu pela queda de Babilônia e do início do milênio e juízo final. Evidenciou-se, então, através da estrutura do livro, que o evento da batalha se dará nos momentos finais da história humana, na segunda vinda de Cristo.

Estudando o contexto histórico e literário do livro, compreende-se que João elaborou a redação do livro conduzindo o leitor para as revelações sobre Jesus e sobre eventos futuros de apostasia e perseguição, o que implicaria cada cristão ter uma experiência com o Cristo revelado no Apocalipse. O contexto histórico é de um tempo de crise nos dias da composição do

livro, mas também o Apocalipse informa aos futuros cristãos sobre a última crise semelhante que João contemplou, com uma dimensão bem maior. Diante disso, a revelação de Jesus Cristo traz conforto e esperança para o povo do Senhor ao dizer que Deus triunfará através de Seu Messias, Jesus Cristo.

## 6.1. A Teologia Presente na Expressão “Manto Tinto de Sangue”

A expressão “manto tinto de sangue” aparece somente uma vez no livro de Apocalipse, no capítulo em estudo (Ap 19:13). Ao se analisar léxico-sintaticamente o verso de Apocalipse 19:13, evidenciou-se que a melhor tradução de βεβαμμένον (*bebammenon*), acusativo singular neutro do perfeito passivo do verbo βάπτω (*bapto* = mergulhar ou tinto), é “mergulhada” ou “tingida”, para se referir à ação de Jesus Cristo trazer juízo destrutivo sobre os ímpios. A razão do verbo em tal declinação indica: 1) por ter Cristo derramado Seu sangue na cruz, manchando Suas vestes, Ele tem o direito de salvar os que creem e aniquilar o destruidor ou destruidores de Seu povo; 2) um simbolismo antecipado do triunfo do vencedor sobre os vencidos extraídos das entradas triunfais dos imperadores na cidade de Roma, após suas conquistas; 3) também o verbo deve lembrar permanentemente Seu povo de que o Deus que vindicou e libertou Israel no passado (as vestes já tingidas de sangue) fará o mesmo na grande crise dos eventos finais em relação ao Seu Israel escatológico, a igreja cristã remanescente. Como os perseguidores do passado foram aniquilados por Deus, assim os perseguidores do futuro também o serão.

Existe uma relação da expressão “manto tinto de sangue” com Apocalipse 14:17-20. Contudo, o eco de Apocalipse 14 e 19 é extraído de Isaías 63:1-6. Em Isaías, há a imagem de Deus como um Guerreiro que vindica Seu povo e destrói os inimigos de Israel. Ampliando a compreensão de Apocalipse 19:11-21 (cf. Ap 14:17-20), o Guerreiro divino se assemelha a alguém que havia pisado em uma espécie de prensa de vinho ou lagar. A figura do Guerreiro que vem de Edom aparece como personagem que executa os planos de Deus contra a rebeldia das nações, o que, para Pfeiffer e Harrison (1983, p. 120), “Edom tipifica o mundo rebelde implacavelmente hostil para com o povo de Deus”.

Essa compreensão parte da origem de Edom. Edom é Esaú, irmão de Jacó (Israel), que trocou seu direito da sagrada primogenitura por um prato de caldo vermelho (Gn 25:30). Literalmente, sua descendência ficou conhecida como “os vermelhos” (edomitas). Esaú, diante da perda da primogenitura e da bênção dela para seu irmão, passou a odiar e ameaçou de morte a Jacó (Gn 27:36, 41). Segundo Champlin (2001), os edomitas tinham adotado uma atitude de persistente hostilidade contra Israel. Esse cenário possivelmente mexeu com o imaginário dos leitores e ouvintes contemporâneos que entenderam que o Salvador destruiria o povo de Edom escatológico que estavam perseguindo a ponto de matar os cristãos.

A visão de dois povos em conflito entre o bem e o mal foi expresso na resposta de YHWH a Rebeca, quando os gêmeos lutavam no ventre de sua mãe (Gn 25:23-24). Contudo, o texto de Gênesis reflete algo anterior que foi dito à mulher no jardim do Éden por ocasião de Deus proferir uma profecia sobre a descendência da mulher e a descendência da serpente (Gn 3:15). Dentro do grande conflito entre o bem e o mal, haveria duas linhagens, uma da mulher e outra da serpente. A passagem afirma que o descendente da mulher de Gênesis, que está em paralelo com o descendente da mulher de Apocalipse 12:1, 5, pisará com a finalidade de esmagar a cabeça da descendência da serpente, que está em paralelo com Ap 19:11-21, em que Cristo pisa esmagando os ímpios.

É evidente que João envia seus leitores ao diálogo dramatizado entre o profeta e o Salvador que vem de Edom nos primeiros versos de Isaías 63:1-6. O “manto tinto de sangue”, presente em Apocalipse 19:13, retrata que o povo que desdenha de Deus e oprime Seu povo

tem como consequência a sua destruição, a ponto de manchar as roupas do Guerreiro de Deus. Quando o período da Sua paciência se esgota, Davidson (1994, p. 1.579) sugere que “a destruição dos iníquos é assemelhada ao amadurecimento e ao amassar as uvas no lagar”. Tal visão de João possibilita ver a comparação do sangue escorrendo no lagar da ira da cólera de Deus como o suco da uva que escorria do lagar de Isaías 63:3.

Para Beale e Donough (2014, p. 1.391), “em Isaías, o Guerreiro julga por ‘vingança’ e para alcançar a ‘redenção’ de seu povo” “e o mesmo objetivo está implícito em Apocalipse 19”. A figura de YHWH pisando o lagar reaparece agora na pessoa de Jesus Cristo, primeiramente em Apocalipse 14:17-20, sendo ampliada em Apocalipse 19:11-21. Tal metáfora alude ao mesmo princípio e está relacionada com o juízo divino emitido a um povo em extrema rebeldia aos princípios do reino de Deus. Suárez *et al.* (2008, p. 142) comentam que “a metáfora de pisar o lagar, por sua vez, é sempre associada ao juízo no contexto da Bíblia Hebraica”. A ira de Deus de execução dos ímpios é claramente visível nesse oráculo, porém também está associada à redenção do seu povo.

Quando se pensa em escatologia, isso sugere que Deus pisará o lagar, ou seja, a manifestação da ira Dele contra os inimigos do Seu povo. Estes são aqueles que perseguem a igreja, a ponto de quererem destruí-la. Para os ímpios, o dia da vingança encontra-se cada vez mais próximo. Confirmando esse pensamento escatológico, Henry (2010, p. 96) diz que “a vindima se aproxima rapidamente; o dia da vingança, que os pecadores procurem ser reconciliados com o seu justo Juiz (Ap 14:6-7, 12) antes que Ele derrame o Seu poder sobre a terra” (Ap 16-19:3). Para esses acontecimentos, ainda há esperança de escapar de ser pisado no “lagar” da ira de Deus (Ap 14:17-20; 19:11-21).

Para Marcon (2019), da mesma forma que os quatro evangelhos revelam o plano de salvação e santificação em Cristo, o Apocalipse também contém esse evangelho eterno. Por um lado, o evangelho maximiza a graça divina ofertada em Cristo, para que o pecador, atraído pelo Espírito Santo, se arrependa e seja restaurado à imagem do seu Criador. Por outro lado, mesmo que minimize o juízo de destruição daqueles que rejeitam a oferta de salvação em Cristo, os quatro evangelhos e o Apocalipse não omitem as consequências da rebelião contra Deus, o Juiz de vivos e mortos. Eles testificam de que o fim do pecado é a destruição eterna (Jo 3:16-21; Ap 20:11-15).

Assim, sendo o Apocalipse a revelação de Jesus Cristo para a Sua Igreja, Apocalipse 19:11-21 traz a revelação que diz que Jesus é o Conquistador celestial que virá com Seus exércitos para libertar e vindicar os fiéis. Tal libertação e vindicação do povo de Deus trará juízo destruidor sobre os ímpios perseguidores e idólatras que servem à besta, ao falso profeta e ao dragão. Observando a perícopes de Apocalipse 19:11-21:8, o bloco maior e a estrutura do livro, percebe-se que a expressão “manto tinto de sangue” descreve a certeza de que o Deus que agiu no passado em favor do Seu povo novamente irá fazê-lo, ao descrever de maneira vívida o juízo executivo contra os inimigos de Deus e da Sua igreja.

## 7. Considerações Finais e Conclusão

Para os universalistas, a metáfora do “manto tinto de sangue” de Cristo não representa o sangue dos ímpios, mas sim o próprio sangue expiatório de Cristo. Alegam que o Guerreiro não teve contato com os inimigos para destruí-los. O exposto oportuniza a problemática desta pesquisa, que teve como prerrogativa a análise do significado da expressão “manto tinto de sangue” dentro do contexto de Apocalipse 19:13. Assim, o objetivo de analisar o significado da expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13 foi visto dentro do seu contexto.

O pano de fundo do último livro da Bíblia é uma mensagem evangélica como descrita nos quatro evangelhos, em que Cristo é a solução que harmoniza justiça e misericórdia, graça e juízo, bem como o salmista descreve no Salmo 85:10, ao dizer que, “encontraram-se a graça e a verdade, a justiça e a paz se beijaram” (ARA). O juízo é o fundamento do trono divino: esses juízos vêm sobre os ímpios e em favor dos justos.

A pesquisa analisou que o verbo βαβαμμένον (*bebammenon*), traduzido por “tinto” ou “mergulhado”, está no acusativo singular neutro do perfeito passivo do verbo βάπτω (*bapto*), mergulhar. Ele interfere no sentido de identificar de quem é o sangue mencionado no texto. O fato de o verbo estar no tempo perfeito passivo indica que a força do tempo perfeito descreve um evento completo no passado e que tem resultados existentes no tempo presente.

A pesquisa trouxe três possibilidades para entender o sentido do “manto tinto de sangue”: 1) O manto foi mergulhado no sangue do sacrifício expiatório de Jesus. Essa ação completamente realizada no passado tem seus efeitos em Jesus ter o direito de salvar e vindicar a todo que Nele crê, como tem o direito de destruir o destruidor do Seu povo, pisando-os como se fossem uvas em um lagar de vinho. 2) O manto está manchado com o sangue dos inimigos de Deus e de Sua igreja e, mesmo que a batalha não tenha ocorrido, garante aos crentes do Senhor que a destruição dos maus é certa e definitiva. Nesse caso, o contexto militar é mais forte que o tempo do verbo. Por esse motivo, o sangue é dos inimigos de Cristo e de Sua igreja, o qual, como Rei do Universo, expressa Seu triunfo antecipado sobre todas as hostes inimigas, declarando a certeza de Sua morte como se fossem uvas esmagadas em um lagar. 3) O manto foi manchado no passado, por ocasião em que Deus vindicou Israel e vingou-Se de Edom, destruindo-o como uvas em um lagar. A menção de Isaías 63 em Apocalipse 19 é a garantia e promessa de esperança de que YHWH certamente trará a destruição de Edom escatológico e libertará Seu Israel, a igreja remanescente.

Em favor das possibilidades 2 e 3, foi demonstrado que: 1) a expressão “manto tinto de sangue” está em um bloco maior na estrutura do Apocalipse, que focaliza a recompensa dos santos e a destruição dos ímpios; 2) a própria períclope de Apocalipse 19:11-21, onde a expressão em estudo está localizada, é um oráculo de juízo executivo que, junto com a estrutura do Apocalipse, se refere a um evento futuro; 3) o texto de Apocalipse 19:11-21 é o desdobramento de Apocalipse 14:17-20, sendo ambos ecos de Isaías 63:1-6.

Tomando ciência da amplitude do pensamento hebreu, merece atenção que o verbo no perfeito passivo, a estrutura do livro e da períclope, o contexto de uma guerra entre o bem e o mal, com a destruição dos ímpios, o paralelismo com Apocalipse 14:17-20 e o eco de Isaías 63:1-6 evidenciam que a compreensão se refere ao sangue dos inimigos de Israel, Edom do passado, e dos inimigos do Israel escatológico (igreja), Edom do futuro. Apocalipse 19:11-16 é uma descrição do julgamento geral das multidões de ímpios, e o clímax na narrativa é a vitória final do povo de Deus. Essas cenas descritas ocorrerão nos tempos escatológicos, em que se verá a justiça de Cristo respondendo aos clamores dos aflitos.

Conclui-se que, nos eventos escatológicos, a expressão “manto tinto de sangue” em Apocalipse 19:13 significa o sangue da destruição dos ímpios através do divino Cavaleiro guerreiro, que mata a todos com a espada que sai de Sua boca. Essa imagem é tomada do divino Guerreiro que vem de Edom com as vestes manchadas do sangue dos Seus adversários, em Isaías 63:1-6, e o anjo que ceifa e pisa o lagar, em Apocalipse 14:19:20. Metaforicamente, Jesus mergulhará a Sua veste no sangue dos inimigos de Seu povo. Tal acontecimento se dará no juízo punitivo de Deus, na segunda vinda de Cristo.

Sendo assim, para uma igreja passando por uma crise devido ao contexto de perseguição e martírio, ou para a futura e final crise que se abaterá sobre a igreja remanescente, o Apocalipse traz a certeza de que Deus, em Cristo, vindicará Seu povo pelo fato de que no

passado Deus julgou e condenou os perversos edomitas por seus atos contra o antigo Israel. Essa ação do passado testifica de que Deus é justo e reto em todas as Suas ações, dando oportunidades para que todos cheguem ao conhecimento do evangelho eterno (Ap 14:6-7) e sejam salvos (Ap 5:9-10; 7; 14:1-5). Porém, a misericórdia divina tem um limite, e enquanto os ímpios permanecem não somente em sua declarada rebelião, mas também atentam contra a vida e a continuação dos justos sobre a Terra, o Senhor se levanta como vingador daqueles que Lhe são preciosos.

## Referências

ALAN, B.; ALAN, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M. (eds.). **Novum Testamentum Graece Nestle-Alan**. 28.ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. BibleWorks, v. 10.

ALAND, K.; BLACK, M; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M; WIKGREN (eds.). **The Greek New Testament**. 4. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

ALLEN, C. **Comentário Bíblico Broadman**: Novo Testamento. 2. ed. Rio de Janeiro, Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987. v. 1.

AUNE, D. E. **Revelation 17-22**. Dallas, TX: Word, 1998. (Word Biblical Commentary, v. 52C).

BEALE, G. K.; DONOUGH, M. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BELL, Rob. **O amor vence**. Rio de Janeiro: Sextante, 2012.

**BÍBLIA SAGRADA**: Almeida Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: SP: Sociedade bíblica do Brasil, 1993.

**BÍBLIA**: tradução da língua portuguesa moderna. Lisboa, Portugal: Sociedade Bíblica de Portugal, 2005.

**BIBLE KING JAMES VERSION**. Ontario, Canadá: the Online Bible Foundation and Woodside Fellowship of Ontario, 1988-1997. BibleWorks, v. 10.

BULLINGER, E; LACUEVA, F. **Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia**. Barcelona: Editorial Clie, 1985.

BUSHELL, S.; TAN, M. D.; WEAVER, G. L. (prog.). **BibleWorks**. Norfolk, VA, 1992-2015.

CAIRD, G. B. **A Commentary on the Revelation of St. John the Divine**. Nova York: Harper and Row, 1966.

CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

CHALKE, Steve; MANN, Alan. **The Lost Message of Jesus**. Nova York: Harper Collins, 2004.

CHAMPLIN, N. **O Antigo Testamento interpretado**. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 5.

DALE, Robert William. **The Atonement**. Ravenio Books, 2013. Disponível em: [https://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=c\\_VsDQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT3&dq=R.+W.+DALE+ON+THE+ATONEMENT+&ots=9SvFn2wh7h&sig=CapjctVr3byObGU7p4mx9N](https://books.google.com.br/books?hl=ptBR&lr=&id=c_VsDQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT3&dq=R.+W.+DALE+ON+THE+ATONEMENT+&ots=9SvFn2wh7h&sig=CapjctVr3byObGU7p4mx9N). Acesso em: 28 setembro, 2020.

DANKER, W. F. *et al.* **Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

DANKER, W. F.; KRUG, K. **The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament**. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

DAVIDSON, F. **O Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1994.

DOUGLAS, D; TENNEY, C. **Zondervan Illustrated Bible Dictionary**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011.

FEE, G; STUART, D. **Entendes o que lê?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FRIBERG, T; FRIBERG, B; MILLER F. N. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Victoria: Trafford, 2005.

GINGRICH, W; DANKER W. F. **Shorter Lexicon of the Greek New Testament**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

HENRY, Matthew. **Comentário Bíblico do Antigo Testamento, v. 4: Isaías a Malaquias**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (eds.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1985. v. 1.

LADD, G. E. **Apocalipse: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980.

LARONDELLE, Hans K. **How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible**. 5. ed. Miami Beach, FL: First Impressions, 1997.

MARCON, João Luiz. **Estudo sobre a relação entre εὐαγγέλιον e προσκυνέω em Apocalipse 14:6-7 e suas implicações para adoração da comunidade de fé**. 2019. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2019.

- MAXWELL, C. M. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2002.
- MOLONEY, F. J. The Book of Revelation: Hope in Dark Times. **Religions**, v. 10, n. 4, p. 239, 2019.
- MORRIS, L. **The Book of Revelation**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- NICHOL, F. D. (org.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, v. 5: Mateus-João**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.
- NUNES, L. G. **Aula de Apocalipse: Estrutura literária inicial do Apocalipse e a metanarrativa do livro**. Ivatuba, PR: Faculdade Adventista Paranaense, 29 set. 2021.
- OSBORNE, G. **Apocalipse: comentário exegético**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.
- PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F. **Comentário Bíblico Moody, v. 5: Romanos a Apocalipse**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1999.
- PFEIFFER, C. F.; HARRISON, E. F. **Comentário Bíblico Moody, v. 2**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1983.
- POHL, A. **Apocalipse de João**. Curitiba, PR: Editora Evangélica Esperança, 2001. (Comentário Esperança).
- PAULIEN, J. Interpretando o simbolismo do Apocalipse, In: HOLBROOK, Frank B. (org.). **Estudos sobre Apocalipse: temas introdutórios**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012.
- PRIGENT, P. **Apocalipse**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- REYNOLDS, E. Ten Keys for Interpreting the Book of Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 11, n. 1-2, p. 261-276, 2000.
- SCHOLZ, V. **40 anos de Bíblia na Linguagem de Hoje: as grandezas de Deus em nossa própria língua**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.
- SHEA, W. H. **Estudos selecionados em interpretação profética**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012.
- SUÁREZ, A.; GOMES JR., E.; MASOTTI, F.; SOUZA, R.; CONTI JR., R. (orgs.). **A Bíblia em Perspectiva: estudos em teologia bíblica**. Joiville, SC: Clube de Autores, 2008.
- STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2002.

STRAND, K. As oito visões básicas. In: HOLBROOK, Frank B. (org.). **Estudos sobre Apocalipse: temas introdutórios**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2012.

TAYLOR, R. S. **Comentário Bíblico Beacon, v. 10: Hebreus a Apocalipse**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus. 2006.

WALLACE, Daniel B. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WALTON, J; MATTHEWS, V; CHAVALAS, M. **Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento**. Curitiba, PR: Editora Atos, 2003.

WALTON, J; MATTHEWS, V; CHAVALAS, M. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WIERSBE, W. W. **Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento**. Santo André, SP: Geográfica Editora, 2006. v. 11

# DISCIPULADO E A MISSÃO DA IGREJA EM MATEUS 28:16-20

---

ELTON JR.<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo trata do discipulado e sua relação com a missão da igreja em Mt 28:16-20. Ele busca explicar alguns dos tópicos em discussão e sua relação com a tarefa de fazer discípulos. Está dividido em três partes principais. A primeira trata da escolha intencional de Jesus, de uma montanha na Galileia, em cumprimento de uma profecia escatológica, a fim de demonstrar que a Grande Comissão é a continuação de Seu ministério. A segunda sugere que a audiência de Jesus era composta pelos mais de quinhentos irmãos mencionados por Paulo, a igreja daqueles dias, e na terceira a comissão em si é discutida. É proposto que o verbo ir receba força imperativa, que batizar e ensinar constituem o modo de se fazer discípulos e são ações simultâneas, e que todas as nações, embora enfatize os gentios, abarca toda a humanidade. Isso resulta nas conclusões e implicações de que um discípulo é alguém que está debaixo do senhorio de Cristo e esse fato é evidenciado por seu batismo, pela obediência à lei de Deus e pelo cumprimento da tarefa de fazer novos discípulos de todas as nações para o Mestre até a consumação dos séculos.

**Palavras-chave:** Discipulado; Igreja; Missão.

## DISCIPLESHIP AND THE MISSION OF THE CHURCH IN MATTHEW 28:16-20

**Abstract:** This brief article deals with discipleship and its relationship to the mission of the church in Mt 28:16-20. It seeks to understand some of the topics under discussion and their relationship to the task of making disciples. It is divided into three main parts. The first deals with Jesus' intentional choice of a mountain in Galilee in fulfillment of an eschatological prophecy in order to demonstrate that the Great Commission is a continuation of His ministry.

---

<sup>1</sup> Mestre em Interpretação Bíblica (Unasp, Engenheiro Coelho - SP). Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba - PR). Contato: pastoreltonjunior@gmail.com.

The second suggests that Jesus' audience was made up of the more than five hundred brethren mentioned by Paul – the church of that day. In the third, the Commission itself is discussed. Its terms, allusions, its basis, scope and duration are covered. It is proposed that the verb to go receives imperative force, that baptizing and teaching constitute the way of making disciples and are simultaneous actions, and that all nations, while emphasizing the Gentiles, embraces all humankind. All this results in the following conclusions and implications: a disciple is someone who is under the lordship of Christ and this is evidenced by his baptism, obedience to God's law, and fulfilling the task of making new disciples from all nations to the Master until the end of the age.

**Keywords:** Discipleship; Church; Mission.

## 1. Introdução

A Grande Comissão permanece central para os cristãos. Entretanto, o texto de Mt 28:16-20<sup>2</sup> continua controverso. Não sem razão, Culver (1967) e Stuhlmacher (2000) destacaram alguns dos pontos em discussão nessa passagem. Entre eles, pode-se sublinhar o uso de alusões a textos do Antigo Testamento (AT), a audiência de Jesus, a natureza de sua missão e seu alvo. Contudo, a relevância dessa cena para o Evangelho de Mateus e para a tarefa missionária da igreja incentivam o reexame dessa passagem e desses tópicos em discussão. Esse é o objetivo do presente artigo, que gravita em torno do termo discipulado e estará dividido em três partes principais. A primeira tratará do local que Jesus escolheu para dar Sua mensagem, a segunda abordará a audiência e a terceira discutirá a comissão em si. Não é o propósito deste artigo oferecer uma revisão bibliográfica da discussão. Não se pretende também apresentar uma solução inteiramente nova para o tópico, mas discutir as evidências e promover o avanço do debate em algumas questões específicas. Por fim, se buscará evidenciar a intenção de Jesus com o uso de μαθητεύω no contexto, a razão para esse uso e sua importância para cada crente.

## 2. O Local

Jesus escolhe uma montanha na Galileia para dar Sua comissão aos discípulos, conforme havia informado anteriormente (Mt 26:32). Morris (1992, n. p.) lembra que “nos outros evangelhos, as aparições são principalmente na Judeia, mas Mateus não tem nada a dizer sobre as aparições naquela região, além da breve aparição de Jesus às duas Marias”. O local não é mencionado pelo evangelista, contudo, era conhecido por sua audiência. A expressão εἰς τὸ ὄρος (Mt 28:16) indica um monte em específico (DONALDSON, 1985, p. 11).<sup>3</sup> A escolha de Jesus não parece aleatória, e há razões para ela.<sup>4</sup>

Blomberg (1992, p. 430) e Garland (2001, p. 270) têm destacado que “a montanha” em Mateus (4:8; 5:1; 8:1; 14:23; 17:1, 9; 24:3; 26:30) aponta para um lugar de revelação, comunhão com Deus e socorro (15:29) para Seu povo. Entretanto, a montanha na Galileia pode apontar para as profecias escatológicas de salvação aos gentios recorrentes em Isaías. Stuhlmacher

<sup>2</sup> O texto não apresenta nenhuma variante textual relevante para a nossa discussão. Embora muitos manuscritos e o *Textus Receptus* incluam Ἀμήν no fim do evangelho, não há dúvidas de que essa inserção não representa o texto original (METZGER, 2006, p. 61). Esse acréscimo apenas reflete o uso litúrgico da passagem (OMANSON, 2010, p. 55).

<sup>3</sup> Chavasse (1971, p. 478) sugere que o termo ἐτάξατο indica o local onde os discípulos foram designados apóstolos.

<sup>4</sup> Finkbeiner (1991, p. 20) pensa que a escolha do local ocorra por razões práticas – privacidade para o encontro.

(2000, p. 25) lembra que Mt 28:16 pode ser “surpreendentemente” explicado se “o texto é considerado do ponto de vista do AT”.

Donaldson (1985, p.183-184) apresenta que a linguagem de Jesus em Mt 28:16-20, de maneira especial, parece aludir à versão grega da LXX de Is 2:2-3 e pode demonstrar como essa profecia veterotestamentária, segundo Ridderbos (1986, p. 78),<sup>5</sup> se cumpre em seu ministério e no contexto da igreja cristã. Pode-se conferir o paralelo na Tabela 1:

**Tabela 1:** Paralelo entre Is 2:2-3 e Mt 28:16-20.

	Antigo Testamento	Novo Testamento
	Is 2:2-3 (LXX)	Mt 28:16-20
<b>Texto Grego</b>	ὄτι ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ἐπ’ ἄκρων τῶν ὄρεων καὶ ὑψωθήσεται ὑπεράνω τῶν βουνῶν καὶ ἤξουσιν ἐπ’ αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλὰ καὶ ἐροῦσιν δεῦτε καὶ ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος κυρίου καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ Ἰακωβ καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ καὶ πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ ἐκ γὰρ Σιων ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλημ (RALPHS; HANHART, 2006).	Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὐ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (HOLMES, 2010).
	Is 2:2-3	Mt 28:16-20
<b>Tradução em Português</b>	Nos últimos dias, acontecerá que o monte da Casa do Senhor será estabelecido no cimo dos montes e se elevará sobre os outeiros, e para ele afluirão todos os povos. Irão muitas nações e dirão: Vinde, e subamos ao monte do Senhor e à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os Seus caminhos, e andemos pelas Suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e a palavra do Senhor, de Jerusalém (BÍBLIA, 2006).	Seguiram os onze discípulos para a Galileia, para o monte que Jesus lhes designara. E, quando O viram, O adoraram; mas alguns duvidaram. Jesus, aproximando-Se, falou-lhes, dizendo: Toda a autoridade Me foi dada no céu e na terra. Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século (BÍBLIA, 2006).

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Há diversas expressões similares nesses textos, tais como o verbo πορεύομαι, os termos νόμος e ἐνετειλάμην, e as frases πάντα τὰ ἔθνη e εἰς τὸ ὄρος. E o modo como os autores usam essas expressões pode fortalecer a ideia de uma alusão de Mateus a Isaías. Contudo, parece haver outras conexões. O tema do ensino e obediência também aparece em ambos os textos. Em Isaías a frase καὶ ἀναγγελεῖ ἡμῖν τὴν ὁδὸν αὐτοῦ καὶ πορευσόμεθα ἐν αὐτῇ aponta nessa direção, e em Mateus a expressão διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν destaca esse aspecto. Além disso, a missão do Servo de Is 42:1, uma passagem que Jesus aplica a Si mesmo em Mt 12:15-21,<sup>6</sup> é conectada com a profecia de Is 2:2-3. Nichol (2013, p. 92-93) assevera que essa profecia de Is 2:2-4 possui três diferentes interpretações. A primeira diz respeito ao milênio, quando haverá paz na Terra, a segunda descreve um falso reavivamento

<sup>5</sup> O cumprimento da profecia de Isaías por Jesus é também esboçado em Lc 2:32.

<sup>6</sup> Beaton (2004, p. 196) tem destacado que Mateus demonstra que Jesus é o Servo de Is 42:1-4.

religioso no fim da história, e a terceira menciona o cumprimento dessa profecia pela igreja com a proclamação do evangelho ao mundo.

Assim como Isaías usa duas vezes nesses versos o verbo πορεύομαι para se referir às nações, Jesus em Mateus também conecta esse verbo a elas quando menciona πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. Isaías menciona εἰς τὸ ὄρος κυρίου, e Mateus, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. A exaltação da casa de Deus tem sido identificada como a superioridade de Deus sobre todos os demais deuses (HEARSON, 2008, p. 42). É essa superioridade que fará com que as nações O procurem. De maneira similar Mateus menciona a autoridade de Jesus como a razão (οὖν) para a missão a todas as nações. Donaldson (1985, p. 184) lembra que Mateus conclui seu evangelho com Jesus e Sua audiência reunidos nessa montanha, de modo que a profecia sobre Sião aponte para Cristo. De fato, estudiosos do AT têm apontado para a conexão dessa profecia de Isaías com a missão do Servo (Is 42:1). A tarefa de ambos, indicada por μαθητεύσατε, é similar (GROENEWALD, 2013, p. 4). Adicionalmente, a citação de Jesus da missão do Servo, em Mt 12:21, destaca “as noções de universalidade e messianismo, e isso se encaixa bem no importante tema do evangelho sendo levado às nações” em Mt 28 (BEATON, 2005, p. 72).

Isaías também menciona πάντα τὰ ἔθνη e ἔθνη πολλὰ indo para Sião em busca dos ensinamentos do Deus de Jacó. Ele, contudo, acrescenta que “de Sião sairá (ἐξελεύσεται)<sup>7</sup> a lei, e a palavra do Senhor, de Jerusalém”, o que indica uma ação centrípeta e centrífuga vista nessa passagem de Isaías. Hearson (2008, p. 44) destaca que a prática de andar no caminho do Senhor, aprendido em Sião, “desafiara outros a se juntarem ao fluxo de nações que vão para a montanha”. O que as nações aprenderem deverá alcançar o mundo. A ênfase parece repousar no ensino e reprodução dele a outros, um conceito presente no AT com “forte senso de proselitismo ativo” (KAMINSKY, 2009, p. 15). Essa ideia não parece distante de Mateus quando ele menciona as palavras de Jesus μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

Além disso, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν pode ampliar as conexões entre Mateus e Isaías, uma vez que em ambas as passagens as ordens de Deus são destacadas. Isaías usa o substantivo νόμος, e Jesus, em Mateus, menciona o verbo ἐντέλλομαι. White (2014, p. 355) sugere que a observância da Torá é um importante aspecto de tornar-se um discípulo. Essa frase de Jesus em Mateus sublinha que o objetivo do ensino é a obediência – τηρεῖν. Para Sim (1995, p. 45), “esses ensinamentos incluem, entre outras coisas, que a Torá seja obedecida até o momento em que o céu e a terra passarem, o tempo da parousia (Mt 5:17-19)”. No entanto, esse ensino às nações é precedido pelo aprendizado da audiência na Galileia – πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Lucas, no relato paralelo, e especialmente Atos destacam que a propagação desses ensinamentos ocorrerá a partir de Jerusalém (Lc 24:47-49; At 1:8). Oswalt (1986, n. p.) lembra que Isaías apresenta um propósito para a ida das nações a Sião: serem ensinadas no caminho do Senhor e aprenderem a andar em Suas veredas. Esse também é o alvo da saída da lei de Sião e da palavra do Senhor de Jerusalém, e “a submissão e obediência dos povos a YHWH é um pré-requisito para que eles possam aprender Seus caminhos” (HEARSON, 2008, p. 45).

Garland (2001, p. 272-273) observa que a ressurreição de Jesus é “um momento crucial na história da salvação e resulta em uma transformação da esperança de Israel”, mencionada em Is 2:2-3. Ele destaca quatro pontos dessa transformação. Em primeiro lugar, a exaltação é de Cristo e não de Jerusalém. Em segundo, ao invés de as nações irem ao Templo, que será destruído (Mt 23:38; 24:2), Sua audiência deve ir às nações. Jesus irá com eles (Mt 28:20), e Ele

<sup>7</sup> O verbo ἀνέρχομαι no livro sempre indica movimento de saída ou subida (Is 2:3; 7:3; 11:1, 16; 14:29 [2x]; 28:29; 36:3; 37:9, 32, 36; 38:12; 42:13; 45:23; 48:1, 3, 20; 49:9, 17; 51:4, 5; 52:11, 12; 55:11, 12; 57:16; 62:1; 66:24).

é maior do que o Templo (Mt 12:6). Em terceiro lugar, a palavra do Senhor é agora o ensino de Jesus. E, finalmente, a palavra do Senhor parte da Galileia e não de Jerusalém.

A razão para a escolha da Galileia pode estar relacionada a uma ênfase de Jesus em cumprimento da profecia de Is 9:1-2 (Mt 4:12-17), como alguns têm notado (KÖSTENBERGER; KELLUM; QUARLES, 2009, p. 223). Schnabel (2004, n. p.) destaca que Jesus concentrou Seu ministério de pregação, ensino e cura em toda a Galileia de acordo com os evangelhos (Mt 4:23; 9:35; 11:1; 14:13; Mc 1:38-39; 6:56; Lc 4:14-15; 4:43; 9:6; Jo 1:43; 2:1, 11; 4:3, 43, 45-47, 54; 7:1, 9, 41, 52). Assim, a Galileia dos gentios era o lugar mais apropriado para o compartilhamento da missão a todas as nações (TURNER, 2008, p. 688), uma vez que era o lar da maioria e, possivelmente, da totalidade da audiência de Jesus (BISHOP, 1956, p. 341). Adicionalmente, Jesus parece estar indicando que a missão de Seu povo é continuar a obra que Ele iniciou em Seu ministério (MORRIS, 1992, n. p.).

Em síntese, uma montanha na Galileia é escolhida por Jesus em virtude do que elas (a montanha e a Galileia) representam para Seu ministério. Os vocábulos que Ele utiliza em Seu discurso são similares aos que aparecem em Is 2:2-3. Além disso, Ele pode ter escolhido o termo μαθητεύσατε porque parece sugerido em Isaías com o uso de ἀνέρχομαι. Assim, Cristo “substituiu Sião como o centro da realização escatológica, e o tema da montanha em Mateus atua como um veículo pelo qual as expectativas de Sião são transferidas para Cristo” (DONALDSON, 1985, p. 184). Finalmente, a Galileia dos gentios também cumpre uma profecia escatológica de Isaías (9:1-2); era o local mais apropriado para destacar a continuidade da obra que Jesus iniciou em Seu ministério, e o local escolhido pode ter implicações para a audiência esperada (MOUNCE, 1996, p. 278).

### 3. A Audiência

A audiência para a qual Jesus dirige Suas palavras e a Grande Comissão permanece um ponto controverso na interpretação de Mateus 28:16-20. France (2007, n. p.) sugere uma referência exclusiva ao grupo dos onze, enquanto Carson (2010, p. 685) pensa que Mateus aponta para mais do que somente os discípulos, nessa ocasião. A dúvida é suscitada pelo uso de οἱ δὲ ἐδίστασαν no verso 17 e a brevidade do relato (ELLIS, 1968, p. 575-577). Embora o verso 16 mencione unicamente os onze discípulos,<sup>8</sup> as evidências contextuais sugerem que mais pessoas estavam presentes para ouvir as palavras do Mestre.

Essa menção não exclui a presença de outros discípulos, como destaca Swete (1908, p. 82). É possível que a situação seja análoga à do Sermão da Montanha, pois, o foco está nos discípulos, porém uma multidão também ouviu as palavras do Mestre, conforme Mt 5:1 e Lc 6:17-20 (ALLO, 1934, p. 396). De fato, Blomberg (1992, p. 430) lembra, a respeito do local desse episódio em Mateus 28:16, que o monte “recorda o cenário do Sermão da Montanha”.

O primeiro indício de que o discurso de Jesus foi ouvido por mais pessoas aparece em Mt 28:7. O anjo, no domingo da ressurreição, declara a Maria Madalena e a Maria, mãe de Tiago, que Jesus havia ressuscitado e que Ele iria *adiante delas* e dos discípulos para a Galileia. Acrescenta ainda que ali elas *O veriam*. O uso do verbo ὀράω no futuro e na 2ª pessoa do plural, somado ao uso do pronome ὑμεῖς, aponta que elas deveriam estar presentes para o encontro com o Mestre (LENSKI, 1954, p. 1.166).

Em segundo lugar, o convite para esse encontro aparece três vezes em Mateus (26:32; 28:7, 10). Lenski (1954, p. 1167) destaca que é difícil encontrar boas razões pelas quais Jesus

<sup>8</sup> Freeman (1997, p. 16) destaca esse aspecto, porém não percebe que o contexto sugere que outros, além dos onze, se faziam presentes na ocasião.

deveria convocar apenas os onze discípulos para a Galileia, uma vez que Ele já havia Se encontrado com eles duas vezes antes desse momento em Jerusalém (Jo 20:19-29). Além disso, o conteúdo da Grande Comissão já havia sido compartilhado por Jesus com Seus discípulos, conforme Jo 20:21 (BOCK, 2006, p. 369, 513). Hagner (1995, p. 881) destaca a similaridade da comissão joanina com a apresentada em Mateus. Finalmente, o texto paralelo de Lc 24:9 declara que as mulheres contaram tudo o que viram e ouviram aos onze e “a todos os mais que com eles estavam”. O que pode fortalecer a ideia de que era esperada a presença de mais pessoas do que apenas os onze nesse encontro.

Essas constatações contextuais têm implicações para a compreensão do sentido de οἱ δὲ no verso 17, uma vez que, gramaticalmente, ela pode ser interpretada de três maneiras. Por tal razão, essa expressão tem sido vista de três maneiras pelos estudiosos. A primeira crê que a referência seja a alguns dos onze (BLASS; DEBRUNNER, 1961, p. 131). Assim, a frase tem o sentido partitivo – “e alguns deles” (WILKINS, 1988, p. 144). Outros pensam que a alusão seja à totalidade dos onze discípulos. *Todos* adoraram, mas *todos* duvidaram (TALBERT, 2010, p. 312).<sup>9</sup> E há quem defenda que a expressão aponte para outro grupo distinto dos onze. O sentido, nesse caso, é “mas alguns”, indicando adição e contraste (GUNDRY, 1983, p. 594). O contexto parece favorecer a última proposta de interpretação.

Reeves (1998, p. 345) sugere que οἱ δὲ, seguido por um verbo, como ocorre no verso 17 (οἱ δὲ ἐδίστασαν), em Mateus normalmente se refere à totalidade do grupo mencionado previamente (2:5, 9; 4:20, 22; 8:32; 9:31; 14:17; 15:34; 16:7, 14; 20:5, 31; 21:25; 22:5, 19; 26:15, 66; 27:4, 21, 23, 66; 28:15). Contudo, em Mt 26:67 a mesma construção (οἱ δὲ ἐράπισαν) aponta para outros fora do grupo referido anteriormente. Considerando essa mudança comum de sujeito que a expressão possui e a distância do sujeito (os onze) dos verbos προσκυνέω e διστάζω, McKay (1985, p. 71) sugere que a expressão no verso 17 pode indicar um grupo liderado pelos onze, mas que não contivesse necessariamente nenhum dos onze em si. Morris (1992, n. p.) sublinha que é difícil entender como os onze ou alguns deles poderiam duvidar após os questionamentos de Tomé terem sido esclarecidos por Jesus (Jo 20:24-29).

Carson (2010, p. 685) destaca ainda a relevância de προσκυνέω no verso 17. Se esse verbo alude à adoração, como é sugerido pelo verso 9, então Mateus está indicando dois grupos distintos: alguns e os onze. Ademais, o verso 10 aponta para a expectativa de Jesus de que esse encontro na Galiléia contasse com a presença “dos irmãos”. E, em Mateus, ἀδελφοῖς se refere ao relacionamento espiritual (5:22-24; 7:3-5; 12:49-50; 18:15; 23:8; 25:40), além do sanguíneo. Portanto, a referência abarca mais do que apenas os onze.

Mas quem seriam esses “alguns” mencionados em Mt 28:17? A sugestão de Robertson e Plummer (1914, p. 337), e Swete (1908, p. 82) é que sejam os mais de quinhentos irmãos referidos por Paulo em 1Co 15:6, uma vez que apenas ali na Galileia poderiam ser encontrados nesse número, nessa época. De fato, Lenski (1954, p. 1167) lembra que, mesmo após a ascensão, são mencionados apenas 120 irmãos em Jerusalém, e embora não exista certeza sobre isso, Thiselton (2000, p. 1206) sugere que os paralelos de Mt 28 com os demais evangelhos são “um exemplo plausível para afastar os temores” de que 1Co 15:6 não possa ter lugar possível nas tradições dos evangelhos. O próprio local escolhido pode estar relacionado ao número de pessoas esperadas (MOUNCE, 1996, p. 278). Finalmente, Collins (1999, p. 536) sugere que o termo inclusivo ἀδελφοῖς que Paulo utiliza nesse texto alude às aparições de Jesus às mulheres relatadas nos evangelhos (cf. Mt 28:9-10; Mc 16:9-11; Lc 24:10-11; Jo 20:14-18). No entanto, é possível que ele esteja ecoando também os demais ἀδελφοῖς, aos quais essas mulheres deveriam informar sobre a ressurreição de Jesus (Jo 20:17).

<sup>9</sup> Schweizer (1977, p. 529) sugere que essa possibilidade, embora seja difícil de conceber, lembre passagens como Jz 6:11-24 e 13:8-23.

Em suma, a audiência para a qual Jesus dirige sua comissão envolvia mais do que somente os discípulos. Ela abarcava praticamente todos os crentes daqueles dias. O contexto de Mt 28, o uso de οὐ δὲ no verso 17 e a amplitude do local escolhido por Jesus apontam nessa direção. Culver (1967, p. 116) afirma que “se todos os crentes cristãos que pudessem vir estivessem lá, seria muito mais fácil aceitar isso como a comissão da igreja, e não apenas a comissão dos apóstolos”.

Portanto, as implicações das palavras de Jesus abarcam Sua igreja. Em consequência, elas são importantes e merecem nossa cuidadosa atenção. A próxima seção deste artigo buscará compreender a mensagem do Mestre apresentada nessa passagem.

## 4. A Comissão Evangélica

A comissão evangélica dada por Jesus possui uma base, uma abrangência e uma duração. Entre os tópicos de discussão nos versos 18-20, estão os seguintes: a alusão a Dn 7:14, a interpretação do uso dos participios (πορευθέντες, βαπτίζοντες e διδάσκοντες) ao lado do imperativo (μαθητεύσατε), a relação entre βαπτίζοντες e διδάσκοντες e o sentido de πάντα τὰ ἔθνη. A seguir cada um desses pontos será alvo de atenção.

### 4.1. Base, Abrangência e Duração

Lee e Viljoen (2010, p. 65) destacam que a Grande Comissão é o clímax do Evangelho de Mateus, fato que destaca sua relevância. As palavras de Jesus à Sua audiência apresentam três ênfases: a base ou fundamento dessa comissão, sua abrangência e o tempo de sua duração.

A missão é dada no contexto da autoridade de Jesus. A conjunção inferencial οὖν (v. 19) aponta para isso. Turner (2008, p. 689) destaca que a missão só é possível porque Jesus é poderoso. Essa autoridade é destacada em todo o livro (Mt 7:29; 8:9; 9:6, 8; 10:1; 14:33; 15:25; 16:16; 17:5; 21:23, 24, 27; 28:18) de maneira direta e indireta (LEE; VILJOEN, 2010, p. 67). Mateus só usa o termo ἐξουσία para Jesus; por outro lado, quando o poder humano é referido, a palavra escolhida é δύναμις (LAWRENCE, 2003, p. 117). Essa autoridade é concedida a Seus discípulos por ocasião da missão a Israel em Mt 10. Agora, “o alvorecer da nova era de autoridade messiânica muda as circunstâncias e impele Seus discípulos em direção a um ministério universal” (CARSON, 2010, p. 687). Eles podem ir seguros, pois Sua autoridade (Mt 28:18) e presença (v. 20) os capacitarão para exercício dessa tarefa (HAGNER, 1995, p. 886). Evans (2012, p. 483-484) sugere que a missão parece seguir um padrão de comissionamento encontrado no AT, especialmente pelo uso de ἐντέλλομαι (Êx 7:2; Js 1:7; 2Cr 22:13; Jr 1:7).

A abrangência dessa comissão é sublinhada por Jesus. O adjetivo πᾶς destaca isso, pois ele ocorre quatro vezes em Mt 28:18-20 e une esse último parágrafo do evangelho (GARLAND, 2001, p. 270). Jesus menciona toda a autoridade, todas as nações, todas as coisas e todos os dias. Hubbard (1974, p. 93) observa que esse termo aponta para a extensão e o significado da Grande Comissão. Além disso, esse adjetivo é prevalente nos comissionamentos do AT e pode indicar porque Jesus o usa fartamente no chamado à Sua audiência (HUBBARD, 1974, p. 40, 66).

A duração da comissão também é destacada por Jesus. Luter (1985, p. 17) chama a atenção para o fato de que fazer discípulos é uma tarefa que é esperada “até a consumação do século”. De fato, Mt 24:14 e sua frase “para testemunho a todas as nações. Então virá o fim” e a parábola dos talentos em Mt 24 também apontam nessa direção. E, como salientou Witherington III (2006, p. 534), a nova comunidade estabelecida por Jesus é baseada na Sua presença, na instrução contínua de Seus ensinamentos e na tarefa de fazer discípulos.

## 4.2. A Alusão a Daniel 7

O primeiro tópico de discussão entre os estudos da Grande Comissão envolve uma possível alusão. De um lado, há aqueles que veem nessas palavras uma alusão ao livro de Daniel (BLOMBERG, 2014, p. 124). De outro, alguns pensam que não há uma alusão (MALINA, 1970, p. 89).

Os argumentos dessa última posição estão ligados à conjunção inferencial οὐν do verso 19. Luter (1985, p. 54) advoga que o propósito da frase “toda a autoridade Me foi dada no céu e na terra” é lidar com as dúvidas de alguns dos discípulos, mencionadas no verso 17. Malina (1970, p. 89) acrescenta que a frase tem apenas um objetivo retórico, e esse é fundamentar e sublinhar a origem da obrigatoriedade da missão que Jesus dá à Sua audiência. Os termos πᾶσα e μοι são chaves no Seu argumento. A segunda palavra indica consciência, e a primeira, a totalidade de Sua autoridade. Assim, Malina (1970, p. 89) pensa que é a consciência de Jesus de Sua plena autoridade que O faz dar a missão a Seu povo.

Schaberg (1981, p. 111) apresenta ainda três razões pelas quais alguns não veem uma alusão nessa passagem. O primeiro argumento é que os paralelos de vocábulo não são tão fortes assim. No segundo, os conceitos e formas de Daniel 7 diferem de Mateus, e finalmente outros usos de Dn 7:13-14 nesse evangelho sugerem que ele usou o AT de uma forma incompatível com a utilizada em Mt 28:18. Contudo, a alusão é provável por algumas razões.

Referindo-se ao primeiro argumento, os termos que Jesus menciona em Mateus são similares às expressões que aparecem em Dn 7:14. O paralelo da Tabela 2 pode ajudar:

**Tabela 2:** Paralelo entre Dn 7:14 e Mt 28:18.

	Antigo Testamento	Novo Testamento
	Dn 7:14 (LXX)	Mt 28:18
<b>Texto Grego</b>	καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ μὴ ἀρθῆ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἥτις οὐ μὴ φθαρῆ (RALPHS; HANHART, 2006).	καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. (HOLMES, 2010).
	Dn 7:14	Mt 28:18
<b>Tradução em Português</b>	Foi-Lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas O servissem; o Seu domínio é domínio eterno, que não passará, e o Seu reino jamais será destruído (BÍBLIA, 1993).	Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo: Toda a autoridade Me foi dada no céu e na terra (BÍBLIA, 1993).

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Schaberg (1981, p. 113) observa que a sequência das palavras é a mesma em ambas as passagens (ἐδόθη + preposição no dativo [αὐτῷ em Daniel e μοι em Mateus] + ἐξουσία). Schaberg (1981, p. 114) sugere ainda um paralelo conceitual, pois, em ambos os textos, há transferência de autoridade, e essa afeta todas as nações (πάντα τὰ ἔθνη). Não sem razão, Ellis (1985, p. 22) vê uma citação implícita de Daniel por Jesus.

Gundry (1967, p. 147) pensa que Dn 4:18 também esteja por detrás das palavras de Jesus, uma vez que aparece o termo πᾶς combinado com ἐν οὐρανῷ e ἐπὶ τῆς γῆς. Essa dupla alusão produz um fino contraste entre a autoridade perdida de Nabucodonosor e a autoridade conferida ao Filho do Homem. Vetne (2011, p. 92) vê também uma conexão temática de Mt 28:18-20 com Dn 7:25. Assim, “autoridade, ensino e mandamentos andam juntos” e são “um

antídoto” divino para a rebelião contra Deus e Sua lei. Para ele, a alusão é tão certa que Jesus deseja chamar a atenção para esse livro.

### 4.3. Os Particípios e sua Relação com o Imperativo

O texto de Mt 28:19-20 apresenta quatro verbos que se relacionam entre si. O principal deles é μαθητεύω e aparece na voz imperativa. Os demais (πορεύομαι, βαπτίζω e διδάσκω) estão no particípio. Contudo, os tempos verbais são diferentes e a ordem em que aparecem também. O primeiro desses verbos (πορεύομαι) é aoristo e é mencionado antes do verbo principal. Os outros dois (βαπτίζω e διδάσκω) são presentes e ocorrem depois do verbo μαθητεύω. Além disso, βαπτίζω e διδάσκω não são separados pelo καί. Por tudo isso, o texto permanece controvertido. A interpretação do relacionamento entre os particípios πορευθέντες, βαπτίζοντες e διδάσκοντες e o imperativo μαθητεύσατε está no centro da discussão.

O verbo πορεύομαι é visto por alguns como apenas indicando que a audiência irá adiante, “eventualmente” a todo o mundo (EVANS, 2012, p. 484). Sem força imperativa, essa perspectiva busca dar maior ênfase ao verbo principal e entende que a Grande Comissão só é cumprida adequadamente quando se faz discípulos. O que Jesus sublinha é o ensino em vez da pregação (WITHERINGTON III, 2006, p. 534). Culver (1967, p. 122) pensa que esse verbo, assim como os outros dois, objetiva somente indicar a maneira de se cumprir a tarefa de fazer discípulos.

Carson (2010, p. 688) acredita que exista algo nessa percepção, mas faz algumas ressalvas. Entre elas, a de que o particípio pode ter força imperativa também. De fato, há exemplos em Mateus nos quais aparece o verbo πορεύομαι no particípio aoristo, seguido por um verbo aoristo no imperativo<sup>10</sup> com força imperativa (veja Tabela 3):

**Tabela 3:** Correspondências de πορεύομαι no evangelho de Mateus.

Texto Original Em Grego	Tradução Em Português
<b>2:8:</b> καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ εἶπεν· Πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου	E, enviando-os a Belém, disse-lhes: Ide informar-vos cuidadosamente a respeito do menino.
<b>9:13:</b> πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν· Ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς	Ide, porém, e aprendei o que significa: Misericórdia quero e não holocaustos; pois não vim chamar justos, e sim pecadores [ao arrependimento].
<b>11:4:</b> καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννην ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε	E Jesus, respondendo, disse-lhes: Ide e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo.
<b>17:27:</b> ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς, πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον	Mas, para que não os escandalizemos, vai ao mar, lança o anzol.
<b>28:7:</b> καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ	Ide, pois, depressa e dizei aos Seus discípulos.
<b>28:19:</b> πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη	Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações.

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Por isso, Turner (2008, p. 689) afirma que, embora a atividade do verbo não seja imperativa gramaticalmente, ela não é opcional. Essa sugestão também é favorecida pelo contexto imediato, uma vez que a missão envolve fazer discípulos de “todas as nações”. E isso só pode ser alcançado indo até elas de modo intencional (HAGNER, 1995, 886).

<sup>10</sup> A combinação do aoristo particípio com o aoristo imperativo indicativo também aponta para força imperativa. De fato, há muitos exemplos dessa construção com πορεύομαι e outros verbos em Mateus. Talvez a mais comum seja ἀποκριθεὶς + εἶπεν.

Esse fato não elimina a ênfase sobre o verbo principal. Aliás, essa construção sintática tem o propósito de sublinhar a ação do verbo no imperativo (MATTHEWSON; EMIG, 2016, n. p.). No entanto, o particípio é um pré-requisito antes de ocorrer a ação do verbo principal. Como verbo auxiliar, ele reforça a ação de μαθητεύσατε (KÖSTENBERGER, 2006, p. 50). Por isso, ele “pega carona” no modo do verbo principal e é chamado de particípio de circunstância atendente (WALLACE, 2009, p. 640-645). Finalmente, Schnabel (2004, n. p.) lembra que essa comissão aparece em At 1:8, e ali há um movimento geográfico como parte dela. Adicionalmente, esse verbo é recorrente nos comissionamentos do AT e pode fortalecer a força imperativa (HUBBARD, 1974, p. 66).

Os outros dois particípios (βαπτίζοντες e διδάσκοντες), a relação entre eles e sua ligação com μαθητεύσατε também são alvo de debate. Doriani (2003, n. p.) menciona três possibilidades de compreensão para esses particípios em sua relação com o verbo μαθητεύω. A primeira possibilidade é que eles sejam modais, indicando a maneira, a forma ou as circunstâncias que acompanham a tarefa de fazer discípulos. A segunda é que eles indiquem o meio. Assim, o batismo e o ensino são os métodos de se fazer discípulos. E, finalmente, existe a possibilidade de que eles sejam imperativos suplementares. Ou seja, batizar e ensinar são implicitamente ordenados por Jesus. Os estudiosos estão divididos sobre a interpretação deles. E parece haver uma divergência entre o sentido dos termos dessas possibilidades.

Wallace (2009, p. 629) entende que, por modal, o particípio responda a questão “como?” e, dessa forma, indique o meio pelo qual é realizada a ação do verbo finito. Carson (2010, p. 690) pensa que, por ser modal, o particípio não indica meio, mas caracteriza a ação do verbo principal. Para ele, batismo e ensino não são iguais à ação de fazer discípulos tanto gramaticalmente quanto conceitualmente. Se é assim, então, os particípios carregam alguma força imperativa (HAGNER, 1995, p. 888). Para Malina (1970, p. 90), esses particípios atendem os requisitos para serem considerados particípios imperativos.

A principal razão para compreender que batismo e ensino evidenciam os novos discípulos parece ser a ordem do texto e a pressuposição da pregação do evangelho (SCHNABEL, 2004, n. p.). Bruce (1940, p. 206) conecta a frase “fazei discípulos” de Mt 28:19 com Mc 16:15. Para ele, pregar a todas as nações (Mt 24:14) é sinônimo de discipular todas as nações. Não há divórcio entre essas declarações para ele. Atos mostra que “os apóstolos passaram a “fazer discípulos de todas as nações” “pregando esse evangelho a eles”. Beasley-Murray (1962, p. 88-89) sugere que é auto evidente que Jesus, com esses particípios, uma vez que seguem o verbo principal, aponta para a seguinte sequência em Sua comissão: primeiro ocorre a pregação, depois de se tornarem discípulos eles são batizados e então ensinados a guardar todas as coisas. A falta do καὶ coordenando os três verbos (μαθητεύω, βαπτίζω e διδάσκω) entre si é a base de seu argumento. Assim, ele separa o batismo do ensino temporalmente.

Contudo, esses três verbos não indicam necessariamente uma sequência de eventos (LEE; VILJOEN, 2010, p. 72). Em suma, é possível que διδάσκοντες deva ser subordinado a βαπτίζοντες sintática e gramaticalmente. A falta do καὶ entre eles sugere isso (MEYER, 1884, p. 530-531). Portanto, o ensino está associado ao batismo e não é meramente subsequente a ele (CULVER, 1967, p. 119). Hartman (1997, p. 150) sugere que o ensino é precedente ao batismo. Os discípulos são feitos pelo ensino e então são batizados; o batismo é uma consequência. A expressão “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” pode favorecer essa sugestão. De fato, a resposta que μαθητεύω exige depois do ensino parece preceder o batismo em Jo 4:1; At 8:12 e 16:30-34 e é caracterizada por ele. Mas também é verdade que Mc 16:16<sup>11</sup> conecta a fé ao

<sup>11</sup> A respeito das recentes discussões sobre o fim de Marcos, ver Black (2008).

batismo gramaticalmente, indicando que ele é a evidência da fé (WALLACE, 2009, p. 688). “Difícilmente o Novo Testamento concebe um discípulo que não seja batizado nem instruído nos ensinamentos de Jesus” (CARSON, 2010, p. 690).

Por tal razão, Robertson (1919, p. 1.128) prefere ver esses participios presentes como modais, porque eles seguem o verbo principal e estão no presente: uma sequência que normalmente indica modo no Novo Testamento (NT). “Quando o participio segue o verbo principal, ele tende a explicar ou descrever de alguma forma o que está implicado na ação do verbo principal” (MATTHEWSON; EMIG, 2016, n. p.).

Em suma, a construção gramatical destaca o verbo μαθητεύω, e essa é a ênfase de Jesus na Grande Comissão. Os participios devem ser vistos como auxiliares do verbo principal, explicando a forma como esses discípulos deveriam ser feitos. A pregação é pressuposta e parece ser sinônima da obra de fazer discípulos. Πορεύομαι, como participio de circunstância atendente, recebe força imperativa e indica que fazer discípulos de todas as nações é algo intencional. Os outros dois verbos participios (βαπτίζω e διδάσκω) explicam o modo como os novos discípulos seriam constituídos. Entretanto, uma vez que o καὶ não coordena esses dois verbos, eles indicam ações simultâneas (CULVER, 1967, p. 119). Portanto, o ensino não pode ser separado do batismo.

#### 4.4. O sentido de πάντα τὰ ἔθνη

A frase πάντα τὰ ἔθνη de Mt 28:19 possui duas opções principais de interpretação. Ela pode indicar todos os povos ou todos os gentios, excluindo os judeus (BLOMBERG, 1992, p. 431).<sup>12</sup> Trilling (1992, p. 36) sugere que as outras três vezes nas quais a expressão é mencionada devem ser a base para a compreensão dela em Mt 28:19. A mesma expressão pode ser encontrada em Mt 24:9, 14 e 25:32, embora o singular (ἔθνος) e o plural (ἔθνη) sejam mencionados outras vezes nesse evangelho (Mt 4:15; 6:32; 10:5, 18; 12:18, 21; 20:19, 25; 21:43; 24:7 [2x]).

Meier (1977, p. 94) sistematiza a análise dessas passagens em três grupos. O primeiro abarca as passagens que claramente indicam unicamente os gentios. O segundo envolve os textos que ele considera pouco claros se a referência é exclusiva aos gentios ou não. E o terceiro grupo trata de passagens que provavelmente indicam mais do que apenas os gentios. De especial importância são as passagens de Mt 24:9, 14 e 25:32.

Em Mt 24:9, em Seu discurso escatológico, Jesus afirma que haveria ódio de todas as nações (πάντων τῶν ἐθνῶν) contra os discípulos por causa de Seu nome. Em Mt 24:14, o evangelho do reino seria pregado em todo o mundo, para testemunho a todas as nações (πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν), e em Mt 25:32 é dito que todas as nações (πάντα τὰ ἔθνη) serão reunidas em Sua presença, e Ele separará uns dos outros. Esses textos parecem ser universais em sua abrangência, incluindo os judeus. Hare e Harrington (1975, p. 364-366) entendem que o contexto indica que Israel já ouviu a mensagem e que Mateus não indica um julgamento sobre todos os seres humanos. Há razões para pensar o contrário.

Em primeiro lugar, Mt 24:7 pode indicar que os judeus são também chamados de ἔθνος. E essa passagem ocorre no contexto da destruição do Templo (v. 2) e da primeira pergunta dos discípulos a Jesus: “Quando sucederão estas coisas [...]?” (v. 3), o que sugere a Revolta Judaica entre 66 e 70 d.C. (MEIER, 1977, p. 98). Além disso, Mt 24:14 indica universalidade. Zahn (1922, p. 666) observa que, da mesma forma que “todo o mundo” não exclui a Palestina, a expressão

<sup>12</sup> Luz (1995, p. 139-140) pensa que a alusão a Mt 10:5-6 indique apenas os gentios, embora também afirme que a missão aos judeus não está de todo proibida.

“todas as nações” também não exclui os judeus. Sendo assim, Mt 24:9 possui um precedente para se referir a todos os povos (MEIER, 1977, p. 99). Finalmente, é preciso observar que o julgamento em Mateus é universal em seu escopo (8:11-12; 11:20-24; 12:41-42; 13:36-43).

Outra passagem relevante sobre o tópico encontra-se em Mt 21:43. O texto diz que o reino seria tirado dos judeus e dado a outro povo (ἔθνος). Meier (1977, p. 98) destaca que, nesse verso, é difícil não pensar nos judeus como ἔθνος, pois há uma comparação implícita na linguagem de Jesus. Esse uso de ἔθνος sem o artigo não exclui os judeus (CARSON, 2010, p. 689). Kruijf (1993, p. 25) observa que cada ocorrência dos termos deveria ser julgada segundo o seu próprio contexto.

Nolland (2005, n. p.) pensa que a frase πάντα τὰ ἔθνη aponta para toda a humanidade em Mateus. Contudo, Keener (1999, n. p.) observa que aqueles que sugerem apenas os gentios nessas palavras de Jesus estão corretos ao perceberem onde está a ênfase. A missão anteriormente circunscrita aos judeus é agora expandida.

Em conclusão, a expressão πάντα τὰ ἔθνη, usada por Jesus, aponta para toda a humanidade. Esse fato é fundamentado pelo uso da frase dentro do Evangelho de Mateus, especialmente 24:9, 14 e 25:32. Além disso, há indícios de que ἔθνος possa se referir aos judeus dentro do livro (Mt 21:43; 24:7). O uso da frase em Mt 28:19 pode enfatizar os gentios, uma vez que os adiciona como alvo da missão dada anteriormente (Mt 10:5-6), porém as evidências sugerem a inclusão dos judeus.

## 5. Considerações Finais e Implicações

Dividiu-se o estudo em três partes da Grande Comissão. A primeira buscou analisar o local escolhido para esse comissionamento. A segunda verificou a quem as palavras de Jesus foram endereçadas. E a terceira parte tratou de investigar os termos, alusões e expressões usadas, ressaltando e evidenciando alguns pontos.

A análise propôs chegar à dedução de que o local escolhido por Jesus, uma montanha na Galileia, foi proposital e parece estar relacionada a uma dupla razão. A localidade estava ligada aos propósitos do ministério de Cristo que cumpriam as profecias escatológicas de salvação aos gentios, recorrentes em Isaías. Mt 4:12-17 mostrou que o foco de Jesus foi a “Galileia dos gentios” (Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν), porque para ela havia sido prometido o Messias desde a antiguidade (Is 9:1-2). Assim, ela se constituía no melhor lugar para a entrega da comissão missionária à Sua audiência que objetivava todas as nações (πάντα τὰ ἔθνη). Em segundo lugar, Jesus parece aludir a Is 2:2-3 com suas ações e palavras, e a relação dessa passagem com Is 42:1 e a missão do Servo sugerem que Cristo está apontando para o verdadeiro centro da realização escatológica – Ele mesmo. Além disso, essa alusão pode explicar a razão pela qual Jesus usa o verbo μαθητεύω ao descrever a missão que esperava de Sua audiência, pois esse termo parece sugerido por Isaías. Adicionalmente, essa alusão demonstra que os ensinamentos de Jesus estão em continuidade com a Lei.

A audiência para a qual Jesus endereça Suas palavras parece abarcar mais do que apenas os onze, pois o contexto apresenta alguns indícios. Entre eles estão: as mulheres eram esperadas nessa reunião (Mt 28:7), a tripla repetição desse convite (Mt 26:32; 28:7, 10), o fato de as mulheres terem contado o que viram e ouviram a outros além dos onze (Lc 24:9), e o fato de Jesus ter Se encontrado com os discípulos antes e lhes ter dado uma comissão similar (Jo 20:21). Da mesma forma, o contexto ajuda a explicar o sentido de οἱ δὲ em Mt 28:17. Essa expressão aponta para outro grupo presente nessa ocasião. É provável que a menção aos “mais de quinhentos irmãos” que Paulo faz em 1Co 15:6 se refira a essa reunião de Jesus na Galileia,

reportada por Mateus. O termo ἀδελφοί e o local escolhido podem apontar nessa direção. Assim, Sua comissão foi endereçada à igreja.

Em terceiro lugar, foram discutidos os termos, as alusões e expressões dessa Grande Comissão. Destacou-se que a base para ela é a suprema autoridade de Jesus. Sua abrangência e significado é destacado pelo uso do adjetivo πᾶς que Cristo utiliza. E sua duração se estende “até a consumação do século”. As alusões a Dn 4:18 e 7:14 indicam que Jesus deseja chamar a atenção para esse livro. Viu-se ainda que os participios πορευθέντες, βαπτίζοντες e διδάσκοντες funcionam como auxiliares de μαθητεύσατε. Contudo, a ordem deles no texto e seu tempo verbal demonstram que eles devem ser tratados de modo diferente. Πορευθέντες é um participio de circunstância atendente por vir antes do verbo principal e ser aoristo (mesmo tempo de μαθητεύσατε). Por isso, recebe força imperativa. Ao passo que βαπτίζοντες e διδάσκοντες, por serem presentes e posteriores a μαθητεύσατε, funcionam como participios modais, explicando como os discípulos seriam constituídos. Além disso, διδάσκοντες é subordinado a βαπτίζοντες e indica uma ação simultânea. Finalmente, a expressão πάντα τὰ ἔθνη parece apontar para toda a humanidade; entretanto, o uso de Jesus, no contexto, enfatiza os gentios. Algumas implicações dessas conclusões merecem destaque.

Em primeiro lugar, as alusões a Is 2:2-3, Dn 4:18; 7:14 e o uso da expressão πάντα τὰ ἔθνη demonstram a universalidade da missão e a tornam extremamente desafiadora. Sugerem também que ela demanda um tempo considerável e que humanamente é impossível cumpri-la. Contudo, também manifestam que a missão é essencialmente divina e a autoridade de Deus a levará a termo.

Essas alusões demonstram que não há descontinuidade entre a lei de Deus e os ensinamentos de Jesus. Ele não veio para mudá-la, mas para cumpri-la e fazê-la chegar a todo o mundo. Por isso, ela tem relevância no contexto de se fazer discípulos. A obediência a ela é uma clara expressão de discipulado; é uma característica de um discípulo. Assim, discipulado é mais do que transmissão de conteúdo cognitivo; ele abarca o comportamento. Uma vez que ensino e batismo são ações simultâneas e conectadas, a conduta deve ser avaliada no processo de admissão de membros na igreja. O batismo também é uma evidência de discipulado e o caracteriza. Assim, a missão de fazer discípulos envolve necessariamente esse rito. Só ensinar não é suficiente: é preciso que os novos convertidos demonstrem publicamente que estão debaixo do senhorio do céu e submissos à vontade de Deus, que são Seus discípulos.

O local e a audiência da Grande Comissão nos ensinam que a missão é individual e inclui cada um dos membros da igreja. Ela não foi dada somente para os líderes daqueles dias (os onze), mas para cada crente. Cada um deve estar envolvido na tarefa de fazer discípulos para o Mestre. É preciso destacar que o NT não parece divorciar a pregação do evangelho do ato de discipular, de modo que todo discipulador é um missionário e todo missionário deve ser um discipulador. Finalmente, o local nos indica, de maneira específica, que a missão de fazer discípulos nada mais é do que continuar a obra de Cristo. É mais do que um *slogan* ou programa eclesial; é um privilégio. Isso é o que o Mestre espera ver Seu povo fazendo “até a consumação do século” (Mt 28:20).

## Referências

ALLO, E. **Saint Paul Première Épitre aux Corinthiens**. Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et Cie Editeurs, 1934.

BEATON, R. **Isaiah's Christ in Matthew's Gospel**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BEATON, R. Isaiah in Matthew's Gospel. In: MOYISE, S.; MENKEN, M. (Eds.). **Isaiah in the New Testament**. Nova York, Londres: T & Clark, 2005. p. 63-78.

BEASLEY-MURRAY, G. **Baptism in the New Testament**. Carlisle: Paternoster Press, 1997.

**BÍBLIA**. Bíblia de estudo Almeida. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BISHOP, E. The Risen Christ and the Five Hundred Brethren (1 Cor 15,6). **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 18, n. 4, p. 341-344, 1956.

BLACK, D. (Ed.). **Perspectives on the Ending of Mark: Four Views**. Nashville, TN: Broadman & Holman, 2008.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BLOMBERG, C. **Matthew**. Nashville, TN: Broadman Press, 1992.

BLOMBERG, C. Mateus. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 1-138.

BOCK, D. **Jesus segundo as Escrituras**. São Paulo: Shedd, 2006.

BRUCE, F. The End of the First Gospel. **The Evangelical Quarterly**, v. 12, n. 3, p. 203-214, 1940.

CARSON, D. A. **O Comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd, 2010.

CHAVASSE, C. **Not the Mountain Appointed**: Studies in Texts: Matthew 28:16. *Theology*, v. 74, n. 616, p. 478, 1971.

COLLINS, R. **First Corinthians**. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1999.

CULVER, R. What Is the Church's Commission? Some Exegetical Issues in Matthew 28:16-20. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 10, n. 2, p. 115-126, 1967.

DONALDSON, T. **Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Theology**. Sheffield: JSOT Press, 1985.

DORIANI, D. Matthew 28:18-20 and the Institution of Baptism. In: STRAWBRIDGE, G. (Ed.). **The Case for Covenantal Infant Baptism**. Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2003. E-book.

ELLIS, I. "But Some Doubted". **New Testament Studies**, v. 14, n. 4, p. 575-580, 1968.

- ELLIS, P. **Matthew**: His Mind and His Message. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1985.
- EVANS, C. **Matthew**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FINKBEINER, D. An Examination of "Make Disciples of All Nations" in Matthew 28:18-20. **Calvary Baptist Theological Journal**, v. 7, n. 1, p. 12-42, 1991.
- FRANCE, R. **Matthew**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- FREEMAN, H. **The Great Commission and the New Testament**: An Exegesis of Matthew 28:16-20. *The Southern Baptist Journal of Theology*, v. 1, n. 4, p. 14-23, 1997. Disponível em: [https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/equip/uploads/2010/02/sbjt\\_014\\_win97\\_freeman.pdf](https://sbts-wordpress-uploads.s3.amazonaws.com/equip/uploads/2010/02/sbjt_014_win97_freeman.pdf). Acesso em: 22 mar. 2022.
- GARLAND, D. **Reading Matthew**: A Literary and Theological Commentary. Macon, GA: Smyth & Helwys, 2001.
- GROENEWALD, A. An Exegetical Analysis of the Vision of Peace in the Book of Isaiah (2:1-5). **Verbum et Ecclesia**, v. 34, n. 2, p. 1-7, 2013.
- GUNDRY, R. **The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel**: With References to the Messianic Hope. Leiden: Brill, 1967.
- GUNDRY, R. **Matthew**: A Commentary on His Literary and Theological Art. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983.
- HAGNER, D. **Matthew 14-28**. Dallas, TX: Word, 1995.
- HARE, D.; HARRINGTON, D. Make Disciples of All the Gentiles (Mt 28:19). **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 37, n. 3, p. 359-369, 1975. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/43714001?read-now=1&refreqid=excelsior%3Acc904eccc4b23135a49a559c57b22582&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43714001?read-now=1&refreqid=excelsior%3Acc904eccc4b23135a49a559c57b22582&seq=1#page_scan_tab_contents). Acesso em: 28 fev. 2022.
- HARTMAN, L. **Into the Name of the Lord Jesus**: Baptism in Early Church. Edimburgo: T & T Clark, 1997.
- HEARSON, N. Isaiah 2:1-5 and Micah 4:1-5: An Exegetical and Comparative Study. **Midwestern Journal of Theology**, v. 6, n. 2, p. 36-54, 2008.
- HOLMES, M. (Ed.). **The Greek New Testament**: SBL Edition. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2010.

HUBBARD, B. **The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning**: An Exegesis of Matthew 28:16-20. Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1974. Disponível em: <https://archive.org/details/mattheanredactio0000hubb/page/40/mode/2up>. Acesso em: 01 mar. 2022.

KAMINSKY, J. **A Light to the Nations**: Was there Mission and or Conversion in the Hebrew Bible? *Jewish Studies Quarterly*, v. 16, n. 1, p. 6-22, 2009.

KEENER, C. **A Commentary on the Gospel of Matthew**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999. E-book.

KÖSTENBERGER, A. Baptism in the Gospels. In: SCHREINER, T.; WRIGHT, S. (orgs.). **Believer's Baptism**: Sign of the New Covenant in Christ. Nashville, TN: B&H, 2006. p. 39-77.

KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C. **The Cradle, the Cross, and the Crown**: An Introduction to the New Testament. Nashville, TN: B&H, 2009.

KRUIJF, T. Go Therefore and Make Disciples of All Nations (Mt. 28,19). **International Journal for Philosophy and Theology**, v. 54, n. 1, p. 19-29, 1993.

LAWRENCE, L. **An Ethnography of the Gospel of Matthew**: A Critical Assessment of the Use of the Honour and Shame Model in New Testament Studies. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

LEE, K.; VILJOEN, F. The Ultimate Comission: The Key for the Gospel According to Matthew. **Acta Theologica**, v. 30, n. 1, p. 64-83, 2010.

LENSKI, R. **The Interpretation of St. Matthew's Gospel**. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1954.

LUTER, A. **A New Testament Theology of Discipling**. Tese (Doutorado em Teologia). Faculty of the Department of Sistematic Theology, Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, 1985. Disponível em: [https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1094&context=fac\\_dis](https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1094&context=fac_dis). Acesso em: 23 fev. 2022.

LUZ, U. **The Theology of the Gospel of Matthew**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MALINA, B. The Literary Structure and Form of Matt. xxviii. 16–20. **New Testament Studies**, v. 17, n. 1, p. 87-103, 1970.

MATTHEWSON, D.; EMIG, E. **Intermediate Greek Grammar**: Syntax for Students of the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2016.

MCKAY, K. **The Use of *hoi de* in Matthew 28.17**: A Response to K. Grayston. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 7, n. 24, p. 71-72, 1985.

MEIER, J. Nations or Gentiles in Matthew 28:19? **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 39, n. 1, p. 94-102, 1977. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/43714227?read-now=1&refreqid=excelsior%3A226592da0af969bf869ff824316783a7&seq=5#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43714227?read-now=1&refreqid=excelsior%3A226592da0af969bf869ff824316783a7&seq=5#page_scan_tab_contents). Acesso em: 28 fev. 2022.

METZGER, B. M. **Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

MEYER, H. **Critical e Exegetical Hand-Book to the Gospel of Matthew**. Nova York: Funk & Wagnalls, 1884.

MORRIS, L. **The Gospel According to Matthew**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.

MOUNCE, R. **Mateus**. São Paulo: Vida, 1996.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**, v. 4: Isaías a Malaquias. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

NOLLAND, J. **The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

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

OSWALT, J. **The Book of Isaiah: Chapters 1-39**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.

RALPHS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

REEVES, K. The Worshipped Him, and They Doubted: Matthew 28.17. **The Bible Translator**, v. 49, n. 3, p. 344-349, 1998.

RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1986.

ROBERTSON, A.; PLUMMER, A. **A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians**. Edimburgo: T & T Clark, 1914.

ROBERTSON, A. **Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research**. Londres: Hodder & Stoughton, 1919.

SCHABERG, J. **The Father, The Son and the Holy Spirit: The Triadic Phrase in Matthew 28:19b**. Chico, CA: Scholars Press, 1981.

SCHNABEL, E. **Early Christian Mission**. Downers Grove, IL: InterVarsity; Leicester: Apollos, 2004. E-book.

SCHWEIZER, E. **The Good News According to Matthew**. Atlanta, GA: John Knox Press, 1977.

SIM, D. The Gospel of Matthew and the Gentiles. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 17, n. 57, p. 19-48, 1995.

STULMACHER, P. Matt 28:16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age. In: ADNA, J.; KVALBEIN, H. (org.). **The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/569543b4bfe87360795306d6/t/57f551a737c581e79381b5c8/1475695060381/Matt28%26theCourseofMission.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2022.

SWETE, H. **The Appearances of Our Lord After the Passion: A Study in the Earliest Christian Tradition**. Londres: Macmillan, 1908.

TALBERT, C. **Matthew**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.

THISELTON, A. **The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

TRILLING, W. **Il Vero Israele: Studi sulla teologia del vangelo di Matteo**. Casale Monferrato: Piemme, 1992.

TURNER, D. **Matthew**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

VETNE, R. **The Influence and Use of Daniel in the Synoptic Gospels**. Tese (Doutorado em Filosofia). Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, Berrien Springs, Michigan, 2011. Disponível em: <https://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/160>. Acesso em: 23 fev. 2022.

WALLACE, D. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WHITE, B. The Eschatological Conversion of 'All the Nations' in Matthew 28.19-20: (Mis)reading Matthew through Paul. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 36, n. 4, p. 353-382, 2014.

WILKINS, M. **The concept of disciple in Matthew's Gospel as Reflected in the Use of the Term Μαθητής**. Leiden: Brill, 1988.

WITHERINGTON III, B. **Matthew**. Maco, GA: Smyth & Helwys, 2006.

ZAHN, T. **Das Evangelium des Matthäus**. Leipzig: Deichert, 1922.



# INCONGRUÊNCIA DE GÊNERO: TRATAMENTOS, QUESTÕES E PERSPECTIVAS

---

HÉRCULES MOREIRA LIMA<sup>1</sup>  
LIONEL LEITZKE<sup>2</sup>  
SOLANGE MOURA DE OLIVEIRA<sup>3</sup>  
ALINE DE MELO MOREIRA LIMA<sup>4</sup>  
ROBERTA ROSSI GRÜDTNER<sup>5</sup>  
MANUELA NEPOMUCENO LADEIRA<sup>6</sup>  
MÁRCIA ETGETON<sup>7</sup>  
PÂMELLA LUCINDA RODRIGUES<sup>8</sup>  
SAMIRA KAYSER MACHADO<sup>9</sup>  
HARRY STREITHORST<sup>10</sup>  
ELMER A. GUZMAN<sup>11</sup>

**Resumo:** O presente artigo apresenta a perspectiva da incongruência de gênero pelo viés da psiquiatria, endocrinologia e cirurgia, descrevendo os principais transtornos e intervenções

---

<sup>1</sup> Médico Especialista em Cirurgia Geral e Cirurgia Plástica. Cirurgião Plástico Estético e Reparador (Blumenau, SC).

<sup>2</sup> Médico Especialista em Cirurgia Pediátrica. Especialista em Educação. Mestre em Saúde Coletiva. Atuou como Professor (PUCRS e ULBRA). Coordenador do Serviço de Cirurgia Pediátrica (Hospital Universitário de Canoas, RS). Presidente da Associação dos Médicos Adventistas. Contato: lionel@uroped.com.br.

<sup>3</sup> Médica Especialista em Otorrinolaringologia.

<sup>4</sup> Médica Especialista em Endocrinologia.

<sup>5</sup> Médica Especialista em Medicina da Família e Psiquiatria. Mestre em Ciências Médicas (UFRGS).

<sup>6</sup> Acadêmica de Medicina - 7º Período (Universidade Federal do Paraná - Campus Toledo).

<sup>7</sup> Acadêmica de Medicina - 8º Período (Universidade Federal do Paraná - Campus Toledo).

<sup>8</sup> Acadêmica de Medicina - 7º Período (Universidade Feevale - Campus 2. Novo Hamburgo, RS).

<sup>9</sup> Acadêmica de Medicina - 3º Período (Faculdade IDOMED Estácio - Campus Jaraguá do Sul, SC).

<sup>10</sup> Pastor Departamental de Saúde (União Sul-Brasileira da Igreja Adventista do Sétimo Dia).

<sup>11</sup> Doutor em Teologia. Pastor e Professor (Instituto Adventista Paranaense). Contato: elmer.guzman@iap.org.br

médicas relacionados à saúde sexual. Após essa descrição, o artigo explora alguns possíveis dilemas éticos que um profissional médico cristão/adventista pode experimentar, baseado no exercício do direito ético de objeção de consciência, não realizando atos médicos que, embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência. O artigo finaliza articulando uma abordagem teológica sobre a incongruência de gênero, seguida por uma declaração de consenso da Associação dos Médicos Adventistas do Sul do Brasil sobre o tópico tratado.

**Palavras-chave:** Incongruência; Gênero; Ética.

## GENDER INCONGRUENCE: TREATMENTS, ISSUES, AND PERSPECTIVES

**Abstract:** This article presents the perspective of gender incongruence from the perspective of psychiatry, endocrinology and surgery, describing the main disorders and medical interventions related to sexual health. After this description, the article explores some of the ethical dilemmas that a Christian/Adventist medical professional may experience, based on the exercise of lawful conscientious objection, by avoiding medical acts that, although permitted by law, are contrary to his conscience. The article ends by articulating a theological approach to gender incongruence, followed by a consensus statement of the Adventist Physicians Association (Associação dos Médicos Adventistas) in South Brazil on the topic addressed.

**Keywords:** Gender; Incongruence; Ethics.

### 1. Introdução

Conceituando, a palavra “sexo” se refere às categorias fixas, inatas do ponto de vista biológico, ou seja, feminino e masculino, enquanto a palavra “gênero” é um conceito das ciências sociais que se refere à construção social do sexo, aos papéis sociais relacionados com a sexualidade, podendo mudar em função da cultura e podendo ser alterada por ações conscientes (GOLDENBERG *et al.*, 2003, p. 200).

Essa distinção terminológica foi introduzida em 1955 pelo sexólogo John Money, sendo reconhecida pela Organização Mundial de Saúde (OMS). A OMS oficializou, em 21 de maio de 2019, a nova Classificação Internacional de Doenças (CID-11), com validade a partir de 1º de janeiro de 2022. Na CID-11, o termo “*transtornos de identidade de gênero*” foi retirado do capítulo de doenças mentais e passa a ser denominado “*incongruência de gênero*”, estando inserido no capítulo sobre saúde sexual. A nova classificação acontece 28 anos depois da decisão, em 1990, de retirar o termo *homossexualidade* da lista de doenças.

Segundo a OMS, há evidências de que a *incongruência de gênero* (IG) não se trata de um transtorno mental, mas que ainda “há a necessidade de garantir atendimento às demandas específicas de saúde da população trans”. Assim, o termo não foi retirado totalmente da CID, com o propósito de proporcionar acesso à saúde a essa população, reduzindo a discriminação e estigma decorrentes do preconceito.

A transferência para a seção “Transtornos associados à saúde sexual” foi dividida em três subseções: (1) incongruidade de gênero na adolescência e idade adulta (HA60); (2) incongruência de gênero na infância (HA61); (3) outros tipos de incongruência de gênero não especificada (HA6Z).

O Conselho Federal de Medicina (CFM), na sua Resolução 2.265/2019, dispõe sobre os cuidados específicos às pessoas com incongruência de gênero ou transgênero, definindo nos artigos:

2º - “A atenção integral à saúde do transgênero deve contemplar todas as suas necessidades, garantindo o acesso, sem qualquer tipo de discriminação, às atenções básica, especializada e de urgência e emergência.”

5º - define a necessidade de uma equipe multidisciplinar para tratamentos (mínimo de seis especialidades).

9º - Veda o início de hormonioterapia cruzada antes dos 16 anos de idade.

11º - Veda a realização de procedimentos cirúrgicos de afirmação de gênero antes dos 18 anos de idade.

E no Anexo III, o CFM enfatiza que “compreender e respeitar o que crianças e adolescentes manifestam a respeito de como se identificam é dever médico e aspecto essencial do cuidado à saúde”.

Em 1997, o CFM, através da Resolução nº 1.4821, autorizou a realização de cirurgias de transgenitalização em pacientes transexuais no país, alegando seu caráter terapêutico, considerando incongruência de gênero ou transgênero a não paridade entre a identidade de gênero e o sexo ao nascimento, visto que “o paciente transexual é portador de desvio psicológico permanente de identidade sexual com rejeição do fenótipo e tendência à automutilação ou autoextermínio”.

Estabelecendo os critérios que se tornaram condição de acesso à assistência médica e jurídica nesses casos, a conversão sexual tornou-se um procedimento legal no país desde que o tratamento siga um programa rígido que inclui a avaliação de equipe multidisciplinar e acompanhamento psiquiátrico por no mínimo dois anos para confirmação diagnóstica.

Em geral, o processo assistencial compreende as seguintes etapas: avaliação e acompanhamento psiquiátrico periódico para confirmação do diagnóstico; psicoterapia individual e de grupo; hormonioterapia, com o objetivo de induzir o aparecimento de caracteres sexuais secundários compatíveis com a identificação psicosssexual do paciente; avaliação genética; tratamento cirúrgico. Além disso, vários desses serviços já estabelecem contato com uma assessoria jurídica, para indicação de pacientes operados no processo de mudança de nome. Vale destacar que, na transexualidade, a importância do acesso aos serviços de saúde consiste não apenas no cuidado do processo de saúde-doença, mas fundamentalmente numa estratégia da construção de si.

Os indivíduos transgênero não se identificam com o sexo biológico designado ao nascimento e alguns dentre eles buscam assistência médica para intervenções que visam afirmar fenotipicamente o gênero de identidade. Essas intervenções incluem desde tratamentos estéticos e hormonais até cirurgias de adequação ao gênero. Nota-se que a terminologia “transgênero” abrange a transexualidade, a travestilidade, além de outras expressões identitárias. O eventual diagnóstico clínico não está diretamente relacionado aos recursos hormonais ou cirúrgicos utilizados para adequação ao fenótipo desejado. Porém, esses recursos de intervenções podem ser utilizados eventualmente para a promoção da saúde de pessoas transgênero que necessitam de tais mudanças corporais.

Nesse contexto, levanta-se a questão: como o profissional médico cristão/adventista deve tratar os pacientes com não paridade entre a sua identidade de gênero e o seu sexo ao nascimento, respeitando a sua diversidade de gênero e exercendo seu atendimento profissional, seja qual for sua especialidade médica e seja qual for o motivo do atendimento? Frente a essa demanda, o presente artigo tem por objetivo apresentar a perspectiva da incongruência de gênero pelo viés da psiquiatria, endocrinologia, cirurgia, seguido por uma

exploração de alguns dos dilemas éticos que profissionais da saúde cristãos experienciam. O artigo finaliza articulando uma abordagem teológica sobre a incongruência de gênero, seguida por uma declaração de consenso Associação dos Médicos Adventistas do Sul do Brasil sobre o tópico tratado.

## 2. Psiquiatria e Incongruência de Gênero

A OMS, a partir de 2022, adiciona na CID 11 descritores relacionados à saúde sexual. A incongruência de gênero substitui categorias diagnósticas como “transexualismo” e “transtorno de identidade de gênero das crianças” da CID-10. A incongruência de gênero (HA60) é caracterizada por uma incongruência marcada e persistente entre o gênero experimentado de um indivíduo e o sexo atribuído.

Segundo o CID 11, a incongruência de gênero da adolescência e da idade adulta é caracterizada por uma incongruência, marcada e persistente, entre o gênero vivenciado de um indivíduo e o sexo atribuído. Isso pode levar o indivíduo a buscar uma ‘transição’, com o objetivo de viver e ser aceito como uma pessoa do gênero vivido. Essa transição ocorre por meio de tratamento hormonal, cirurgia ou até mesmo outros serviços de saúde, proporcionando que o corpo do indivíduo se alinhe, tanto quanto desejado e na medida do possível, com o gênero vivenciado. Entretanto, o diagnóstico da incongruência de gênero não pode ser atribuído antes do início da puberdade. Assim, o comportamento e as preferências das variantes de gênero, por si só, não são uma base para atribuir o diagnóstico.

Ainda, a incongruência de gênero na infância (HA61) é caracterizada por uma incongruência marcada entre o gênero vivenciado de um indivíduo e o sexo atribuído em crianças pré-púberes. Inclui um forte desejo de ser um gênero diferente do sexo atribuído; uma forte antipatia por parte da criança de sua anatomia sexual ou características sexuais secundárias antecipadas e/ou um forte desejo pelas características sexuais primárias e/ou secundárias antecipadas que correspondam ao gênero experiente; além disso, inclui brincadeiras de faz-de-conta, fantasias, brinquedos, jogos ou atividades e companheiros que são típicos do gênero experiente, em vez do sexo atribuído. A incongruência deve ter persistido por cerca de dois anos. Igualmente ao HA60, o comportamento e as preferências das variantes de gênero, por si só, não são uma base para atribuir o diagnóstico.

Olson *et al.* (2015) observaram que 35% dos jovens transgêneros, que participaram do estudo, relataram sintomas de depressão. Mais da metade dos jovens relatou ter pensado em suicídio pelo menos uma vez na vida, e quase um terço havia feito pelo menos uma tentativa de suicídio. Essa prevalência implica oportunizar assistência em saúde mental integral. No entanto, devido à conscientização e maior aceitação social, isso tem aberto caminho para intervenções médicas de forma precoce, estabelecendo muitas condutas precoces pertencendo a categoria, embora Claahsen-van der Grinten *et al.* (2021) ponderem que ainda faltam dados mais robustos para tais procedimentos.

Tal complexidade e falta de dados robustos responsabilizam o tratamento ao campo multidisciplinar:

O tratamento médico e mental em adolescentes com IG é complexo e é recomendado que ocorra dentro de uma equipe de profissionais de saúde mental, psiquiatras, endocrinologistas e outros profissionais de saúde. O tratamento somático geralmente consiste no uso de análogos do GnRH (Hormônio Libertador de Gonadotrofina) para prevenir a progressão da puberdade biológica e, subsequentemente, tratamento hormonal de afirmação de gênero para desenvolver características sexuais do gênero auto identificado e procedimentos cirúrgicos. No entanto, para otimizar os regimes de

tratamento, o acompanhamento de longo prazo e estudos adicionais ainda são necessários (CLAAHSEN-VAN DER GRINTEN *et al.*, 2021, tradução nossa).

Com o aumento de indivíduos com este diagnóstico, é necessário a conscientização que o tratamento é de longa duração, envolvendo aspectos médicos, sociais e jurídicos.

A prevalência de disforia de gênero aumentou significativamente nos últimos anos e pode levar a queixas e fardos significativos, especialmente durante a puberdade. A saúde mental e médica para transgêneros é um processo de longa duração durante o qual não apenas a criança / adolescente com IG, mas também seus pais / família devem ser aconselhados a fazer escolhas sobre suas transições sociais, médicas e jurídicas. Além disso, há um número crescente de pessoas trans que se definem como não binárias. Portanto, é necessária uma abordagem individualizada por uma equipe especializada (CLAAHSEN-VAN DER GRINTEN *et al.*, 2021, tradução nossa).

O tratamento de equipe especializada significa o acompanhamento multidisciplinar por profissionais de saúde mental, psiquiatras, endocrinologistas, ginecologistas, cirurgiões e outros profissionais de saúde. O processo de tratamento é mapeado em uma trajetória de duas fases, uma vez que a avaliação psicológica tenha sido feita, o próximo passo é a intervenção médica. Veja como o tratamento hormonal se configura em uma intervenção endocrinológica:

O tratamento endócrino consiste em duas fases: primeiro, o início de GnRHa para prevenir o desenvolvimento do desenvolvimento puberal (uma intervenção totalmente reversível), seguida pela adição de hormônios que afirmam o gênero, o que leva a alterações irreversíveis. Embora muitos detalhes e aspectos dessa abordagem ainda sejam desconhecidos, é de grande importância que os jovens com IG recebam cuidados que melhorem seu bem-estar. Durante a execução das etapas desse processo, os benefícios e possíveis danos de cada intervenção devem ser cuidadosamente equilibrados (CLAAHSEN-VAN DER GRINTEN *et al.*, 2021, tradução nossa).

Skordis *et al.* (2020, p. 79-83) concordam que aspectos da saúde mental se agravam em jovens com incongruência de gênero afirmando que esse grupo apresenta “altas taxas de ansiedade, transtornos alimentares, depressão, automutilação e ideação suicida foram bem documentados em adolescentes e adultos com DG [disforia de gênero]”. O mesmo estudo documenta que 56% dos jovens transexuais relataram ideação suicida anterior, e um em cada três relatou uma tentativa anterior de suicídio. Tais dados apontam que doenças mentais nesse grupo de pessoas incluem vários elementos como rejeição social, estigma, discriminação, falta de acesso a profissionais qualificados que trabalham com assuntos de incongruência de gênero.

Apesar dos avanços no tratamento psiquiátrico em indivíduos com incongruência de gênero, ainda existe a carência de estudos futuros de longo prazo em relação aos “efeitos de longo prazo da supressão puberal e da terapia de hormônio sexual cruzado, especialmente no metabolismo, no esqueleto em crescimento e no desenvolvimento do cérebro e cognição” (SKORDIS *et al.*, 2020, tradução nossa).

Assim, do ponto de vista da prática médica psiquiátrica, torna-se imperativo garantir escuta empática e compassiva, assistência integral em saúde mental paralelamente a abordagem clínica e multidisciplinar. A investigação criteriosa deve visar prevenção e promoção da saúde mental, com diagnóstico precoce e tratamento apropriado, embasado em evidências científicas.

### 3. Descrição do Tratamento Endócrino para Pacientes com Incongruência de Gênero

Conforme Hembree e seus colaboradores (2017), é necessário avaliar os seguintes fatores no tratamento endócrino para pessoas com incongruência de gênero incluem avaliação dos seguintes fatores:

- Efeitos de atraso da puberdade em adolescentes na saúde óssea, função gonadal e cérebro (incluindo efeitos cognitivos, desenvolvimento emocional, social e sexual).
- Efeitos do tratamento em adultos nos níveis de hormônio sexual.
- Necessidade e os efeitos das progestagenos e outros agentes usados para suprimir os esteroides sexuais endógenos durante o tratamento.
- Riscos e benefícios de tratamento hormonal de afirmação de gênero em idosos com incongruência de gênero.

#### 3.1. Supressão Puberal

A supressão puberal é uma possibilidade para adolescentes com incongruência de gênero. Esse tratamento é reversível e permite o desenvolvimento puberal completo no gênero natal, após a interrupção do tratamento (VRIES *et al.*, 2011). O estágio dois de Tanner é considerado o momento ideal para iniciar a supressão puberal. No entanto, o tratamento de supressão puberal no início da puberdade limitará o crescimento do pênis e escroto (BOUMAN *et al.*, 2014).

Os médicos também podem usar a supressão puberal nos adolescentes em estágios puberais posteriores para interromper a menstruação em homens transexuais e prevenir o crescimento de pelos faciais em mulheres transexuais. No entanto, em contraste com os efeitos em adolescentes da puberdade precoce, não reverterá características físicas do sexo, como o desenvolvimento mais avançado da mama em meninos transexuais, assim como a diminuição da frequência da voz e mandíbula grande em meninas transexuais (HEMBREE *et al.*, 2017).

Os médicos podem suprimir o desenvolvimento puberal e função gonadal mais eficazmente pela supressão da gonadotrofina usando análogos do Hormônio Libertador de Gonadotrofina (GnRH), que são agonistas de longa ação que suprimem as gonadotrofinas por dessensibilização do receptor GnRH, após um aumento inicial de gonadotrofinas. Esse é o tratamento utilizado em casos de puberdade precoce (ROTH *et al.*, 2005).

No entanto, os principais riscos de supressão puberal, em adolescentes com incongruência de gênero, podem incluir efeitos adversos na mineralização óssea (que podem teoricamente ser revertidos com tratamento com hormônios sexuais), comprometimento da fertilidade se a pessoa subsequentemente for tratada com hormônios sexuais, e efeitos desconhecidos no desenvolvimento do cérebro (VRIES *et al.*, 2011). Análogos de GnRH não induziram uma mudança no desvio padrão do índice de massa corporal em adolescentes com incongruência de gênero, mas causou um aumento na massa gorda e diminuição do percentual de massa corporal magra. Durante o tratamento, é necessário que os adolescentes sejam monitorados para efeitos negativos de atraso na puberdade (HEMBREE *et al.*, 2017).

O tratamento de jovens da puberdade precoce, com análogos de GnRH, irá prejudicar temporariamente a espermatogênese e a maturação dos oócitos. Para os designados no nascimento como homens, e que apresentam incongruência de gênero no início da puberdade, os espermatozoides ainda não estão maduros o suficiente para a criopreservação de esperma (BERTELLONI, 2000).

A Associação Americana de Endocrinologistas Clínicos não recomenda o bloqueio da puberdade em crianças incongruentes com o gênero. Até agora, a experiência clínica sugere que consistência de incongruência de gênero só pode ser avaliada de forma confiável após os primeiros sinais de puberdade. A grande maioria (cerca de 85%) das crianças pré-púberes com o diagnóstico na infância não permaneceram com incongruência de gênero na adolescência (STEENSMA *et al.*, 2013).

Preparações de progestagenos pode ser utilizado como um tratamento aceitável para pessoas sem acesso a análogos de GnRH ou com fobia de agulha.

## 3.2. Terapia Hormonal para Adultos Transgêneros

Estudos não conseguiram encontrar diferenças nos níveis circulantes de esteroides sexuais entre indivíduos transgêneros e não-transgêneros. No entanto, estudos em pessoas com um transtorno/diferença de desenvolvimento sexual (DSD) ajudaram na compreensão da influência que os hormônios podem ter no resultado da identidade de gênero, embora a maioria das pessoas com incongruência de gênero não tenham um DSD.

Os dois principais objetivos da terapia hormonal em pessoas com incongruência de gênero são: (1) reduzir os níveis de hormônio sexual endógeno e, assim, reduzir as características sexuais secundárias do gênero biológico; (2) substituir os níveis hormonais do sexo endógeno pelos consistentes com o sexo da identidade do indivíduo usando os princípios do tratamento hormonal para pacientes com hipogonadismo (STULTIËNS, 2007).

Antigamente, o tratamento de pessoas com incongruência de gênero era realizado apenas com elixires relativamente ineficazes ou cremes. Em 1935, surgiu a testosterona como opção e, em 1938, o dietilestilbestrol.

### 3.2.1. Homens Transgêneros

O principal tratamento hormonal usado para induzir a virilização é a testosterona, mais comumente prescrita na forma de ésteres de testosterona injetáveis (WIERCKX, *et al.*, 2014). Mais recentemente, a administração subcutânea de testosterona mostrou ser eficaz e preferida por homens transsexuais.

Undecanoato de testosterona de longa duração também é usado para o tratamento de homens transsexuais. No entanto, nos Estados Unidos, a prescrição de undecanoato de testosterona é limitada devido ao risco potencial de embolia pulmonar por óleo. Outros estudos de intervenção também usaram gel de androgênio tópico ou adesivos transdérmicos (HEMBREE *et al.*, 2017). Outros tratamentos são raramente relatados, como testosterona oral (undecanoato de testosterona), soluções axilares, adesivos, sprays nasais, comprimidos bucais ou pelotas.

O tratamento com testosterona em homens transsexuais resulta em aumento da massa muscular e diminuição da massa gorda, aumento de pelos faciais e acne, calvície de padrão masculino naqueles geneticamente predispostos e desejo sexual aumentado.

Em homens transsexuais, a testosterona resultará em hipertrofia do clitóris, diminuição temporária ou permanente da fertilidade, aprofundamento da voz, cessação da menstruação (geralmente) e um aumento significativo nos pelos corporais, particularmente no rosto, tórax e abdômen. Pode ocorrer a cessação da menstruação dentro de alguns meses com tratamento apenas com testosterona, embora altas doses do hormônio possam ser necessárias. Em caso de sangramento uterino, os médicos podem considerar a adição de um agente progestacional ou

ablação endometrial. Os médicos também podem administrar análogos de GnRH ou medroxiprogesterona de depósito para interromper a menstruação antes de tratamento com testosterona.

Outro aspecto que deve ser observado é em relação aos riscos. Existe risco muito alto de resultados adversos: eritrocitose (hematócrito, 50%). Ao mesmo tempo, existe o risco moderado de resultados adversos nos seguintes casos: disfunção hepática grave (transaminases; limite superior triplo do normal); doença arterial coronariana; doença cerebrovascular; hipertensão; e câncer de mama ou útero (HEMBREE *et al.*, 2017).

### 3.2.2. Mulheres Transgêneros

Existem duas classes principais de medicamentos usados em mulheres transexuais: terapias de estrogênio e terapias com hormônios redutores de andrógenos (T'SJOEN *et al.*, 2018).

Devido às recentes preocupações de segurança com o etinilestradiol sobre seu potencial pró-trombótico e seu papel potencial em doenças cardiovasculares, é preferível o estradiol oral, cutâneo ou intramuscular (IM).

As mulheres transgêneros muitas vezes requerem a adição de um medicamento para diminuir os níveis de testosterona até a faixa feminina, como a ciproterona oral, que atua principalmente como um bloqueador do receptor de andrógeno, mas também tem alguma atividade semelhante à progesterona. No entanto, dados relatórios de aumento do risco de meningiomas, associação com depressão e aumento do risco de hiperprolactinemia com o uso de ciproterona. No Reino Unido, mulheres transexuais agora são prescritas com agonistas de GnRH para diminuir as concentrações de testosterona. Já nos Estados Unidos, a espironolactona é a mais comumente prescrita. Esse medicamento é conhecido como um antagonista do receptor mineralocorticóide e um diurético poupador de potássio. Ele também tem propriedades antiandrogênicas, reduzindo diretamente a síntese de testosterona e a ação da testosterona no receptor de andrógeno.

Algumas mudanças físicas podem ocorrer nos primeiros três a dose meses de estrogênio e terapia antiandrogênica, tais como a diminuição do desejo sexual, diminuição das ereções espontâneas, diminuição de pelos faciais e corporais (geralmente suaves), diminuição da oleosidade da pele, crescimento do tecido mamário enrugado e redistribuição de gordura corporal. O desenvolvimento de seios é geralmente máximo em dois anos após o início da ação hormonal. Depois de um longo período, a próstata e os testículos sofrem atrofia.

Os médicos devem medir o estradiol sérico e a testosterona sérica para mantê-los no nível para mulheres na pré-menopausa (100 a 200 pg/mL e, 50 ng/dL, respectivamente).

Outro aspecto que deve ser observado é em relação aos riscos. Existe o risco muito alto de resultados adversos: doença tromboembólica. Ao mesmo tempo, existe o risco moderado de resultados adversos, tais como, macroprolactinoma; câncer de mama; doença arterial coronariana; doença cerebrovascular; colelitíase; e hipertrigliceridemia.

Algumas mulheres transsexuais podem experimentar queda de cabelo de padrão masculino, todavia essas mulheres podem buscar tratamentos para deter a queda de cabelo e/ou restaurar o cabelo, como os inibidores da 5-alfa-redutase.

## 4. Cirurgia e Incongruência de Gênero

Nesta seção, os principais procedimentos comuns em mulheres e homens transsexuais são descritos como possibilidades de intervenção cirúrgica.

### 4.1. Homens que querem se transformar em Mulheres

Os procedimentos mais comuns em mulheres transexuais são:

- Vaginoplastia;
- Aumento de Mama;
- Gluteoplastia;
- Lipoaspiração;
- Tireoplastia;
- Mentoplastia;
- Blefaroplastia;
- Lifting Facial.

Porém existe procedimentos mais específicos para adquirir ainda mais características da mudança:

- Frontoplastia Óssea;
- Aumento das Maças do Rosto;
- Rinoplastia;
- Transplante Capilar;
- Avanço do Couro Cabeludo;
- Brow Lifting;
- Diminuição do Lábio Superior;
- Osteotomias dos Maxilares;
- Microagulhamento na Sobrancelha;
- Mudança de Voz;
- Bichectomia.

### 4.2. Mulheres que querem se transformar em Homens

Os procedimentos cirúrgicos e estéticos mais comuns em homens trans são:

- Masculinização Corporal;
- Masculinização Facial;
- Masculinização Cervical (Pomo de Adão);
- Mamoplastia Masculinizadora com ou sem Prótese;
- Neofaloplastias;
- Metoidioplastia ou Faloplastia;
- Implante Capilar (Barba/Peitoral).

Porém existem alguns procedimentos mais específicos para adquirir ainda mais características da mudança, através de:

- Rinoplastia;
- Mentoplastia;
- Blefaroplastia;

- Otoplastia;
- Alongamento de Testa;
- Contorno das Maçãs do Rosto;
- Contorno do Queixo;
- Remodelação da Mandíbula.

## 5. Dilema Ético sobre Tratamentos de Incongruência de Gênero por Profissionais Cristãos

Até aqui, este artigo apresentou um panorama sobre tratamentos, suas condições e possibilidades, de indivíduos que apresentam incongruência de gênero. Foram apresentando do ponto de vista médico-científico as principais práticas, assim como suas limitações. Neste momento, pergunta-se: qual é a melhor conduta que o médico cristão especialista deve tomar, diante de um paciente que solicita mudanças corporais clínicas ou cirúrgicas transexuais? Baseado na experiência clínica destes autores, apresenta-se cinco atitudes procedimentais, as quais são viáveis e plausíveis, juntamente com suas justificativas.

Opção A. Consentir e realizar, respeitando o *livre-arbítrio* do paciente, apoiado no fato de a ciência médica atual aceitar como normal e já estar desenvolvida nesse sentido.

Opção B. Dizer que não realiza esse procedimento por não ter experiência na área, e encaminhar para algum colega ou serviço que tenha experiência em realizar estes procedimentos.

Opção C. Dizer que não realiza o procedimento e tentar dissuadir o paciente de sua escolha.

Opção D. Dizer que não realiza o procedimento e encaminhar o paciente para acompanhamento psicológico.

Opção E. Dizer que não realiza o procedimento, sem nenhuma outra discussão filosófica.

Esses cenários hipotéticos no cuidado de indivíduos incongruentes no gênero são cada vez mais frequentes nos consultórios de médicos especialistas sejam cristãos ou não. Tal assunto é pouco avaliado e discutido, podendo ser localizado em atendimento dos seguintes especialistas: clínicos gerais, dermatologistas, endocrinologistas, cirurgias gerais, cirurgias plásticas, cirurgias bucomaxilofaciais, otorrinolaringologistas, cirurgias pediátricas, ginecologistas e urologistas, dentre outros.

Antes de tentar responder essa pergunta é preciso entender que alguns pacientes não querem mudanças totais intersexo. Por vezes o paciente deseja uma feminilização ou masculinização facial mantendo seu corpo e genitália, ou ao contrário, mudanças no corpo e genitália mantendo a face. Em algumas situações, uma simples solicitação de histerectomia a um ginecologista tem a intenção de interromper a menstruação afim de não se identificar mais com essa situação feminina. Em outros casos, o paciente demanda um procedimento cirúrgico, realizado por otorrinolaringologistas, para modificar o timbre da voz, buscando uma identificação com o gênero vivido, e não o de seu nascimento. Alguns pacientes procuram, preenchimentos corporais, faciais e toxina botulina não para rejuvenescimento, mas para mudança de característica específicas de cada sexo junto a um dermatologista ou cirurgião plástico.

Através desses exemplos, nota-se que a temática pode envolver diversas especialidades médicas e espectros variados das características de um sexo ou do outro. Nota-se a intenção do paciente quando, por exemplo, uma mulher solicita uma mastectomia masculinizadora, ou inversamente, um homem solicita a inclusão de implantes de silicone femininos mamários.

Todavia, quando o paciente solicita tratamento hormonal intersexo ou uma cirurgia genitália transexualizadora, o médico tem a certeza de estar diante de um paciente com disforia de gênero. Existem pacientes que desejam a transição total de sexo com cirurgias faciais, corporais e genitais, além do tratamento hormonal. Porém, a intuição do especialista em acreditar que este movimento acontece apenas naqueles pacientes que desejam a transição total pode estar equivocada.

As opções propostas no cenário hipotético apresentam complexidade e dilema ético. Obter a justificativa que embasa uma prática é objeto de análise das razões que embasam cada uma das alternativas.

## 5.1. Opção A: Consentir e Realizar

O *livre-arbítrio*, concedido por Deus ao ser humano, possibilita que este realize suas escolhas de forma autônoma. Deus permite que Suas criaturas tomem suas decisões e colham suas consequências. Deus dotou o ser humano com juízo, capacidade de escolha. Portanto, o médico cristão tem *livre-arbítrio* e deve respeitar o *livre-arbítrio* de seus pacientes, sendo esse um ponto pacífico.

Todavia, apesar de Deus ter dado liberdade para o ser humano, algumas escolhas Ele não disponibilizou para serem tomadas livremente. Por exemplo, o sexo cromossômico é definido no momento da **fecundação** sendo XX ou XY. Portanto, o ser humano não tem ainda juízo de escolha neste preciso momento da fecundação. As Escrituras testificam: “Pois Tu formaste o meu interior, Tu me teceste no interior de minha mãe. Graças dou por modo assombrosamente maravilhoso me formaste. As Tuas obras são admiráveis” (Sl 139:13-14). Como o sexo cromossômico fora definido antes de o ser humano ter seu próprio juízo, entende-se que essa escolha não é facultada à pessoa, embora médicos e pacientes tenham livre arbítrio.

Vale ressaltar que a classe médica é regida por ditames científicos, os quais mudam conforme o progresso da ciência, sendo que esse avanço é considerado aspecto basilar da prática da medicina. Ao mesmo tempo, vale ressaltar que tais ditames científicos são por vezes filtrados pelo modelo evolucionista-naturalista, juntamente com suas premissas e cosmovisão. Em contrapartida, a cosmovisão criacionista, apesar de não ser necessariamente contrária à ciência, tem sido estereotipada de forma equivocada.

As sociedades médicas de especialidades aceitam os tratamentos transexualizadores, proporcionando uma mudança de paradigmas. E, aliado ao fato que esses tratamentos proporcionam um nicho rentável financeiramente, por ser uma área incipiente de pouca concorrência, o médico cristão precisa ter certeza da origem divina da vida no planeta e do ser humano, fazendo dessas premissas criacionistas um fator determinativo no processo de decisão. Portanto, conclui-se que a opção A não é uma decisão adequada para que um médico cristão.

## 5.2. Opção B: Negar o Procedimento por Inabilidade e Encaminhar o Paciente

Essa opção é muito tentadora para o médico cristão pelas seguintes vantagens. Em primeiro lugar, tal posicionamento evita qualquer embate filosófico no curto período da consulta médica. Em segundo lugar, esse posicionamento é uma prática médica comum em dias em que a prática é cada vez mais especializada, fazendo que o médico não realize todos os tratamentos dentro de sua especialidade.

Por exemplo, um cirurgião plástico poderia recusar um paciente e decidir não realizar cirurgias de mão, ou craniofaciais ou oncológicas, referenciando a outro colega que atue com mais frequência nessas áreas, atuando assim de forma seletiva dentro de sua especialidade. Portanto, tal justificativa é cada vez mais comum em uma medicina ultra especializada.

Porém as grandes desvantagens da conduta “B” são as seguintes. Em primeiro lugar, ao encaminhar o paciente para um especialista que realiza rotineiramente os procedimentos transexualizadores, este rápida e profissionalmente realizará os procedimentos solicitados e ainda indicará outros, sem talvez permitir que o paciente tenha tempo de refletir sobre suas escolhas. Além disso, muitas vezes o paciente diante do médico especialista cristão, pode estar tendo sua última oportunidade de refletir sobre mudanças definitivas no seu corpo.

Portanto, conclui-se que sobre esse ponto de vista, a opção B possa não ser a mais adequada para ser tomada.

### 5.3. Opção C: Negar o Procedimento e Dissuadir o Paciente

Pacientes que chegaram ao ponto de marcar a consulta buscando procedimentos transexualizadores costumam já haver amadurecido bem a questão. Nesses casos uma pausa para reflexão sobre sua escolha pode lhe causar incômodo, pois alguns já experienciam seu gênero vivenciado, oposto ao gênero atribuído no nascimento, por muitos anos. Dificilmente um médico conseguirá dissuadir um paciente com incongruência de gênero em uma consulta convencional, criando um ambiente de pausa reflexiva, muito menos de reversão.

Porém, alguns pacientes podem estar vivendo conflitos e dificuldades e estejam abertos a uma pausa reflexiva. É importante entender que cada caso é diferente e não há uma regra que possa atender a todos. Caberá uma pergunta sincera por parte do médico direcionada ao paciente: “Você gostaria de escutar o que penso a respeito?” É importante haver preparo técnico, delicadeza com a palavra e sobretudo real interesse pela pessoa.

Jesus foi acusado de andar com pessoas que a sociedade classificava negativamente. Essas pessoas sentiam-se atraídas pelo Salvador, pois Ele as amava incondicionalmente. Jesus amava o pecador independente de sua condição. Os pacientes transexuais também precisam de cuidados médicos com a saúde e o exemplo de Jesus deve ser normativo.

Portanto, conclui-se que a opção C, apesar de honrar o livre-arbítrio médico não está honrando o livre-arbítrio do paciente. Nesse contexto, é necessário o médico ter sensibilidade, amabilidade e a presença do Espírito Santo, para talvez poder trazer oportunidades de direcionamento.

### 5.4. Opção D: Negar o Procedimento e Encaminhar o Paciente para Acompanhamento Psicológico

Não apenas as ciências médicas vivem crises éticas. Apesar de ser interessante a opção D, caso o paciente aceite refletir sobre suas escolhas com um psicólogo, sabe-se que muitos profissionais da área ajudariam o paciente a amadurecer a ideia inicial, incentivando que não há outro caminho nem outra solução para os desígnios da natureza, favorecendo assim uma escolha que contrarie as leis do Criador.

Por outro lado, muitas decisões de pacientes com disforia de gênero podem estar fundamentadas em transtornos de comportamento, que podem ter diversas origens. Assim, a reflexão e tratamentos psicológicos são adequados para curar feridas longas e profundas, assim como aliviar este e outros sofrimentos.

Portanto, conclui-se que embora a opção D pareça ser adequada para o médico cristão, é de suma importância o cuidado com o tipo de tratamento oferecido, lembrando que ferimentos crônicos cicatrizam lentamente.

## 5.5. Opção E: Negar o Procedimento e Não Realizar Nenhuma Reflexão Filosófica

Por mais agradável que seja essa opção, a reflexão é necessária. Poderia ser o caso que o médico esteja à frente de um paciente que tem sua última chance antes de modificar seu corpo definitivamente. Assim, esquivar-se completamente do assunto pode ser considerado como sendo uma omissão. Vale ressaltar que os pacientes que já fizeram as modificações corporais também são alvos da graça salvadora de Cristo que os alcança. Porém as consequências desta decisão são perenes e, portanto, atenção necessária precisa ser dada ao paciente que ainda não realizou a transição.

A maioria dos colegas especialistas tem grande demanda de trabalho e afazeres. Seria mais fácil dizer que não executa procedimentos que fogem dos ditames de sua consciência sem dar essa explicação para não entrar no campo filosófico e seguir com uma *multidão* de outras atividades médicas. Porém nosso Salvador, por vezes no meio das *multidões* de pessoas, parava Suas atividades e perguntava quem havia O tocado, pois Dele havia saído poder (Lc 8:46). Outras vezes, Jesus parava Sua trajetória sob uma figueira e olhava para cima em busca de marginalizados que precisavam de cura (Lc 19:1-10). Em outra ocasião, Jesus parou Suas atividades em um sábado, para trazer cura física e emocional a um paraplégico (Jo 5:1-18). O exemplo de Jesus deve direcionar os esforços do médico cristão.

Enganou-se o colega especialista que acreditou que este artigo apresentaria uma resposta fácil e concreta para o problema inicial, pois o médico cristão exerce sua especialidade diante de um mundo em constante mudança e crise ética em todos os setores.

Entretanto, conclui-se que alguns itens concretos e basilares devem nortear a conduta médica frente aos procedimentos de indivíduos com incongruência de gênero:

Nosso Deus é o Criador e mantenedor da vida. Ainda que pareça que estejamos num barco sem controle, o Senhor está assentado no seu trono (Ap 4:1; Is 6:1; Hb 2:20).

Mesmo que nosso planeta tenha saído perfeito das mãos do Criador, os anos de afastamento moral consequentes a queda do homem tem trazido disfunção, doença e morte (Rm 6:23).

Um plano de restauração já está em ação. Assim, médicos cristãos são coobreiros de Cristo, chamados a aliviar a dor que aflige a humanidade e a restaurar o ser humano à imagem e semelhança do Criador, a fim de que a raça humana possa um dia viver em um mundo restaurado (Jo 1:29; Gn 1:26; Ap 21:1).

Os pacientes que já realizaram procedimentos transsexualizadores são pessoas que necessitam de tratamentos médicos e o profissional cristão deve tratá-los com o máximo respeito, conduzindo tratamentos médicos sem nenhum viés de ideologia e preconceito (Mt 4:24; Lc 4:18, 40; 6:19).

Com relação ao consentimento em realizar procedimentos transsexualizadores:

Vale ressaltar que consta no Código de Ética Médica, no artigo 8, sobre o direito à objeção de consciência que é o direito do médico de recusar-se a realizar atos médicos que, “embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência” (Resolução Nº 2.232, de 17 de julho de 2019).

## 6. Considerações Teológicas

O cuidado médico de indivíduos com incongruência do gênero tem sido objeto de atenção multidisciplinar. Ao passo que diretrizes de prática clínica têm sido apresentadas para melhorar a qualidade dos resultados do cuidado de indivíduos diagnosticados com incongruências do gênero, a prática médica de um profissional cristão deve levar em conta, além dessa abordagem multidisciplinar, a cosmovisão bíblica para enriquecer a tomada de decisão no oferecimento dos melhores cuidados.

Qual deve ser a postura de um profissional da saúde cristão no cuidado de indivíduos com incongruência do gênero? Assumindo que tal profissional cristão aceita a autoridade da Bíblia como regra de fé e prática, como tal compromisso afetaria uma prática médica?

Em primeiro lugar, o paradigma edênico de sexualidade e gênero se expressa em uma forma marital monogâmica e heterossexual. “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne” (Gn 2:24). A introdução “por isso” (*‘al-kēn*) sugere que a relação entre um homem e uma mulher seria o padrão de união não apenas para o casal edênico, mas também um paradigma para todas as futuras relações sexuais humanas. Tal união sexual entre um homem e sua mulher é enraizada em um paradigma da criação, o qual, uma vez aceito, torna-se normativo para toda intimidade sexual dentro de um design marital. Esse paradigma endossa a visão que o ser humano, em sua natureza, é um ser sexual, e, por conseguinte, tal sexualidade é expressa de forma binária.

Muito embora as questões de gênero na contemporaneidade sejam analisadas em um paradigma não binário, endossando um *continuum* diversificado de expressão de gênero e identidade, com diferentes níveis de intensidade, desejo, seguido por transição física e hormonal, o testemunho do cânon bíblico endossa o paradigma marital edênico como sendo binário e normativo.

Entretanto, o ideal divino nem sempre é seguido em decorrência do pecado, fazendo que algumas narrativas bíblicas registrem incongruências maritais e de gênero devido ao afastamento voluntário do ideal divino.

Em segundo lugar, a prescrição de sexualidade da legislação bíblica aponta para a universalidade e normatividade de conduta sexual. A força dessa normatividade é vista em vários níveis de ofensas sexuais descritos na Bíblia, tais como: incesto, adultério, bestialidade e relações homossexuais (Lv 18; 20). Tais comportamentos são tratados como graves, baseado na punição capital que a legislação prescreve. Essas punições radicais podem levar um leitor contemporâneo a inferir que a legislação mosaica é irracional, pré-ética ou meramente ritual. Não é sem razão que simpatizantes LGBTQIA+ rapidamente rejeitam a normatividade prescritiva comportamental da moralidade bíblica como sendo expressão de uma visão de mundo primitiva e antiquada, em contraste com os valores sociais e éticos da civilização ocidental do século XXI.

Outros, em vez de rejeitar o texto bíblico como antiquado, e, por conseguinte, descritivo ao invés de prescritivo, preferem reinterpretá-lo usando a lógica da verdade progressiva, a qual preconiza a religião do Novo Testamento sendo a religião do amor, da aceitação e da hospitalidade, ao passo que a visão do Antigo Testamento seria estereotipada como violenta, patriarcal, fálica e etnocêntrica. Esse tipo de atualização da Bíblia aos valores contemporâneos, portanto, endossaria valores como a aceitação, hospitalidade e inclusão, como sendo parte do mandato bíblico, em vez de enfatizar uma norma moral e sexual da prescrição mosaica bíblica. No entanto, essa atualização da prescrição de expressão e comportamento da sexualidade compromete o ensino coerente e correspondente à visão normativa bíblica da sexualidade humana.

Apesar da severidade da legislação mosaica para incongruências de comportamento sexual e do gênero, o foco interpretativo não deve estar na ação disciplinar, mas na instituição à qual a instrução legal pretende proteger. Isto é, a severidade da pena é proporcional à importância da preservação de um ideal bíblico de santidade nas expressões de intimidade afetiva entre os seres humanos. Gagnon (2001) é categórico ao afirmar que o oposto da homossexualidade não é a heterossexualidade, mas a santidade. Portanto, a discussão de incongruência do gênero ao invés de ser abordada de forma moralista, em suas contrafações conceituais (ex., homo versus hétero), deve ser enquadrada em um contexto mais amplo à luz do Criador, cujo caráter é descrito como santo, justo e bom.

Em outras palavras, é possível ser tanto hétero ou LGBTQIA+ e *não ser santo*. A santidade é um atributo divino que é compartilhado com os seres humanos. “Sede santos, porque Eu sou santo” (1Pe 1:15). O oposto também pode ser verdade, considerando-se que toda a raça humana (homo e hétero) está em alienação de seu criador (Rm 3:23), aliada à promessa de que todos podem ter acesso à santidade se permitirem serem alcançados por Deus, o agente da santificação. Nesse raciocínio, todos pecaram e, portanto, todos podem ter a oportunidade de serem restaurados.

A ética sexual bíblica aponta para um ideal prescritivo de *design* marital, porém sempre apontando a paciência divina àqueles que voluntariamente decidem seguir caminhos alternativos ao paradigma edênico. Por exemplo, a aparente tolerância divina em diversas narrativas bíblicas em relação a formas de incongruência do gênero e comportamento sexual, como em casos de poligamia na Bíblia, longe de justificar essas práticas, indica o desejo de Deus de resgatar Seus filhos, assim como as consequências profundas de um estilo de vida sexual alheio ao ideal divino preconizado pelo Criador.

Com base nessa breve reflexão, qual deve ser a atitude do profissional da saúde ao tratar com temas ligados a incongruência do gênero?

Afirmando a visão binária de sexo e gênero, e ao mesmo tempo, entendendo que, em decorrência do pecado, a prática médica do profissional cristão não deve ignorar o *continuum* identitário de gênero e o sofrimento humano em decorrência destas disforias. O princípio da paciência divina não reduz o ideal normativo de sexualidade, mas possibilita Deus encontrar o ser humano exatamente onde ele se encontra, enquanto pecador, em suas ambiguidades e incongruências (2Pe 3:5).

Advertir indivíduos transgêneros sobre os riscos das cirurgias de mudança de sexo e transgenitalização, assim como hormonioterapias. Porém, a prática médica do profissional cristão, apesar de não incentivar essa transição, e no uso de sua liberdade, não deve negar auxílio àqueles que voluntariamente decidiram por tal mudança (Lc 10:25-37). Porém, caso a consciência do prestador não lhe permita realizar o tratamento, cabe o encaminhamento do paciente a outro prestador de serviço médico.

Auxiliar aqueles que experimentam incongruência do gênero a procurar uma maneira bíblica de lidar com sua angústia. Incentivar a busca pelas provisões de Deus e a antecipação da volta de Cristo, quando aquilo que é corruptível (incongruente) se revestirá de incorruptibilidade (congruência) em glória.

## 7. Declaração de Consenso

Em resumo, este artigo introduziu a questão de sexo e gênero em suas definições científicas, apresentando brevemente o protocolo de cuidado de indivíduos com incongruência de gênero pela perspectiva da psiquiatria, endocrinologia e cirurgia. Constatou-se a complexidade do assunto e a necessidade de abordagem multidisciplinar no cuidado e

tratamento. Em seguida, buscou-se situar os dilemas de um profissional da saúde cristão através de reflexão ética sobre possíveis procedimentos de atitude na prestação do tratamento médico. Este artigo finaliza oferecendo uma breve reflexão teológica sobre a sexualidade, seguindo um paradigma bíblico sobre o assunto.

Desta forma, na forma de declaração de consenso:

Nós, médicos adventistas da Associação dos Médicos Adventistas do Sul do Brasil, cremos que Deus criou o ser humano com dois sexos, masculino e feminino, com a finalidade não somente de procriação, mas de fortalecer a relação matrimonial entre o homem e a sua mulher.

Nós compreendemos que o pecado provocou alterações significativas de sentimentos, insatisfações sexuais e nós, seguindo o exemplo de Cristo, respeitamos e amamos a todos os seres humanos, independentemente de sua identidade de gênero.

Nós devemos em nossa atividade profissional, junto a estas pessoas, demonstrar o amor de Cristo, auxiliá-los com o nosso conhecimento e fé, com a nossa experiência científica e teológica. E legalmente, como profissionais de saúde, por objeção de consciência, por conflito moral, podemos escolher não praticar condutas que estejam em desacordo com os nossos valores individuais.

## Referências

ARÁN, Márcia *et al.* Transexualidade e saúde pública no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 14, n. 4, p. 1.141-1.149, ago. 2009. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/csc/a/SBvq6LKYBTWNR8TLNsFdKkj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232009000400020>.

ARÁN, Márcia *et al.* Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redefinições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 15-41, 2 abr. 2009. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/physis/a/bVhTsYHczGZMK3HMHVHTFVsg/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312009000100003>

BERTELLONI, Silvano; BARONCELLI, Giampiero I.; FERDEGHINI, Marco; MENCHINI-FABRIS, Fabrizio; SAGGESE, Giuseppe. Final height, gonadal function and bone mineral density of adolescent males with central precocious puberty after therapy with gonadotropin-releasing hormone analogues. **European Journal of Pediatrics**, v. 159, n. 5, p. 369-374, 9 abr. 2000. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1007/s004310051289>.

BOUMAN, Mark-Bram; VAN ZEIJL, Michiel C.T.; BUNCAMPER, Marlon E.; MEIJERINK, Wilhelmus J.H.J.; VAN BODEGRAVEN, Ad A.; MULLENDER, Margriet G. Intestinal Vaginoplasty Revisited: a review of surgical techniques, complications, and sexual function. **The Journal of Sexual Medicine**, v. 11, n. 7, p. 1835-1847, jul. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1111/jsm.12538>.

CLAAHSEN-VAN DER GRINTEN, Hedi *et al.* Gender incongruence and gender dysphoria in childhood and adolescence—current insights in diagnostics, management, and follow-up. **European Journal of Pediatrics**, v. 180, n. 5, p. 1.349-1.357, 2021. Disponível em:

<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs00431-020-03906-y>. Acesso em: 6 out. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00431-020-03906-y>.

GANGNON, Robert A. J. **The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics**. Nashville, TN: Abingdon Press, 2001.

GOLDENBERG, Paulete *et al.* **O Clássico e o Novo: tendências, objetos e abordagens em ciências sociais e saúde**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

HEMBREE, W. C. CORRIGENDUM FOR Endocrine Treatment of Gender-Dysphoric/Gender-Incongruent Persons: an endocrine society clinical practice guideline. **The Journal of Clinical Endocrinology & Metabolism**, v. 103, n. 7, p. 2.758-2.759, jul. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1210/jc.2018-01268>. Acesso em: 14 set. 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.1210/jc.2018-01268>.

KUHNEN, Barbara *et al.* Cirurgia de feminização facial em transexuais: reflexões éticas e forenses. **Revista Bioética**. Brasília, v. 28, n. 3, p. 432-439, jul.-set. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/SdhwcTNdsxd4Q74ygfqj36d/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 ago. 2021. DOI: 10.1590/1983-80422020283404.

LIMA, Fátima & CRUZ, Kathleen Tereza da. Os processos de hormonização e a produção do cuidado em saúde na transexualidade masculina. **Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latino Americana**, Rio de Janeiro, v. 23, p. 162-186, ago. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/ysH4rWB8QMgdW33DGqWtrpx/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2016.23.07.a>.

OLSON, Johanna *et al.* Baseline Physiologic and Psychosocial Characteristics of Transgender Youth Seeking Care for Gender Dysphoria. **Journal of Adolescent Health: official publication of the Society for Adolescent Medicine**, v. 57, p. 374-380, 2015. Disponível em: [https://www.jahonline.org/article/S1054-139X\(15\)00216-5/fulltext](https://www.jahonline.org/article/S1054-139X(15)00216-5/fulltext). Acesso em: 6 out. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2015.04.027>.

ROTH, C.L.; BRENDEL, L.; RÜCKERT, C.; HARTMANN, K. Antagonistic and Agonistic GnRH Analogue Treatment of Precocious Puberty: tracking gonadotropin concentrations in urine. **Hormone Research in Paediatrics**, [S.L.], v. 63, n. 5, p. 257-262, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1159/000086685>.

SILVA JUNIOR, Aureliano Lopes da. Feminização, estigma e o gênero facializado: a construção moral do gênero feminino por meio de cirurgias de feminização facial para travestis e mulheres transexuais. **Saúde Soc, São Paulo**, v. 27, n. 2, p. 464-480, abr.-jun. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/7B9J7jkJ4tGg8XFYPQ7dCGq/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902018170771>.

SKORDIS, Nicos *et al.* Gender dysphoria in children and adolescents: an overview. **Hormones**, Athens, v. 19, n. 3, p. 267-276, set. 2020. Disponível em:

<https://link.springer.com/article/10.1007/s42000-020-00174-1>. Acesso em: 6 out. 2021. DOI: 10.1007/s42000-020-00174-1

STEENSMA, Thomas D.; KREUKELS, Baudewijntje P.C.; VRIES, Annelou L.C. de; COHEN-KETTENIS, Peggy T. Gender identity development in adolescence. **Hormones And Behavior**, v. 64, n. 2, p. 288-297, jul. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1016/j.yhbeh.2013.02.020>.

STULTIËNS, Loes; DIERICKX, Kris; NYS, Herman; GOFFIN, Tom; BORRY, Pascal. Minors and Informed Consent: a comparative approach. **European Journal of Health Law**, v. 14, n. 1, p. 21-46, 2007. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1163/092902707x182788>.

TRINDADE, Caio de Azevedo *et al.* **Posicionamento Conjunto: medicina diagnóstica inclusiva: cuidando de pacientes transgênero. SBPC, SBEM, CBR**, Rio de Janeiro, p. 1-36, 2019. Disponível em: [https://www.endocrino.org.br/media/pdfs\\_documentos/posicionamento\\_trangenero\\_sbem\\_sbpcml\\_cbr.pdf](https://www.endocrino.org.br/media/pdfs_documentos/posicionamento_trangenero_sbem_sbpcml_cbr.pdf). Acesso em: 30 ago. 2021.

T'SJOEN, Guy *et al.* Endocrinology of Transgender Medicine. **Endocrine Reviews**, v. 40, n. 1, p. 97-117, fev. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1210/er.2018-00011>. Acesso em: 22 set. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1210/er.2018-00011>.

VRIES, Annelou L.C. de; STEENSMA, Thomas D.; DORELEIJERS, Theo A.H.; COHEN-KETTENIS, Peggy T. Puberty Suppression in Adolescents with Gender Identity Disorder: a prospective follow-up study. **The Journal of Sexual Medicine**, v. 8, n. 8, p. 2276-2283, ago. 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1743-6109.2010.01943.x>.

WIERCKX, Katrien; VAN CAENEGEM, Eva; SCHREINER, Thomas; HARALDSEN, Ira; FISHER, Alessandra; TOYE, Kaatje; KAUFMAN, Jean Marc; T'SJOEN, Guy. Cross-Sex Hormone Therapy in Trans Persons Is Safe and Effective at Short-Time Follow-Up: results from the european network for the investigation of gender incongruence. **The Journal of Sexual Medicine**, v. 11, n. 8, p. 1999-2011, ago. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1111/jsm.12571>.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). CID-11 For Mortality and Morbidity Statistics. **WHO**, 2021. Disponível em: <https://icd.who.int/browse11/l-m/en>. Acesso em: 06 out. 2021.

# O CONTEXTO DA MORTE DE NADABE E ABIÚ EM LEVÍTICO 9:23-10:6 E SEU ECO AO LONGO DAS ESCRITURAS

---

NATAL GARDINO<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa um evento duplo que aparece no relato da inauguração do santuário mosaico em Levítico 9:1-10:6. Trata-se das duas ocasiões de teofania ou epifania em que saiu fogo da “presença”/“face” de Deus e que cada uma delas produziu resultados totalmente diferentes e contrários. Na primeira ocasião, esse fogo resultou em grande alegria para o povo (Lv 9:24); na segunda, no entanto, ele resultou em grande lamento pela morte dos sacerdotes Nadabe e Abiú (10:2, 6). Apesar de essas duas situações serem tão contrastantes, o texto original em hebraico apresenta um palavreado muito parecido nas duas ocasiões, o que pode ter algum significado importante. Este estudo tem como objetivo analisar tal similaridade de palavras e também a possibilidade de que esse episódio seja ecoado em vários textos proféticos sobre o Dia escatológico do Senhor. Isso pode indicar que essas duas manifestações de fogo se tornaram uma analogia ou figura do dia final, quando Jesus aparecer no céu “em chama de fogo” (1Ts 1:8). Dessa forma, este artigo sugere que, assim como foi na inauguração do santuário, em que o povo precisou se consagrar para poder comparecer diante de Deus (Êx 19:10;11; Lv 9:22-23), assim também os cristãos devem ser santificados para poderem estar diante de Jesus em Sua vinda, pois “o nosso Deus é um fogo consumidor” (Hb 12:14, 29).

**Palavras-chave:** Teofania; Nadabe e Abiú; Fogo; *Parousia*.

## THE CONTEXT OF NADAB AND ABIHU'S DEATH IN LEVITICUS 9:23 -10:6 AND ITS ECHO THROUGHOUT SCRIPTURES

**Abstract:** This article analyses a double event which appears within the story of the inauguration of the Mosaic sanctuary in Leviticus 9:1-10:6. It is about the two occasions of

---

<sup>1</sup> Mestre em Novo Testamento. Doutor em Ministério. IAP. E-mail: natal.gardino@iap.org.br.

theophany or epiphany in which there came fire from the “presence”/“face” of God and each one of them produced totally different and contrary results. In the first occasion this fire resulted in great joy for the people (Lev. 9:24); in the second, however, it resulted in great sorrow because of the death of the priests Nadab and Abihu (10:2, 6). Despite the fact that these two situations are so contrasting, the original text in Hebrew presents a very close wording in both occasions, which may carry an important meaning. This study has the goal to analyse this similarity of words as well as the possibility that this episode is echoed in several prophetic texts about the eschatological Day of the Lord. This may be an indication that these two manifestations of fire became an analogy or figure of the final day, when Jesus will appear in the sky “in a flame of fire” (1 Thess. 1:8). Thus, this article suggests that, as it was in the inauguration of the sanctuary, when the people needed to be consecrated in order to stay before God (Exod. 19:10;11; Lev. 9:22-23), so the Christians need as well to be sanctified in order to be able to stand before Jesus in His coming, because “our God is a consuming fire” (Heb. 12:14, 29).

**Keywords:** Theophany; Nadab and Abihu; Fire; *Parousia*.

## 1. Introdução

O relato da morte de Nadabe e Abiú (Lv 10:1-2) sempre despertou a atenção, tendo sido comentado desde textos muito antigos por rabinos, passando por escritores da antiguidade como Filo e Josefo, pelos Pais da Igreja e por inúmeros escritores cristãos de todos os tempos. Nota-se uma tendência natural na grande maioria desses comentários de especular sobre qual teria sido o pecado específico desses dois sacerdotes ou sobre qual detalhe do ritual teria sido transgredido para tornar o fogo que ofereciam em “fogo estranho” (10:1).

No entanto, existe um elemento no contexto desse relato que poucos comentaristas se detiveram para explorar, o qual é o objeto de análise deste artigo: a similaridade das palavras nas duas emissões de fogo em Levítico 9:24 e 10:2. Na primeira ocasião, “saiu fogo da face/presença do SENHOR e devorou” o sacrifício sobre o altar – o que resultou em grande júbilo para os adoradores; na segunda ocasião, “saiu fogo da face/presença do SENHOR e devorou” os dois sacerdotes – o que resultou obviamente em grande tristeza para a congregação (10:6).

Sendo que as duas emissões de fogo trouxeram resultados tão contrários, por que o autor inspirado usou as mesmas palavras para relatá-las? Estaria essa semelhança de palavras indicando alguma lição importante a ser aprendida? Se tal semelhança tem a intenção de ensinar algo, haveria ecos ou alusões a esse evento ao longo das Escrituras sustentando tais lições? Como a fé pode ser aumentada e fortalecida ao se compreender o que esse evento ensina? Tais são as perguntas as quais este artigo procurará responder.

O episódio da morte de Nadabe e Abiú se dá no contexto da inauguração do santuário. A perícopa maior que trata devidamente de todos os preparativos e eventos relacionados a esse dia, chamado de “o oitavo dia” (Lv 9:1), compreende os capítulos 8 a 10 de Levítico. Porém, devido ao limitado escopo deste estudo, será analisada apenas a porção referente às duas emissões de fogo procedentes “da face do SENHOR”, especificamente entre os versos 9:23 e 10:6.

Essa delimitação foi recortada de todo o contexto maior, pois ela se inicia com a bênção ao povo dada por Moisés e Arão assim que os dois saem do santuário, logo após haverem acabado de realizar o serviço de intercessão e consagração por todos. Tal narrativa nos ajuda a entender por que, no verso seguinte (v. 24), o povo se alegrou imensamente ao contemplar a

majestosa e radiante manifestação de Deus e do fogo que Dele procedeu: eles estavam perdoados e consagrados para poderem suportar a tremenda visão sem morrerem.

O verso 10:6 foi escolhido como o limite desse recorte, pois ele apresenta o impacto resultante da segunda manifestação divina, que resultou na morte dos sacerdotes e o choro dos adoradores. Assim, dentro dessa delimitação proposta, é possível perceber distintamente as emoções contrárias resultantes das duas emissões de fogo – sendo esse o foco deste estudo.

## 2. O Contexto Histórico

Já havia se passado um ano e um mês desde a saída dos israelitas do Egito (Êx 40:17). Eles já haviam terminado a confecção e montagem do tabernáculo sagrado de acordo com todas as instruções dadas por Deus. Os móveis de dentro e de fora da tenda já haviam sido ungidos e consagrados para o uso no serviço sagrado (Lv 8:10-11; cf. Êx 40:9). Os sacerdotes também já haviam sido ungidos e consagrado-se por sete dias (cf. Êx 29:35; Lv 8:33), preparando-se para a inauguração dos rituais no santuário. Agora, no oitavo dia (Lv 9:1), Arão e os seus filhos apresentam as últimas ofertas prescritas. Então, conforme havia sido prometido naquele mesmo dia (Lv 9:4,6), a glória de Deus foi vista por todo o povo. Nesse momento “fogo saiu da face/presença do SENHOR e consumiu [heb. *akal*, “devorou”] o sacrifício” que estava sobre o altar, como um sinal positivo da aceitação de Deus. Ao ver esse fenômeno maravilhoso, o povo gritou de alegria e adorou (9:24).

Após esse evento – não se sabe exatamente quanto tempo depois –, acontece a próxima cena: a tragédia com Nadabe e Abiú. Da mesma forma que havia saído “fogo da face do SENHOR” e “consumido” o sacrifício sobre o altar, agora também sai “fogo da face do SENHOR” e “consume” os dois sacerdotes. Bonar (1875, p. 194) crê que essa segunda manifestação de fogo do Senhor se deu no dia seguinte (o nono dia), apontando que, em Levítico 10:16, Moisés sai em busca de um bode para a oferta para o pecado, sendo que este já fora oferecido antes.

Outros eruditos, como Boyce (2008, p. 37), sugerem que tudo aconteceu no mesmo dia, o “oitavo” de Levítico 9:1. Ellen G. White (2003, p. 359) diz que o segundo evento, que causou a morte dos sacerdotes, aconteceu “logo depois” do primeiro, e detalha que foi “à hora do culto”. *O Comentário Bíblico Adventista* diz que foi “no momento do sacrifício da tarde”, não dando a entender quanto tempo antes teria acontecido o primeiro evento, se no culto da manhã ou também no da tarde, logo antes (NICHOL, 2011, p. 809).

De qualquer forma, os dois irmãos sacerdotes se aproximaram do Senhor com “fogo estranho” em seus incensários (Lv 10:1), o que fez com que fossem atingidos por outro fogo, um fogo santo, o mesmo que havia antes consumido o sacrifício sobre o altar, procedente da “presença” (heb. *panim*, “face”) do Senhor. Totalmente contrário à primeira manifestação do Senhor, agora não há mais júbilo entre a multidão, mas juízo, terror e tristeza. Moisés então lembrou a Arão de que Deus já os havia advertido sobre o cuidado que se deve ter ao se aproximar de Sua santa presença (10:3).

Sendo o pai dos sacerdotes mortos, Arão é descrito como estando “calado” (10:3), do hebraico *damam*, que também significa “ficar parado”, ou “paralisado” – a mesma palavra usada para dizer mais tarde que o Sol permaneceu “parado” para Josué (Js 10:12-13). É possível que essa palavra aponte para o estado de choque de Arão diante da cena. Além disso, Deus lhe proibiu de chorar, ao passo que a multidão chorava (v. 6).

Em seguida, os corpos dos sacerdotes mortos – ou o que sobrou deles – foram removidos do santuário, “em suas túnicas” (10:5), para “fora do acampamento”. O termo “fora do acampamento” é aplicado para se referir ao lugar onde os dejetos, excrementos e outras categorias de lixo eram depositados e onde os leprosos deveriam ficar (Lv 14:3; 23:12; Nm

15:35-36). Agora, lá também estariam os restos mortais de Nadabe e Abiú, “tratados como as partes inúteis dos animais sacrificiais” (WENHAM, p. 158).

### 3. Interpretações Variadas

Muitas interpretações diferentes têm sido propostas para esse triste evento. No início do século I d.C., Filo (s.d.), por exemplo, influenciado pela cultura grega, acreditava que Nadabe e Abiú não foram punidos, mas que foram “libertados” de sua vida corporal e subiram ao céu. De forma semelhante, Sherwood (2002, p. 60) diz que “a similaridade de linguagem e proximidade ao verso 9:24 [...] pode argumentar por uma interpretação mais favorável para a morte de Nadabe e Abiú”. Porém, contrário a eles, e ao lado da grande maioria, Flávio Josefo (1879, p. 98) acreditava que a morte deles foi uma punição por motivo de desobediência. Por isso, de acordo com ele, teriam sido queimados de tal forma que “ninguém podia apagar” o fogo. Essa ideia também é próxima da que aparece no Targum Onkelos (ETHERIDGE, 1865, p. 173).

As mais variadas sugestões são dadas para tentar responder qual teria sido o pecado específico cometido por eles.<sup>2</sup> Algumas propostas são até incoerentes, como a que sugere que eles “foram punidos por seu pai ter feito o bezerro de ouro no Sinai” (ALEXANDER; BAKER, 2003, p. 584). Outra proposta é a de Harrison (1980, p. 109), que sugere que eles tentaram agir como sumo sacerdotes. Ellen G. White (2003, p. 361), porém, diz que eles haviam “se intoxicado pelo livre uso do vinho” – o que dá sentido à exortação de Deus contra o vinho logo após o incidente fatal (Lv 10:8-11). Assim, ao exercerem o sacerdócio sob esse efeito, “apanharam fogo comum em vez do fogo sagrado que o próprio Deus acendera e ordenou que fosse usado para tal fim” (WHITE, 2003, p. 359). Eles sabiam muito bem que “o mais cuidadoso preparo era necessário antes de se apresentarem no santuário, onde era manifestada a presença divina; pela intemperança, porém, perderam a idoneidade para o seu santo ofício” (WHITE, 2003, p. 362).

Apesar de haver tantos comentaristas tratando do pecado dos sacerdotes, há poucos que sugerem uma possível conexão entre as duas emissões de fogo a partir da face/presença do Senhor, que causaram tanto bênção quanto destruição. Rooker (2000, p. 154) apenas observa que “fogo do céu ocorre 12 vezes no Antigo Testamento (AT), seis vezes em um modo benéfico e seis vezes em juízo”. Então ele classifica a primeira emissão de fogo de nossa períclope entre as “manifestações benéficas” (Lv 9:24; Jz 6:24; 13:20; 1Cr 21:26; 2Cr 7:2; 1Rs 18:38) e a segunda incidência entre as “manifestações prejudiciais” (Lv 10:1; Nm 11:1; 16:35; Jó 1:16; 2Rs 1:10, 12).

Dentre esses poucos autores estão Pink (1954, p. 117) e Fudge (1994), os quais veem significado até mesmo na fatalidade ocorrida com Nadabe e Abiú. Ao se referir ao incidente, Fudge (1994, p. 152) diz:

Aqueles que rejeitam a oferta pelo pecado que Ele proveu não são apenas deixados sem um sacrifício pelo pecado; eles também devem antecipar “juízo temível” e a “fúria de um fogo que irá consumir os inimigos de Deus” (Hb 10:26f.). Uma oferta aceitável ou o próprio pecador; estas são ainda as únicas opções.

<sup>2</sup> Sobre algumas das muitas possibilidades sobre qual teria sido o pecado deles, ver Champlim (2001, p. 509); Kinlaw (1969, p. 350); Woods e Rogers (1984, p. 79-80); Milgrom (2004, p. 93); Clifton (1970, p. 30); Harrison (1980, p. 109).

## 4. Análise Textual

A seguir são apresentadas as palavras originais que relatam as duas emissões de fogo da perícope em estudo:

וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלְּפָנָי יְהוָה וַתֹּאכַל עַל-הַמִּזְבֵּחַ אֶת-הָעֹלָה וְאֶת-הַקֹּרְבָּנִים (Lv 9:24)  
וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלְּפָנָי יְהוָה וַתֹּאכַל אוֹתָם (Lv 10:2)

Essas palavras fazem parte de uma narrativa dentro do contexto da dedicação do santuário mosaico, envolvendo toda a sua tipologia cültica. E, por isso, não deixa de ser notável na narrativa o fato de que os versículos 9:24 e 10:2 têm uma grande similaridade de palavras em duas frases muito parecidas. Em uma tradução literal (sem considerar a regra gramatical em português para a posição e a forma correta do pronome “eles”), o texto diz:

9:24 – “E saiu fogo da face do SENHOR e devorou o sacrifício sobre o altar...”  
10:2 – “E saiu fogo da face do SENHOR e devorou eles...”

Parece haver um jogo com a palavra hebraica *panim*, traduzida como “face”, “rosto” ou “presença”. Com forte conotação cültica, essa palavra é repetida várias vezes nesse cenário. Primeiro, sai fogo da *face* do Senhor, as pessoas exultam de alegria e se prostram em adoração com a *face* em terra (9:24). Depois, Nadabe e Abiú oferecem fogo estranho diante da *face* do Senhor, sai fogo da *face* Dele e eles morrem diante de Sua *face*. Moisés então lembra Arão de que Deus havia dito que seria santificado diante da *face* de todo o povo. Finalmente os restos mortais de Nadabe e Abiú são retirados de diante da *face* do santuário (9:24-10:4).

Outra palavra importante nessa passagem é *qarav*, que significa basicamente “aproximar”, “trazer perto”. Ela aparece 11 vezes no trecho que narra o dia da inauguração do santuário e a tragédia com Nadabe e Abiú (9:1-10:7). Ela é usada em Levítico 10:1 informando que eles se “aproximaram” de Deus de modo irreverente ao ministrarem com “fogo estranho”. Na maioria das versões da Bíblia em português (NAA, ARA, ARC, NBV, NVI, NVT) *qarav* é traduzida nesse versículo como “trouxeram”. Nas versões A21 e TB ela é vertida como “ofereceram”; e na NTLH como “apresentaram”.

Em sua forma *qal*, *qarav* significa “se aproximar”, “chegar perto”, em todas as categorias de contextos – em bondade, em guerra, sexualmente etc. Há também o caso de Deus “chegando perto” para julgamento (cf. Ml 3:5). Já em sua forma *hifil*, *qarav* significa “trazer para perto”, “trazer”, “apresentar”, e pode ser usada tanto com um objeto (uma oferta ou incenso, ex.: Nm 16:17,35; 17:3,4) como também pode ser usada sem complemento; nesse caso, o verbo sozinho carrega o significado de apresentar uma oferta (cf. Nm 7:2, 18).

Um aspecto importante que pode evidenciar que a morte dos dois sacerdotes também recebeu um significado tipológico é que, imediatamente após o ocorrido, Moisés advertiu Arão dizendo que Deus já havia dito: “Mostrarei a Minha santidade naqueles que *se aproximam* de Mim e serei glorificado diante de todo o povo” (Lv 10:3). O Comentário Bíblico Adventista (v. 1, p. 809) sugere que “a afirmação à qual Moisés se refere é provavelmente a de Êxodo 19:22”, onde Deus diz: “os sacerdotes que *se aproximam* (*qarav*) do Senhor devem se consagrar, para que o Senhor não Se volte contra eles”.

É lógico dizer que a morte desses dois homens não deveria ter acontecido se eles estivessem humildemente submissos às instruções divinas; contudo, por ter acontecido, seu destino acabou incidentalmente se tornando *também* parte dos ensinamentos do santuário, como um exemplo prático do porquê os sacerdotes deveriam se aproximar de Deus com reverência.

Talvez a característica mais marcante desse episódio seja a presença do Senhor revelada por uma tremenda manifestação visível como fogo e luz, a que chamavam de “a glória do Senhor”. A glória do Senhor era uma manifestação de Sua presença (heb. *panim*, “face”), e foi a partir dela que procedeu o fogo (Lv 9:6-23). A palavra traduzida como “glória” vem do hebraico *kavod*, que significa literalmente “peso”, aplicado às ideias de honra, riqueza, poder, fama, etc. Ao se referir à riqueza de Abraão, por exemplo, o texto original diz que ele era “muito pesado (*kaved*) em rebanhos, em prata e em ouro” (Gn 13:2). No caso de Deus, a Sua glória (o Seu “peso” em honra, poder etc.) é devido a Sua santidade. Ela se refere ao poder de Deus tanto em vingança contra Seus inimigos quanto provendo livramento e abundância para Seu povo.

## 5. Intertextualidade

### 5.1. Antecedente Histórico

O evento ocorrido com Nadabe e Abiú deve ser considerado levando-se em conta a teofania que havia ocorrido dez meses antes (Êx 19:1) no Sinai. O evento no Sinai é um antecedente que dá o fundamento para que este outro que ora consideramos seja devidamente compreendido. O lamentável episódio com os dois sacerdotes rebeldes apresentou um novo *insight* sobre o estar na presença de Deus. A tremenda manifestação anterior, no monte Sinai, já evidenciava o grande potencial de causar a morte nos seres humanos, mas ninguém havia morrido por meio dela até então (Êx 20:19; Dt 4:33; 5:24-26; 18:16). E Hebreus diz que a manifestação do Senhor naquele monte era “um espetáculo tão terrível, que Moisés disse: ‘Estou apavorado e trêmulo!’” (Hb 12:21). Apesar disso, percebemos que após pouco tempo Moisés já estava “próximo da nuvem onde Deus estava” (Êx 20:21), e logo depois “entrou pelo meio da nuvem, subiu ao monte, e lá permaneceu quarenta dias e quarenta noites” (24:18), conversando com Deus.

Tão majestosa era a demonstração visível (epifania) de Deus no Sinai, que Moisés registra que, “aos olhos dos israelitas, o aspecto da glória do SENHOR era como um fogo consumidor no alto do monte” (Êx 24:17). Essa comparação é aludida várias vezes nas Escrituras (Dt 4:24; 9:3; Sl 50:3; Is 30:30; 33:14-17; Lm 2:3; Hb 12:29 etc.). Apesar de o povo continuar com medo (Êx 20:19), ninguém morreu naquela ocasião. A morte de Nadabe e Abiú, portanto, é um complemento para se compreender os resultados de se estar na presença gloriosa de Deus sem a devida santificação.

É importante observar aqui que mesmo Moisés, com quem o Senhor falava “face a face como quem fala com o seu amigo” (Êx 33:11), não podia ver *toda* a glória divina. Isso se torna evidente quando Moisés lhe pede: “Peço que me mostres a Tua glória” (Êx 33:18). E Deus lhe responde, entre outras coisas: “Você não poderá ver a Minha face, porque ninguém verá a Minha face e viverá” (33:20). Ellen G. White (2003, p. 328) comenta essa passagem nos seguintes termos: “A glória de Deus, desvendada, homem algum neste estado mortal poderá ver, e viver; mas a Moisés assegurou-se que ele veria, tanto quanto poderia suportar, da glória divina.”

Talvez seja por isso que, mesmo que o povo visse a glória divina, ainda assim esta estava sempre velada por nuvens “escuras” ou “espessas” (Êx 19:9, 16; Dt 5:22). E, para poderem contemplar um pouco mais dessa manifestação visível, eles deveriam se consagrar primeiro a fim de ter seus pecados perdoados e não morrerem diante da santidade divina. Por isso eles se consagraram para contemplar a Deus antes, no Sinai (Êx 19:10-11, 22). E agora, no dia em que o Senhor lhes mostraria novamente a Sua glória de maneira especial, em aceitação do serviço do santuário que se iniciava, Moisés lembrou ao povo a respeito de sua consagração: “Isto é o que o SENHOR ordenou que vocês fizessem, e a glória do SENHOR aparecerá a vocês” (Lv 9:6).

Essa lição, assim como a do trágico incidente com Nadabe e Abiú, são ambas aludidas ou ecoadas várias vezes depois ao longo das Escrituras, tanto no AT como no Novo Testamento (NT).

## 5.2. Ecos no Antigo Testamento

Em Números 16, há o registro de um evento com várias similaridades em relação ao de Levítico 9 e 10 que estamos estudando. É o contexto da rebelião de Coré, quando 250 homens estavam oferecendo incenso com motivos impróprios no coração e foram “consumidos” com fogo que veio “do SENHOR”. Tão próxima é a conexão que várias palavras são repetidas: “incensários”, “colocaram (*nathan*) fogo” e “colocaram (*sym*) incenso”, “cada um” pegou seu incensário, “fogo saiu do SENHOR” (com uma leve diferença de palavras aqui) e “consumiu”. Levine (1989, p. 59) sugere uma similaridade de temas entre esse evento e o de Nadabe e Abiú.

Em vários textos posteriores das Escrituras vemos esse fenômeno em que a própria presença de Deus traz resultados muito contrastantes entre os que O temem e os que são rebeldes à Sua palavra; para aqueles, a presença de Deus representa alegria e libertação, ao passo que para estes, ela é como um “fogo consumidor”. Um desses contrastes entre o justo e o ímpio diante da majestosa presença de Deus pode ser visto, por exemplo, no Salmo 68:1-3:

Deus Se levanta; os Seus inimigos se dispersam; os que O odeiam fogem da Sua presença. Como se dissipa a fumaça, assim Tu os dispersas; como a cera se derrete perto do fogo, assim os ímpios somem da presença de Deus. Os justos, porém, se alegram; exultam na presença de Deus e transbordam de alegria (Sl 68:1-3, grifo nosso).

De forma semelhante, também o profeta Malaquias, dentro do contexto do “dia do SENHOR”, apresenta um contraste entre o justo e o ímpio diante da presença de Deus:

Pois eis que vem o dia, queimando como fornalha. Todos os soberbos e todos os que praticam o mal serão como a palha; o dia que vem os queimará, diz o Senhor dos Exércitos, de modo que não lhes deixará nem raiz nem ramo. Mas para vocês que temem o Meu nome nascerá o sol da justiça, trazendo salvação nas suas asas. Vocês sairão e saltarão como bezerros soltos da estrebaria. Vocês pisarão os ímpios, pois eles se farão cinzas debaixo das plantas dos pés de vocês, naquele dia que prepararei, diz o Senhor dos Exércitos (Ml 4:1-3, grifo nosso).

Há várias outras passagens tratando do Dia escatológico do Senhor, o dia do juízo final, em que Deus aparecerá em glória e em que Sua própria presença – como no Sinai e como no episódio da inauguração do santuário – se assemelha a um fogo consumidor que separa naturalmente os justos dos injustos (por ex.: Is 33:14-17; 26:11; Sf 1:18; 3:8). De forma parecida com o Salmo 97, no Salmo 50 Deus aparece “resplandecendo” desde Sião (v. 2) em juízo:

O nosso Deus vem e não guarda silêncio. À frente Dele vem um fogo devorador, e ao Seu redor ruge grande tormenta. Ele intima os céus lá em cima e a terra, para julgar o Seu povo. Ele diz: “Congreguem os meus santos, os que comigo fizeram aliança por meio de sacrifícios.” Os céus anunciam a Sua justiça, porque é o próprio Deus que julga (Sl 50:3-6).

No AT, portanto, desde o Sinai, passando pelo evento de nossa perícopa, até Malaquias, vemos o contraste entre o ímpio e o justo quando estão diante da presença de Deus. Assim como nas duas emissões de fogo do Senhor no contexto da inauguração do santuário em Levítico 9 e

10, a manifestação da presença de Deus pode causar alegria ou morte, dependendo da escolha das pessoas, se aceitam Sua graça perdoadora e transformadora, ou se a rejeitam.

### 5.3. Ecos no Novo Testamento

No NT, o contexto da glória de Deus tendo Nadabe e Abiú como pano de fundo é claramente ecoado em Hebreus 10:26-31. Nesse texto lemos que “se continuarmos a pecar de propósito, depois de termos recebido o conhecimento da verdade, já não resta sacrifício pelos pecados”. Em outras palavras, assim como o sacrifício sobre o altar não foi mais válido para Nadabe e Abiú, para tais pessoas “resta apenas uma terrível expectativa de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários” (Hb 10:26-27). Por isso, faz sentido sua afirmação mais adiante de que sem a santificação “ninguém verá o Senhor” (Hb 12:14) e que “o nosso Deus é um fogo consumidor” (12:29).

O próprio Senhor Jesus descreveu a Sua volta “com grande poder e glória” (Mc 13:26), em cuja ocasião Ele virá “na Sua glória, e na do Pai, e na dos anjos” (Lc 9:26). O apóstolo Paulo diz que o dia chegará “quando do céu Se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do Seu poder, em chama de fogo” (2Ts 1:7-8). Alguns autores, como Martin (1995, p. 211), apontam a dificuldade de se interpretar a presença dos anjos nessa passagem. Entretanto, o fato é que, assim como Moisés refletia a glória de Deus após haver estado com Ele (Êx 34:29-30), também os anjos refletem a glória de Seu poder.

Assim podemos ver, em Mateus 28:3-5, por exemplo, como o esplendor da glória da santidade de um só anjo – que apenas *reflete* a glória de Deus – pode trazer terror aos pecadores. Diante da presença resplandecente do anjo que veio receber Jesus na ressurreição, que tinha a aparência de “um relâmpago”, os guardas que vigiavam o túmulo “ficaram como se estivessem mortos” (v. 4). Porém, para as mulheres que amavam a Cristo, o mesmo anjo disse: “Não tenham medo” (Mt 28:5).

Ao considerarmos esse contraste entre ímpios e fiéis causado pela manifestação da santidade de Deus, podemos compreender a afirmação de Paulo em 2 Tessalonicenses 1, de que o aparecimento de Jesus “com os anjos de Seu poder” será um “alívio” para os que são fiéis (v. 7) e creem em Sua palavra (v. 10), mas trará eterna destruição para os infiéis. É notável a semelhança imagética entre esse quadro retratado por Paulo e o evento da inauguração do serviço do santuário de Levítico 9 e 10:

[...] e que dê a vocês, que estão sendo atribulados, alívio juntamente conosco, quando do céu Se manifestar o Senhor Jesus com os anjos do Seu poder, em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. Estes sofrerão penalidade de eterna destruição, *banidos* da face do Senhor e da glória do Seu poder, quando Ele vier, naquele Dia, para ser glorificado nos Seus santos e ser admirado em todos os que creram. Isto inclui vocês, que creram em nosso testemunho” (2 Ts 1:7-10).

Após descrever Jesus vindo “em chama de fogo”, Paulo acrescenta ao final deste texto a mesma fraseologia que aparece logo após a morte de Nadabe e Abiú: Cristo virá “para ser glorificado nos Seus santos”. Em Levítico 10:3, logo após o terrível incidente, Moisés repetiu a Arão as palavras de Deus: “Mostrarei a Minha santidade naqueles que se aproximam de Mim e serei glorificado diante de todo o povo” (Lv 10:3).

Um detalhe muito importante dessa passagem, que a aproxima ainda mais do evento em Levítico, é que a palavra “banidos” não consta no texto original; é uma adição dos tradutores que pensam que a destruição dos ímpios se dará por estes serem “banidos” ou “expulsos” da

presença do Senhor. No entanto, o texto grego original de 2 Tessalonicenses 1:9 diz, literalmente: “os quais justiça/penalidade pagarão destruição eterna a partir [gr. *apo*] da face do Senhor”. Um arranjo na ordem de palavras de modo mais adequado para nossa língua dá o seguinte resultado: “os quais pagarão [no sentido de sofrer uma penalidade] a penalidade [de] eterna destruição a partir da face do Senhor”.

Como se pode perceber, a “penalidade de eterna destruição” não acontece porque os ímpios são “separados” da face do Senhor, como se supõe, mas se trata justamente do contrário: a própria face, ou presença manifesta do Senhor, é a fonte da destruição, assim como se deu com Nadabe e Abiú. A “eterna destruição” vem da presença de Jesus, que irradia santidade, e que por isso se assemelha a um “fogo consumidor” (Hb 12:29) para o pecador não redimido. Como diz Ellen G. White (2004, p. 62): “Para o pecado, onde quer que seja encontrado, Deus é um fogo consumidor. Se você escolhe o pecado, e recusa a se separar dele, a presença de Deus, que consome o pecado, deve consumir você.”

Os defensores da inserção da palavra “banidos”, “excluídos” ou “separados” em 2 Tessalonicenses 1:9 – em grande parte imortalistas – dizem que isso é necessário, pois segundo eles, “a ênfase de Paulo não é tanto na destruição dos ímpios, mas na separação de Deus” e que, por isso, “precisam elaborar sobre a preposição *apo*, ‘a partir de’” (STOTT, p. 1991). Assim, para defender essa ideia, alegam que essa inserção é necessária devido ao sentido de separação espacial da preposição grega *apo* (MARTIN, 1995, p. 213).

Entretanto, apesar de esse ser realmente o sentido da preposição, ele só pode ser aplicado à expressão mais próxima dela. Nesse caso, a expressão mais próxima é o termo “penalidade de eterna destruição” – e não “aqueles que não obedecem ao evangelho”, sendo que essa última inclusive faz parte da oração anterior. Sendo assim, a “eterna destruição” é o que se move “a partir” (*apo*) da face do Senhor, e se separa dela como sua fonte de origem – e não o ímpio que se afastaria a partir da face do Senhor. Em outras palavras, o motivo da destruição do ímpio será justamente a própria luz gloriosa da presença santa de Deus – assim como foi com Nadabe e Abiú (Lv 10:2). Como diz Ellen G. White (2005, p. 542): “Por uma vida de rebelião, Satanás e todos os que se unem a ele se colocam em tanta desarmonia com Deus que a Sua própria presença é para eles um fogo consumidor. A glória daquele que é amor os destruirá.”

Dessa forma, ao manifestar visivelmente Sua presença, Deus revela Sua santidade tanto na alegria dos justos perdoados por Ele, e que, por isso, podem suportar esse encontro, como na morte dos ímpios, que rejeitam o mesmo perdão e não podem suportar a Sua presença. Assim também será quando Jesus aparecer: uns sentirão “alívio” e serão glorificados, enquanto outros morrerão diante do fulgor deslumbrante de Sua santidade (Ap 6:16, 17). Naquele dia Jesus destruirá o iníquo simplesmente “pela manifestação da Sua vinda” (2Ts 2:8), ou, nas palavras do texto original, “pela *epifania* de Sua *parousia*” (τῆ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, lit. “pela manifestação de Seu aparecimento”).

Jesus diz que os Seus servos devem se preparar para esse grande dia, vigiando e orando sempre “para que possam estar em pé (gr. *σταθῆναι*) na presença do Filho do Homem” (Lc 21:36). Em contraste com essa ideia, os ímpios, ao verem Jesus voltando em glória, dizem: “[...] nos escondam da face Daquele que está sentado no trono e da ira do Cordeiro! Porque chegou o grande Dia da ira Deles, e quem poderá subsistir?” (Ap 6:16-17). A palavra aqui traduzida por “subsistir” é a palavra *σταθῆναι* (“estar em pé”), a mesma utilizada por Jesus em Lucas 21:36.

Conforme o apóstolo Pedro, os que estão sendo santificados por Jesus vivem não só esperando, mas também “apressando a vinda do Dia de Deus”, diante do qual “os céus, incendiados, serão desfeitos, e os elementos se derreterão pelo calor” (2Pe 3:12). Conforme o apóstolo João, nesse dia “haveremos de vê-Lo como Ele é. E todo o que tem essa esperança nEle purifica-se a si mesmo, assim como Ele é puro” (1Jo 3:2-3). É importante enfatizar aqui que é o

próprio Jesus quem purifica o nosso coração para que possamos ver a Deus (cf. Ez 11:19-20; Mt 5:8).

Vemos no Apocalipse que essa grande esperança será finalmente concretizada: no reino de Deus os Seus servos “contemplarão a Sua face” (Ap 22:4). Ao final, enquanto os fiéis serão iluminados pela própria glória de Deus (Ap 21:23-24), o efeito para os ímpios não santificados será totalmente diferente e insuportável, o que os faz perguntar: “quem dentre nós habitará com o fogo devorador [heb. *akal*]; quem dentre nós habitará com chamas eternas?” (Is 33:14); e “quem é que pode suste-se?” (Ap 6:17; cf. Mt 3:1-2). Apesar do desejo de Deus de que todos sejam salvos (1Tm 2:4), Ele nos dá a oportunidade de escolha. Assim Ele revela Sua santidade também nos que escolheram rejeitar a salvação.

## 6. Paralelos entre os Eventos do Sinai e o Apocalipse

William Shea (2001) aponta um impressionante paralelismo que existe entre as teofanias que ocorreram na região do Sinai e a presença gloriosa de Jesus em Sua vinda (retratada especialmente em Apocalipse 14 e 15). A tabela abaixo é baseada na de Shea, com a adição de alguns outros paralelismos textuais e/ou imagéticos:

**Tabela 1:** Paralelos entre as aparições de Deus na região do Sinai e a volta de Jesus no Apocalipse: o preparo para se encontrar com Deus.

Teofanias no Deserto do Sinai (cf. Êx 19)	Teofania no Juízo Final (cf. Ap)
“Eis que virei a você numa nuvem” (Êx 19:9; cf. 34:5)	O Senhor virá em uma nuvem (Ap 1:7)
Deus prometeu que apareceria “à vista de todo o povo” (Êx 19:11)	“todo olho O verá” (Ap 1:7)
Preparação para ver a glória de Deus: santificação (Êx 19:10,14; Lv 9:3-6)	Os salvos “não têm mácula”, “são irrepreensíveis” (Ap 14:4-5)
Preparação para ver a glória de Deus: os hebreus lavaram suas vestes (Êx 19:14)	Os vitoriosos, no céu, lavaram as suas vestiduras no sangue do Cordeiro (Ap 7:14; 22:14)
Preparação para ver a glória de Deus: “Que até lá ninguém tenha relações sexuais com a sua mulher” (Êx 19:15)	Os 144 mil “não se macularam com mulheres” (Ap 14:4)
Trovões e relâmpagos (Êx 19:16; 20:18)	Trovão e relâmpago (8:5)
Som de trombeta (Êx 19:13, 16, 19; 20:18)	Som de trombeta (8:6, 15 etc.)
“Puseram-se ao pé do monte” ( <i>paristemi hipo to oros</i> ) (Êx 19:17, LXX)	Os 144 mil aparecem com Cristo em pé sobre o Monte Sião ( <i>histemi to oros</i> ) (Ap 14:1)
Monte Sinai fumegava (Êx 19:18)	A fumaça do seu tormento sobe (Ap 14:11)
“Todo o monte Sinai tremia com violência” (Êx 19:18)	Grande terremoto (Ap 11:19; 16:18)
A glória divina se assemelha a um “fogo consumidor” (na LXX foi traduzido como “chama de fogo”; gr. <i>φλοξ</i> , <i>flox</i> , “chama”) (Êx 24:17; cf. Dt 4:24; 9:3)	Os olhos de Jesus se assemelham a uma chama ( <i>flox</i> ) de fogo (Ap 1:14; 2:18; 19:12; cf. 2Ts 1:8, Jesus virá “em chama [ <i>flox</i> ] de fogo”)
“quem é que ouviu a voz do Deus vivo falar do meio do fogo, como nós ouvimos, e permaneceu vivo?” (Dt 5:26)	Quem poderá subsistir (“permanecer em pé”)? (Ap 6:17)

**Fonte:** Adaptado de Shea (2001).

O evento registrado em Levítico 9 e 10 aconteceu na região chamada de “deserto do Sinai” (Nm 3:4). Assim como há paralelismos no Apocalipse fazendo alusão ao evento do monte Sinai, a tabela abaixo propõe que o mesmo pode também acontecer em relação ao evento ocorrido no deserto do Sinai, no fatídico dia da inauguração dos serviços do santuário:

**Tabela 2:** As teofanias/epifanias em Levítico 9 e 10 e seus ecos no Apocalipse.

Teofanias na Região do Sinai	ECOS e Alusões no Apocalipse
As pessoas santificadas podem ver a glória de Deus e se alegram em Sua presença (Lv 9:23-24)	Os salvos verão a face de Deus (Ap 22:4)
Sobre Nadabe e Abiú: Veio “fogo de Deus” ( <i>pur para kuriou</i> , LXX) “e os devorou” ( <i>kai katefagen autous</i> ) (Lv 10:2)	Sobre os ímpios no Juízo Final: Veio “fogo do céu” ( <i>ek tou ourano</i> , conforme as palavras usadas para descrever a destruição de Sodoma) “e os devorou” ( <i>kai katefagen autous</i> ) (Ap 20:9)
Os corpos queimados (ou as cinzas) de Nadabe e Abiú foram depositados do lado de fora do acampamento (Lv 10:5)	Fora ficam os cães, os feiticeiros e assim por diante. (Ap 20:9; cf. 14:20; 22:15)
“Não bebam vinho [...] para que vocês não morram” (Lv 10:9)	Os ímpios terão bebido do “vinho da ira de Deus” (Ap 14:10)

**Fonte:** Elaborado pelo autor.

Como se pode observar, a preparação para ver o Senhor e estar diante de Sua presença visível nos eventos do Sinai – tanto no Monte como no deserto, o que inclui o ocorrido em Levítico 9 e 10 – é usada como uma analogia ou tipo para a preparação necessária para podermos permanecer em pé diante da visível presença do Cordeiro e Seus anjos de poder (Jd 1:24; 2Ts 1:7-8; 2Tm 2:10; Tt 2:13). Isso será possível por causa do perdão provido pelo sangue do Cordeiro e pela santificação do Espírito de Deus (Ef 4:30).

## 7. Teologia e Mensagem

É possível que o pecado de Nadabe e Abiú não tenha sido claramente especificado por um propósito. É suficiente sabermos que o pecador impenitente (que não reconhece os seus pecados e não os confessa) não pode suportar a presença santa de Deus. É suficiente sabermos que o que causou o problema foi simplesmente a sua ousada rebeldia, pois eles fizeram o que o Senhor “não tinha mandado” (Lv 10:1).

No dia em que Jesus Se manifestar em Sua vinda com toda a Sua glória, então o ímpio, devido aos seus pecados não confessados e não perdoados, “se tornará como estopa, e a sua obra, como fálscia; ambos serão queimados juntos, e não haverá quem apague o fogo” (Is 1:31).

Portanto, se o evento em Levítico pode ser considerado uma “miniatura” do que acontecerá na segunda vinda, quando estivermos diante da glória de Jesus, então, nós devemos, da mesma forma que o povo no passado, nos preparar em “santificação, sem a qual ninguém verá o Senhor” (Hb 12:14), pois o “nosso Deus é um fogo consumidor” (v. 29). “Todo aquele que Nele tem essa esperança (de vê-Lo como Ele é) purifica-se a si mesmo, assim como Ele é puro” (1Jo 3:2-3):

Não é um decreto arbitrário de Deus que exclui os ímpios do Céu; eles ficam do lado de fora por se sentirem inadequados na companhia dos santos. Para eles, a glória de Deus seria um fogo consumidor. Prefeririam que logo viesse a destruição para que não tivessem de enfrentar o encontro com Aquele que morreu para redimi-los (WHITE, 2006, p. 13).

As boas-novas do evangelho são as de que a salvação é pela graça, e que o próprio Deus Se esforça para nos salvar. Ele mesmo nos convida para aceitarmos Sua graça e recebermos o perdão (Is 1:18). Ele mesmo promete nos dar um novo coração e um novo Espírito (Ez 11:19). E Ele mesmo apela: “Tão certo como Eu vivo, diz o SENHOR Deus, não tenho prazer na morte

do ímpio, mas em que o ímpio se converta do seu caminho e viva, Convertam-se! Convertam-se dos seus maus caminhos! Por que vocês haveriam de morrer [...]?” (Ez 33:11).

## 8. Considerações Finais

Os eventos do santuário mosaico prefiguravam em símbolos todo o ministério de Jesus em favor do ser humano. Obviamente, a tragédia ocorrida com Nadabe e Abiú não fazia parte dos símbolos planejados para o ritual do santuário, pois Deus não tem prazer na morte de ninguém; pelo contrário, Ele deseja que todos se arrependam e sejam salvos (1Tm 2:4). Porém, o grave incidente ocorrido pela irreverência dos dois sacerdotes, apesar de não ter sido “planejado”, acabou também se tornando em uma “figura” ou “tipo” do que ocorrerá com os que vivem em rebeldia e não estiverem preparados para ter um encontro com o Senhor quando, devido ao fulgor de Sua glória, Ele aparecer em uma aparente “chama de fogo” (2Ts 1:9). O sacrifício sobre o altar não teve efeito sobre a vida daqueles dois sacerdotes. Ficaram sem um substituto e eles mesmos sofreram a pena (Hb 10:26).

As duas emissões de fogo do Senhor são certamente registradas com palavras tão parecidas em Levítico 9:24 e 10:2, pois elas contêm uma lição de contraste: na presença do mesmo Deus os justos “se alegram”, “exultam” e “folgam de alegria” (Sl 68:3), ao passo que os ímpios “perecem” e “derretem como cera” (Sl 68:2). As palavras são parecidas para mostrar ser a mesma manifestação que causa resultados tão diversos, dependendo do relacionamento que se tem com Deus – em santificação ou em apostasia e irreverência. Os raios do mesmo Sol endurecem o barro e derretem a cera.

Como observado neste estudo, é possível que vários dos escritores inspirados posteriores à época de Moisés tenham usado os eventos do Sinai e da tragédia de Nadabe e Abiú como panos de fundo e referência ao dia escatológico do Senhor, quando o ímpio morrerá simplesmente por estar diante da *epifania* da *parousia* (“manifestação do aparecimento”) de Jesus, conforme o texto de 2 Tessalonicenses 2:8. Esses exemplos nos ajudam a entender que a própria glória do Deus eterno, por ser uma manifestação de Sua santidade, é como um “fogo consumidor” para o pecado (Êx 24:17; Hb 12:29; Is 33:14-16; Ap 6:17; 22:4-5 etc.).

Em conclusão, a fé pode e deve ser estabelecida e fortalecida ao se compreender que nos encontraremos em breve com um Deus santo. O grande desejo do cristão é se encontrar com o Senhor; é ter o coração purificado por Jesus para poder ver a Deus (Mt 5:8); é ser santificado pelo Espírito Santo, sem o qual ninguém O verá (Hb 12:14). E todos os que almejam esse dia, quando o próprio Deus estará com eles (Ap 21:3), são santificados pela presença constante Dele em suas vidas enquanto aguardam Sua manifestação. Finalmente chegará o dia em que a promessa se cumprirá, quando eles finalmente “contemplarão a Sua face (Ap 22:4) e “Deus brilhará sobre eles” (22:5). É importante concluir esse pensamento enfatizando que o próprio Deus é quem nos convida para esse encontro, e Ele mesmo apela aos Seus filhos hoje assim como apelou ao Seu povo no passado: “Prepare-se, ó Israel, para se encontrar com o seu Deus” (Am 4:12).

## Referências

ALEXANDER, T. D.; BAKER, D.W. (orgs.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.

- BONAR, Andrew A. **A Commentary on the Book of Leviticus**. Londres: James Nisbet & Co., 1875.
- BOYCE, Richard N. **Leviticus and Numbers**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008.
- CHAMPLIM, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 1.
- ETHERIDGE, J. W. (trad.). **The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the Pentateuch – Leviticus, Numbers, and Deuteronomy**. Londres: William Nichols, 1865.
- FILO. **Legum Allegoriarum**. Electronic Software Bible Works 8.
- FUDGE, Edward William. **The Fire that Consumes: The Biblical Case for Conditional Immortality**. Carlisle, UK: The Paternoster Press, 1994.
- HARRISSON, R. K. **Leviticus: An Introduction and Commentary**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1980.
- JOSEFO, Flávio. **Antiquities**. Translated by William Whiston. The Works of Flavius Josephus. Nova York: Dodd, Mead & Company, 1879.
- KINLAW, Dennis F. **Leviticus**. Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1969. (Beacon Bible Commentary).
- LEVINE, Baruch A. **Leviticus**. Nova York: Jewish Publication Society, 1989. (The JPS Torah Commentary).
- MARTIN, D. Michael. **1 and 2 Thessalonians**. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1995. (The New American Commentary, v. 33).
- MILGROM, Jacob. **Leviticus: A Book of Ritual and Ethics**. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004. (A Continental Commentary).
- NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia, v. 1: Gênesis a Deuterônômio**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.
- PINK, Arthur W. **An Exposition of Hebrews**. Swengel, PA: Bible Truth Depot, 1954. v. 2.
- ROOKER, Mark F. **Leviticus**. Nashville, TN: Broadman & Holman, 2000. (The New American Commentary).
- SHEA, W. H. Literary and Theological Parallels between Revelation 14-15 and Exodus 19-24. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 12, n. 2, 2001.

SHERWOOD, Stephen K. **Berit Olam**. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2002.

STOTT, John. **The Message of 1 & 2 Thessalonians**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991. (The Bible Speaks Today).

WENHAM, Gordon J. **Leviticus**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WHITE, Ellen G. **O Maior Discurso de Cristo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, Ellen G. **O Desejado de Todas as Nações**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

WHITE, Ellen G. **Caminho a Cristo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WOODS, Clyde M.; Justin M. Rogers. **Leviticus-Numbers**. Joplin, MO: College Press Publishing Company, 1984. (The College Press NIV Commentary).

# THE ISRAELITE TABERNACLE AND THE EGYPTIAN TEMPLES: A COMPARATIVE ANALYSIS

---

LEONARDO G. NUNES<sup>1</sup>

**Abstract:** It is commonplace to compare the Israelite tabernacle with the Mesopotamian temples. However, if there is any credit to the biblical account that the Israelites lived in Egypt and migrated from there to Canaan, a comparison accounting for the similarities and dissimilarities between the Israelite tabernacle and the Egyptian temples would be not only interesting but crucial. This study can help to answer the questions, among others, about the degree of dependence and/or the relationship between the Israelite tabernacle and the Egyptian temples. After comparing the similarities and dissimilarities between them, the present research found that although there are many striking similarities between them, the differences regarding vital, foundational and conceptual aspects are diverse at their core. This investigation concluded that the Israelite tabernacle was not uncommon though unique.

**Keywords:** Israelite Tabernacle, Mesopotamian, Canaan, Egyptian Temples.

## O TABERNÁCULO ISRAELITA E OS TEMPLOS EGÍPCIOS: UMA ANÁLISE COMPARATIVA

**Resumo:** É comum comparar o tabernáculo israelita com os templos mesopotâmicos. No entanto, se houver algum crédito para o relato bíblico de que os israelitas viveram no Egito e migraram de lá para Canaã, uma comparação explicando as semelhanças e diferenças entre o tabernáculo israelita e os templos egípcios não seria apenas interessante, mas crucial. Esse estudo pode ajudar a responder as questões, entre outras, a respeito do grau de dependência

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia (ThD., Andrews University, Berrien Springs, MI, EUA). Coordenador de Curso e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba - PR). Contato: leonardo.gnunes@educadventista.org.br.

e/ou a relação entre o tabernáculo israelita e os templos egípcios. Depois de comparar as semelhanças e diferenças entre eles, a presente pesquisa descobriu que embora existam muitas semelhanças marcantes, as diferenças em relação aos seus aspectos vitais, fundamentais e conceituais são diversas em essência. Esta investigação concluiu que o tabernáculo israelita não era incomum, embora fosse único.

**Palavras-chave:** Tabernáculo Israelita, Mesopotâmico, Canaã, Templos Egípcios.

## 1. Introduction

Egyptian temples have been known worldwide for millenniums for their beauty, magnificence, size, structure, religious practices, and so on. They have impressed many people who go visit. The Israelites came out of Egypt in the period of great Egyptian splendor, even if we take either an early or late date for the exodus.<sup>2</sup> Consequently, it is possible to see some Egyptian influence in Israelite food<sup>3</sup> and religious practices,<sup>4</sup> among other things. If Moses wrote the Pentateuch and more specifically the Tabernacle account in Exodus 26–31 and synoptic passages,<sup>5</sup> or if the instructions to Israelite Tabernacle constructions were given around one year later to the exodus, when these influences were more vivid, it is arguable that Egyptian culture could have influenced the Israelites' life.

## 2. Egyptian Temples

There are two main kinds of Egyptian temples: mortuary temples and cultic temples. The mortuary temples are not our focus since this paper intends to make a comparative analysis with the Israelite tabernacle. And the mortuary ritual role of the Israelite Tabernacle is not known. The cultic temples can be divided into two categories: temples erected to gods and temples built for the worship of a pharaoh, who was believed to be a god. The basic difference is that in the first one the pharaoh was the mediator between this and the next world. In the second the pharaoh communicates with himself (GUNDLACH, 2001).

---

<sup>2</sup> If we take the 18th dynasty as the era for the exodus, we have one of the best-known dynasties of ancient Egypt (e.g. Tutankhamun, Thutmose, Hatshepsut). Ahmose I is known as the pharaoh who finished the campaign to expel the Hyksos. This event marks the end of the Second Intermediate Period and the start of the New Kingdom (TROY, 2001, p. 526–527; DODSON; HILTON, 2004, p. 122). If we take Ramses II as the exodus pharaoh, we have a pharaoh who is often regarded as Egypt's greatest, most celebrated and most powerful pharaoh. He is known as Ramses the Great (PUTNAM, 1990).

<sup>3</sup> Numbers 11:4–5 says that the Israelites wanted to eat meat, and desired the fish so freely available in Egypt, “the cucumbers and the melons and the leeks and the onions and the garlic” (cf. Exod 16:3–12).

<sup>4</sup> Possibly the golden calf worship in Exodus 32 would be an Egyptian religious feast to the goddess Hathor. In Egypt, Hathor was a cow goddess of music, dance, alcohol, foreign lands, love, sexuality and fertility. She was one of the most important and popular deities throughout the history of Ancient Egypt. She is depicted in many forms but commonly she is depicted as a cow (OAKES; GAHLIN, 2001, p. 82–85; OAKES, 2006, p. 157–159).

<sup>5</sup> A discussion about mosaic authorship of the Pentateuch can be found in almost every Pentateuch commentary or introduction (see, e.g., BLENKINSOPP, 1992, p. 1–30). But nowadays the attention has changed from textual strata to textual strategies in the Pentateuch, from source criticism to compositional criticism as John H. Sailhamer (1995, p. 272–289) has pointed out.

## 2.1. Religious Practices

These temples were not places of worship in the modern sense because private individuals could not enter and participate in the rituals therein. Only the priests were allowed into the temple (although private individuals could participate in the great festivals) to carry out the rites and the pharaoh was considered the high priest of all Egyptian temples (OAKES; GAHLIN, 2002).

Egyptian worship was centered around the statue of the deity which was placed in the shrine of the innermost part of the sanctuary. Generally, there was a holy triad in this place, as can be seen in the temples of Luxor (Amun, Mut and Khonsu) and Abu Simbel (Re-Horakhty, Amun-Re, Ptah), among others (OAKES; GAHLIN, 2002). Only the pharaoh in his function as high priest, or someone designated by him as such, could “penetrate these inner chambers” (OAKES; GAHLIN, 2002, p. 148). The fundamental and central function of the pharaoh as high priest was the communication between himself and the gods, to reach the point of transition between the earthly realm and the next world of the gods. There, the pharaoh, or his proxy, linked the temple with the sphere of the divine (GUNDLACH, 2001). And through a sacrifice<sup>6</sup> “the deity entered the image and then communication could proceed.” (GUNDLACH, 2001, p. 364). It is interesting to note that this communication could happen also through a dead person (GUNDLACH, 2001, p. 364). Communication with the gods was possible for private persons only under the condition of using the formula of the sacrifice for the dead, “May the king be gracious and give the gods...” (GUNDLACH, 2001, p. 373). Therefore, the pharaoh had a mediatory role in Egyptian religious practices.

Since everything revolved around communication with the gods, the care of the cultic image was a crucial action. This action was accomplished in two kinds of services: (1) daily ritual (performed daily or several times a day), and (2) festival cult (performed at certain times and had special functions). Daily rituals included the opening of the deity’s shrine, the enlivening of the image so that the deity can “reside” in it, cleaning and dressing the cultic image, textually fixed dialogue with deity, and finally the closing of the shrine (GUNDLACH, 2001). The pharaoh performed all this to ensure that *maat*, the perfect world order, could be maintained.<sup>7</sup> On the other hand, the festival cult took place in times like either the coronation of a king or in order to make cultic contact with other temples through processions – like the Opet festival between the Karnak and Luxor temples of Amun (GUNDLACH, 2001, p. 371–372).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> This sacrifice or offering could be clothing, food, jewelry, perfume etc. (OAKES; GAHLIN, 2002, p. 165).

<sup>7</sup> Lorna Oakes and Lucia Gahlin (2002, p. 164–165) describe this ritual in a very comprehensive way, as it is depicted in plates of the temple of Seti I at Abydos: “Each morning, before the king took part in the cult, he was purified by two priests acting the parts of the gods Horus and Thoth. Dressed in a very simple manner to show his humility before the god, the king approached the sanctuary bearing a censer... As it was dark in the sanctuary, the king would light a lamp. He sprinkled incense on the censer to perfume the air. Reaching the shrine he broke the seal end removed the bolt, called ‘finger of Seth.’ Echoing the myth of Osiris, the king told the god he had brought him the ‘Eye of Horus’ to restore him to life. He then opened the doors of the shrine, which are described as the ‘Doors of Heaven,’ and gazed on the face of the god. He bowed twice before the god, rose again and sang hymns of praise. The king then anointed the god and burnt incense before him. Entering the shrine the king embraced the statue and restored him to life. ... The king then offered a tiny figure of Maat and took the god’s statue from its niche and set it up on a mound of sand. Next, he presented four baskets containing linen, precious ointments and incense. After this, he walked four times round the statue and purified it with water and incense. He then dressed the statue, decked it in jewellery. ... Finally, the statue was put back in its shrine and the doors were bolted and sealed. The king then withdrew, sweeping away his footprints with a broom.”

<sup>8</sup> Edouard Naville describes a festival cult at the great temple of Bubastis (1892, p. 3–9). Betsy Bryan (1997, p. 59–67) refers to four different kinds of rituals.

## 2.2. Architecture

The architecture of Egyptian temples was based on two main ideas. (1) The gods had creative power, but at the same time they were seen in human terms. (2) The temple represented the Mound of Creation.

As the gods were powerful beings seen in human terms, they needed a house in which to live, food, and family. Consequently, Egyptian temples were seen as houses where gods truly abode, quite literally. The pylon (monumental gateway) formed the entrance and with the open courts represented the place where visitors could be entertained. The hypostyle hall and the sanctuary were comparable with more private areas in the home, like bedrooms – only the pharaoh, as high priest, and other important functionaries could penetrate there. Finally, the god shrine or innermost place, which was inside the sanctuary, was the most private and sacred place. Only the pharaoh as high priest or a high priest designated by him could enter there (OAKES; GAHLIN, 2002; GUNDLACH, 2001).

Therefore, there were three main architectural structures: (1) the innermost (or sacred center), (2) inner periphery, and (3) outer periphery. (1) The innermost was not cubical but rectangular (GARDINER, CALVERLEY; BROOME, 1997). In it, there was a chamber in which the statue or statues of the main god(s) were housed as well as sometimes a boat or a ship-shaped litter. There was a huge door blocking the entrance. (2) The inner periphery contained rooms for storing cultic objects as well as chambers and halls for ritual slaughter and “sacristies” for the purification of the king or the priest acting in his place. These sacred places were often separated from the rest of the temple by a wall called *temenos*. Around this wall there were administrative buildings (e.g. storage rooms, priests’ residence). The center and inner peripheries were separated from (3) their surroundings (outer periphery) by a wall; and according to the dualistic Egyptian thought, the outer periphery was a place where chaos began. But the sacredness of the innermost place could diffuse if another outer wall enclosed the area. All those three walls were made to protect the active magical powers from entering or leaving the sacred place, because these powers would be dangerous and had to be kept completely under control (GUNDLACH, 2001).

Moreover, the temple represented the Mound of Creation. The mound was marked by a gradual rise in ground level between the entrance and the innermost shrine (NAVILLE, 1894), while the columns of the hypostyle hall represented the first plant life to appear on the mound. The passage from the temple entrance to the chamber of the cultic image often sloped upward as either a ramp or a flight of stairs, so that the human could approach the enthroned deity from below. Every temple also had a sacred lake which was surrounded by an undulating mud-brick wall – intended to represent the primordial ocean from which the mound arose (OAKES; GAHLIN, 2002; GUNDLACH, 2001). These religious practices and architectonic features were performed to enable the pharaoh to communicate with the gods, thus maintaining the balance of life and the after-life.<sup>9</sup> Now, it is necessary to see what the Israelite Tabernacle religious practice and architecture can inform.

---

<sup>9</sup> In regards to the harmony between the earthly and heavenly worlds, and fundamental order of the universe, or *maat*, and its development from the focus on gods to the focus on the king see Leblanc’s work (1997, p. 52-53). In order to learn more about Egyptian temples see Sibylle Meyer’s (2003) recent book.

### 3. Israelite Tabernacle

In God's promise to Abraham (Gen 12:1-3; 15:1-21), three main blessings were included: great nation, land, and a covenantal relationship (CARSON, 1994). From that moment on, the path for the fulfillment of the promise was being prepared. In this respect, the books of Leviticus and Exodus play an important role. For the purpose of this research, emphasis will be made only on (1) the religious ritual system of the sacrifices in Leviticus, and (2) the plan of the Tabernacle in Exod 25-31 (repeated to some extent in 35-40).

#### 3.1. Religious Practices

The fundamental message of the book of Leviticus is to explain "how the people of God may maintain their relationship with the holy God" (HARTLEY, 1983, p. 168). Because of the holiness of God, the sinful person cannot even come close to Him. However, a God of love longs to live among His people. In order to solve this problem, God saves Israel from Egyptian bondage, formalizes the relationship between Himself and Israel through an eternal covenant, institutes a house (Tabernacle) for Himself, and establishes a sacrificial system in order to enable the people to come close to Him (HARTLEY, 1983). As Rooker says, "God's presence may reside among the Israelites through the instrumentation of sacrifices" (2000, p. 80). This sacrificial system, or Israelite rituals, can be seen in two spheres: daily service (*Tāmîd*) and annual festivals (Lev 23).

In the *Tāmîd* section of the Mishnah there is a description of the seven steps of this daily ritual: (1) opening the gate (*Tāmîd* 3.7), (2) sacrificing the lamb (*Tāmîd* 3.7), (3) trimming the wick (*Tāmîd* 3.9), (4) pouring out the blood on the altar (*Tāmîd* 4.1), (5) putting incense in the golden altar (*Tāmîd* 5.1), (6) congregational singing (*Tāmîd* 7.3), and (7) blowing the trumpet (*Tāmîd* 7.3).<sup>10</sup> It was a very important and, at the same time, simple and modest ritual. The *Tāmîd* ritual prescribed two kinds of offerings twice a day: a lamb with a meal offering and a libation – a lamb (the most inexpensive meat) and a portion of wheat, wine, and (olive) oil (the three most abundant crops) (MILGROM, 2008).

It is significant to perceive, also, that the lamb's sacrifice was offered as an *ōlāh* (burnt offering) (LEVINE, 2008). According to Leviticus "he [the worshiper] shall lay his hand on the head of the burnt offering [*hll*], that it may be accepted for him to make atonement [*rpk*] on his behalf" (Lev 1:4, NASB). Therefore, *Tāmîd* ritual implied substitution and atonement for the people. In fact, the majority of the offerings demanded the substitution idea, laying one's hand on the head of the offering (Lev 1:4; 3:2, 8; 4:4, 24, 29, 33).<sup>11</sup> Moreover, all offerings were brought "at the doorway of the tent of meeting" (Exod 29:4, 11, 32, 42; 38:8; 40:12; Lev 1:3; 4:4, 7, 18; 8:3-4, 35; 12:6; 14:11, 23; 15:14, 29; 16:7; 17:4-6, 9; 19:21; Num 6:10, 13, 18; 10:3; 16:19, 50; 27:2; Josh 19:51; 1 Sam 2:22) indicating that the worshiper participated in the ritual, but he/she did not enter the Tabernacle – the offering was the substitute, and only the priests could perform the rituals – as Moses wrote, "Aaron and his sons, performing the duties of the sanctuary for the obligation of the sons of Israel; but the layman coming near was to be put to death" (Num 3:38b, NASB; cf. Num 3:10)."

<sup>10</sup> For a complete explanation about *Tāmîd* in the Jewish tradition, see Jacob Neusner's (1988) book.

<sup>11</sup> Rooker (2000, p. 87) says that "the act of laying on hands may be understood differently in different contexts, but in regard to a sacrifice the practice indicated that the animal was to be a substitute for the offerer. The act symbolized the transfer of sins from the worshiper to the animal." With this same idea, see Hartom and Cassuto (1977, p. 8); Calvin (1979, p. 324).

According to Hartley, the meaning of sacrifices in Leviticus can be summarized in three main ideas: (1) a presentation of a gift to Yahweh; (2) the primary means by which a person, or the community as a whole, overcame the wrong produced by a sin, a means of expiation; and (3) a means of communion between Yahweh and members of the community (HARTLEY, 2002). Leviticus 17:11, however, seems to present one more idea. It says: “For the life of the flesh is in the blood, and I have given it to you on the altar to make atonement for your souls; for it is the blood by reason of the life that makes atonement” (NASB) [rPe(k;y> vp,N<iB; aWhß ~D"ih;-yKi( ~k,ytevop.n:-l[; rPePk;l. x:Beêz>Mih;-l[; ‘~k,l' wyTiÛt;n> ynlúa]w: èawhi ~D"âB; érf'B'h; vp,n<â yKiä).

Generally, the substitutive function of the blood is the most common interpretative emphasis of the whole text. But for the purpose of this paper, the second clause x:Beêz>Mih;-l[; ‘~k,l' wyTiÛt;n> ynlúa]w (I have given it to you on the altar) is helpful. According to Jacob Milgrom (1971, p. 150), the only difficulty of this clause is the verb wyTiÛt;n> (verb qal perfect 1st person common singular suffix 3rd person masculine singular from !tn).<sup>12</sup> The three broad areas of meaning of this verb are “give”, “put” or “set,” and “make” or “constitute,” but its basic and most frequent sense is “give” (FISCHER, 1980, p. 608–609; BROWN *et al.*, 2000, p. 678–681). In 1971, Milgrom says that “wherever the subject of !tn is God, it means ‘bestow, appoint, assign’” (1971, p.150) and in 1983 he says that !tn with God as subject in the priestly legislation means “bestow, give, assign” (1983, p. 273). Most of the English translations render !tn as “give” (KJV, NASB, NIV, NJB, NLT, etc.). Portuguese (ARA, ACF, ARC), French (FBJ, LSG, NEG), Spanish (RVA, RVA95), and Greek (LXX) translate !tn as “give,” as well. Therefore, it would be good to have the idea of !tn in mind as “give” and “assign.” Possibly these two ideas are intended here, as David says, “but who am I and who are my people that we should be able to offer as generously as this? For all things come from You, and from Your hand we have given You” (1 Chr 29:14, NASB; cf. Ps 50). That is, the blood of the sacrifice was *assigned* and was *given* by the Lord as a gift, and from this gift, Israel gave back to Him. Hartley (2002, p. 274) says, “The handling of blood from a ritually sacrificed animal is the primary means of expiation given [*assigned*] by God to his people. By making this connection, Yahweh has graciously *given* His people a visible way to find forgiveness for their sins.”

Besides *Tāmîd*, Leviticus sets the time for weekly and annual festivals (sacred assemblies): Sabbath, Passover, Unleavened Bread, First Fruits, Feast of Weeks, Trumpets, the Day of Atonement, and the Feast of Booths (Lev 23).<sup>13</sup> Each feast was regarded as a Sabbath of solemn rest (Lev 16:31; 23:3, 12, 15–16, 32; 24:8; 25:2, 4) (MILGROM, 1951). On each of these occasions every male Israelite was commanded “to appear before the Lord,” (Deut 27:7) but the attendance of women was voluntary (1 Sam 1:7; 2:19), and with the promise that God would protect their homes (Exod 34:23–24). “These festivals, besides their religious purpose, had an important bearing on the maintenance among the people of the feeling of a national unity” (EASTON, 1996). The festivals were arranged in order to interfere as little as possible with the agricultural calendar of the people (ROOKER, 2000).

<sup>12</sup> The parsing follows Groves-Wheeler Westminster Morphology and Lemma Database according to the work of J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research (formerly known as the Westminster Hebrew Institute), Michael S. Bushell, Michael D. Tan, and Glenn L. Weaver, Bibleworks Ver. 8.0.013z.1 (Norfolk, VA BibleWorks, LLC).

<sup>13</sup> For Jacob Milgrom (2008, p. 1949–1951), there are five annual feasts depicted here, not seven. He says that “Each holiday begins with an introduction, which betrays the viewpoint of their author that Paschal Offering and Unleavened Bread and Barley and Wheat had each become fused into a single holiday.”

## 3.2. Architecture

The word for Tabernacle is !K'v.mi, which occurs 139 times in 129 verses. This word is rooted in the verb !kv, which means “to dwell,” and underscores the idea not of loftiness but of nearness and closeness (HAMILTON, 1980, p. 925, 926). !K'v.m is used for the portable sanctuary (vD'q.mi) built by the Israelites in the wilderness (Exod 25:9) (HAMILTON, 1980, p. 925). The relationship between the Israelite Sanctuary (vD'q.mi) and Tabernacle (!K'v.m) can be seen in the words of God in Exodus 25:8–9, “Let them construct a sanctuary [vD'q.mi] for Me, that I may dwell among them. According to all that I am going to show you, as the pattern of the tabernacle [!K'v.m] and the pattern of all its furniture, just so you shall construct it (NASB).” In Exodus 25:8 (~k'(AtB. yTiPn>k;v'w> vD"+q.mi yliP Wf[ 'iw>) “Let them construct a sanctuary for Me, that I may dwell among them”), the purpose of building the Sanctuary, plainly, was !kv, to dwell near and close to His people, and the place was !K'v.mi (a dwelling place). This dwelling place was also called lh,ao, which is rooted in the verb lha, “to pitch a tent” (LEWIS, 1980, p. 15). lh,ao is used in three main manners, (1) tent of nomad, (2) dwelling, habitation, or home, and (3) the sacred tent used in the worship of God (BROWN *et al.*, 2000). Therefore, the Israelite Tabernacle architecture was planned to be a house, a tent similar to the people, tents in which God Himself could come and live among His people.

Not only did the Tabernacle have this purpose, but its furniture was intended to portray the same idea. This is shown either explicitly, as with the ark and mercy seat (Exod 25:16, 22; Lev 16:15–16), the veil and the two-compartment structure (Lev 16:2; cf. Heb 9:8ff.), the altar of incense (Ps 141:2; cf. Luke 1:10–13; Rev 5:8; 8:3–4), the basin (Exod 30:20–21), altar of burnt offering (Lev 1:3–9; 17:11); or implicitly—this purpose is self-evident from their declared function—as with the table and the lampstand (WOOD, 1996).

The Tabernacle was God's house and consequently holy. This holiness was evidenced by the tabernacle divisions. The Most Holy place, with cubical dimension (GUNDALL, 2017), was accessible only to the High priest, once a year, after a purification and atonement ritual (Lev 16:2–3; cf. Heb 9:7). The Holy place was accessible to the priests daily (as prescribed by *Tāmîd* ritual; cf. Heb 10:11). The Levites could not even come near the sanctuary to perform their duties until the priests had covered each furniture item in the Most Holy and Holy places (Num 4:5–15). As Num 4:15 says: “When Aaron and his sons have finished covering the holy objects and all the furnishings of the sanctuary, when the camp is to set out, after that the sons of Kohath shall come to carry them, so that they will not touch the holy objects and die. These are the things in the tent of meeting which the sons of Kohath are to carry” (Num 4:15, NASB).

The Most Holy place was separated from the Holy place by a screen or the second veil (tk,roP'; Exod 26:31–34; 35:12; 39:34; Num 3:31; 4:5), which was adorned with cherubims. The second screen (%s'm'), which was not adorned, divided the sanctuary itself from the surrounding court (Exod 26:36–37; 35:15; 36:37–38; 39:38; 40:5, 28; Num 3:25) (MEYERS, 1992). In fact, the whole sanctuary was formed by a set of ten linen curtains, which when draped surrounded a structure of wooden frames, making separation between the sanctuary and the courtyard (MARSHALL *et al.*, 1996). In turn, the courtyard was surrounded by a linen screen, and, together with the third screen (%s'm'), which was placed at the gate of the courtyard, in the East side of the Tabernacle (Exod 27:16; 35:17; 38:18; 39:40; 40:8, 33; Num 3:26; 4:26), made a separation from the rest of the Israelite encampment.<sup>14</sup> Therefore, the Israelite Tabernacle was designated as God's house, in which God Himself could live among His

<sup>14</sup> Details about the Israelite Tabernacle can be seen in good Bible dictionaries, such as Friedman (1992, p. 295–300); Koester (2000, p. 1269–1270).

people, but at the same time it was a holy place, to which the people could approach only through the expiatory and substitutive sacrifice.

## 4. Conclusion

Apart from the fact that this comparative work was made between *immovable* Egyptian temples—with inherent peculiarities—and the *movable* Israelite Tabernacle, it is possible to perceive that there are many similarities and some differences.

Among the similarities it is possible to highlight that (1) only authorized personnel could enter in the temples as well as in the Tabernacle; (2) the innermost part of the sanctuary was allowed only for high priests; (3) the innermost was a sacred place in which the whole sacrificial system was centered. (4) The central function of the temples and Tabernacle and their religious practices was to facilitate the communication of the people with the Egyptian gods, or the Israelite God (5) through the mediatory function of the priest and (6) the pertinent sacrifices. (7) These religious practices were performed through two main kinds of services, daily rituals and annual festivals. (8) The concrete presence of the Egyptian gods and Israelite God (9) in a special house was also common to both systems of worship. Likewise, (10) the three parts (outer, inner, and innermost places) with three different stages of sacredness (courtyard, holy, and most holy place) is something that both Egyptian temples and the Israelite Tabernacle have in common.

However, (1) the *function* of the offerings is diverse. In the Egyptian temples, sacrifices were the means to make god propitious to them. Whereas, in the Israelite religious practices, the sacrifices made the people propitious to God – because of the propitiatory and substitute character of the sacrifices. (2) In both religious practices the offerings were a gift to the divinity, but in the Israelite *thought* the offering was assigned and was given by the Lord as a gift, and from this gift, Israel gave back a gift to God (Lev 17:11; 1Ch 29:14; Psalm 50). (3) While the daily Egyptian ritual had the purpose of maintaining the *maat*, the perfect world order or the universal balance, the *Tāmîd* ritual intended substitution and atonement for the people. (4) Despite the fact that there were three main parts with three different stages of sacredness in both structures, the *purpose* of them is completely diverse. In Egyptian temples the three parts with their respective walls were made to keep the active dangerous power under control, whereas in the Tabernacle those structures were made to maintain safe the uncontrolled sinner person from the Holy God, who is in control of the powers. (5) The Egyptian temples resembled the “Mound of Creation,” but the Israelite Tabernacle *represented*, besides creation, the place of salvation. Through the sacrifices and mediatory role of the priests, the sinner could now come to this place, close to God, and have a relationship with Him.

In summary: in their form, Egyptian temples and Israelite Tabernacle have many similarities; however, in their essence (function, purpose, thought, and representation) they are really diverse. If the Israelite Tabernacle is considered “an illustration [*parabolê*] for the present time (Heb 9:9, NIV),” God is a professor who teaches from the known to the unknown.

## Bibliography

BLINKINSOPP, J. The **Pentateuch**: An Introduction to the First Five Books of the Bible. New York: Doubleday, 1992. (The Anchor Bible Reference Library).

BROWN, F.; ROBINSON, E.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A.; GESENIUS, W. **The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 2000.

BRYAN, B. The Statue Program for the Mortuary Temple of Amenhotep III. *In*: QUIRKE, Stephen (ed.). **The Temple in Ancient Egypt**: New Discoveries and Recent Research. London: Published for the Trustees of the British Museum by British Museum Press, 1997. p. 57–81.

**Bibleworks** 8.0.013z.1. BibleWorks, LLC, Norfolk, VA.

CALVIN, J. **Commentaries on the Last Books of Moses**. Translated by C. W. Bingham. Vol. 2. Grand Rapids, MI: Baker, 1979.

CARSON, D. A. *et al.* (eds.). **New Bible Commentary**: 21st Century Edition. 4th ed. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994.

CUNDALL, A. E. Tabernacle, Temple. *In*: ELWELL, Walther A.; BEITZEL, Barry J. (eds.). **Baker Encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids, MI: Baker, 1988. p. 2015–2028.

DODSON, A.; DYAN, H. (eds.). **The Complete Royal Families of Ancient Egypt**. London: Thames & Hudson, 2004.

EASTON, M. G. **Easton's Bible Dictionary**. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, 1996.

FAVARD-MEEKS, C. The Temple of Behbeit El-Hagara. *In*: QUIRKE, Stephen (ed.). **The Temple in Ancient Egypt**: New Discoveries and Recent Research. London: Published for the Trustees of the British Museum by British Museum Press, 1997. p. 102–111.

FISHER, M. C. תָּנַח. *In*: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980. p. 608–609.

FRIEDMAN, R. E. Tabernacle. *In*: FREEDMAN, David Noel *et al.* (eds.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York, NY: Doubleday, 1992, v. 6. p. 295–300.

GARDINER, A. H.; CALVERLEY, A. M.; BROOME, M. F. **The Temple of King Sethos I at Abydos**. Vol. 1. 4 vols. Chicago: The University of Chicago Press, 1933.

GUNDLACH, R. Temples. *In*: REDFORD, Donald B. (ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 363–379.

HAMILTON, V. P. תָּנַח. HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980. p. 925–926.

HARTLEY, J. E. **Leviticus**. 2nd ed. Dallas: Word, 2002. (Word Biblical Commentary, v. 4).

- HARTOM, A. S.; CASSUTO, M. D. Leviticus. In: **Torah, Prophets, Writings**. Tel-Aviv: Yavneh, 1977.
- KOESTER, C. R. Tabernacle. In: FREEDMAN, David Noel; MYERS, Allen C.; BECK, Astrid B. (eds.). **Eerdmans Dictionary of the Bible**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000. p. 1269–1270.
- LEBLANC, C. Quelques Reflexions Sur Le Programme Iconographique Et la Fonction Des Temples de “Millions D’années”. In: QUIRKE, Stephen (ed.). **The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research**. London: Published for the Trustees of the British Museum by British Museum Press, 1997. p. 49–56.
- LEVINE, B. A. **Numbers 21–36: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible Commentary).
- LEWIS, J. P. אהל. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980. p. 15.
- LINDSEY, F. D. Leviticus. In: WALVOORD, John F., ZUCK, Roy B. (eds.). **The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures**. Wheaton, IL: Victor Books, 1983. p. 163-214.
- MARSHALL, I. Howard *et al.* (eds.). **New Bible Dictionary**. 3. ed. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996.
- MEYER, S. **Egypt, Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann = Ägypten: Tempel Der Gesamten Welt**. Boston: Brill, 2003. (Studies in the History of Religions 97).
- MEYERS, C. Screen. In: FREEDMAN, David Noel *et al.* (eds.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York, NY: Doubleday, 1992. v. 5, p. 1011.
- MILGROM, J. Prolegomenon to Leviticus 17:11. **Journal of Biblical Literature**, v. 90, n. 2, p. 149–156, 1971.
- MILGROM, J. **Studies in Cultic Theology and Terminology**. Leiden: Brill, 1983. (Studies in Judaism in Late Antiquity, v. 36).
- MILGROM, J. **Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008a. (The Anchor Yale Bible Commentary).
- MILGROM, J. **Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008b. (The Anchor Yale Bible Commentary).
- NAVILLE, E. **The Festival-Hall of Osorkon II: In the Great Temple of Butastis (1887-1889)**. London: K. Paul, Trench, Trübner, 1892.
- NAVILLE, E. **The Temple of Deir El Bahari**. London: Offices of the Egypt exploration fund, 1894. (Egypt Exploration Fund – Memoir, v. 12).

- NEUSNER, J. **The Mishnah: A New Translation**. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.
- OAKES, L. **The Illustrated Encyclopedia of Pyramids, Temples and Tombs of Ancient Egypt**. London: Southwater, 2006.
- OAKES, L.; GAHLIN, L. **Ancient Egypt: An Illustrated Reference to the Myths, Religions, Pyramids and Temples of the Land of the Pharaohs**. New York: Hermes House, 2002.
- PUTNAM, J. **Egyptology: An Introduction to the History, Art, and Culture of Ancient Egypt**. New York: Crescent Books, 1990.
- QUIRKE, S. **The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research**. London: Published for the Trustees of the British Museum by British Museum Press, 1997.
- ROOKER, M. F. **Leviticus**. Nashville: Broadman & Holman, 2000. (The New American Commentary, v. 3A).
- SAILHAMER, J. H. Genesis. *In*: GAEBELEIN, Frank E.; POLCYN, Richard P., Jr.; KAISER, Walter C.; ALEXANDER, Ralph H. (eds.). **The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version Genesis-Numbers**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990. p. 1-284.
- SAILHAMER, J. H. **Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995.
- TROY, L. Eighteen Dynasty to the Amarna Period. *In*: REDFORD, Donald B. (ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 525-531.
- VISCHAK, D. Hathor. *In*: REDFORD, Donald B. (ed.). **The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 82-85.
- WOLF, H. **An Introduction to the Old Testament Pentateuch**. Chicago: Moody Press, 1991.

# ANCIENT NEAR EASTERN DIPLOMACY AND THE HEBREW BIBLE: SELECTED EXAMPLES OF EARLY CULTURAL DIPLOMACY

---

FELIPE A. MASOTTI<sup>1</sup>

**Abstract:** The diplomatic letters from Amarna, Mari and Ugarit are among some of the oldest extant documents on diplomacy. They show a vast array of linguistic and cultural features proper to the covenantal language of Ancient Near Eastern documents from the 2nd millennium BCE. These features are closely related to selected actions, words and background information found in the Hebrew Bible (HB). The present article explores characteristics of these diplomatic texts, presenting features that are pertinent to the study of the Hebrew Bible. It concludes, probing the potential parallelism between them, with particular cases representing similar cultural phenomena found between potential parallel texts.

**Keywords:** Diplomatic Letters; Amarna; Mari; Ugarit; Diplomacy; Ancient Near East; Hebrew Bible.

## A DIPLOMACIA DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO E A BÍBLIA HEBRAICA: EXEMPLOS SELETOS DE DIPLOMACIA CULTURAL ANTIGA

**Resumo:** As cartas diplomáticas de Amarna, Mari e Ugarite estão entre alguns dos mais antigos documentos existentes sobre o fenômeno diplomático no Antigo Oriente Médio. Elas mostram uma vasta gama de características linguísticas e culturais próprias da linguagem pactual de documentos do Antigo Oriente Próximo a partir do início do 2º milênio AEC. Essas características são análogas a ações, palavras e informações particulares encontradas na Bíblia

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Bíblica (Unasp, Engenheiro Coelho – SP). Doutorando em Exegese do Antigo Testamento (PhD, Andrews University, Berrien Springs, MI, EUA). Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba – PR). Contato: femasotti@yahoo.com.br.

Hebraica. O presente artigo explora as características desses textos, apresentando detalhes pertinentes ao estudo da Bíblia Hebraica. Conclui-se, exemplificando o paralelismo entre eles, com casos específicos de fenômenos culturais semelhantes entre os textos paralelos.

**Palavras-chave:** Cartas Diplomáticas; Amarna; Mari; Ugarite; Diplomacia; Antigo Oriente Próximo; Bíblia Hebraica.

## 1. Introduction

Ancient Near Eastern (ANE) archives and libraries served several purposes, such as the preservation of the ritual texts, the training of scribes, the supernatural communication through omens, and the storage of historiographic accounts, treaties, and diplomatic documents. Therefore, archival systems were an essential feature of the ANE empires' rise, beginning in the Old Babylonian period, although they already appeared earlier (PODANY, 2010, p. 19–36).

The ability to store written material, the development of an international language, the rise of a web of sovereign empires, and the existence of a message exchange led to the development of the first known diplomatic system in human history. This system fostered an international interdependence based on the family metaphor of the ANE paterfamilias (DRUCKMAN; GÜNER, 2000, p. 174–190). It flourished particularly at the time of the so-called “Amorite kingdoms” (18th and 17th centuries BCE), being crystalized during the Amarna Age (15th to 14th centuries BCE). The system—or systems—was (were) finally supplanted by the arrival of empires—Greek and Roman—that held universal claims, which, therefore, could not play politically in the molds of the ANE Suzerain-patterned power balance (LAFONT, 2001, p. 39–41).

Several epistolary letters have made their way through the millennia and are available to the modern research of ANE diplomacy. These letters register the use of keen political movements, the standard language for international communication, international marriages for the consolidation of coalitions, and a plethora of orchestrated geopolitical movements, among others, that complement the historical and technical knowledge supplied by ANE treaty tablets (LEMAIRE, 1995, p. 119–142).

The present article probes such an ANE diplomatic activity, as found in the central archives of such nature, and offers a few comparisons with Pentateuchal material, demonstrating the existence of diplomatic language in the first books of the Hebrew Bible (HB). The analyzed documents are drawn from the archives of Amarna, Mari, and Ugarit. These documents register the development of the closest treaty traditions to the biblical covenant. Nonetheless, it is essential to add that cities such as Alalakh, Bogazkhöy, Qatna, and Babylon have also provided substantial material for analysis. However, for the sake of space, relevance, and the relatively smaller percentage of diplomatic texts in these cities, they are not directly presented here. Finally, the article explores a few biblical correlations with the analyzed diplomatic letters.

## 2. The Amarna Letters

The now so-called Amarna letters are around 380 letters found in Tell el-Amarna in Egypt, circa 180 miles south of modern Cairo. The finding was made on the ruins of king Amenhotep IV's palace (ca. 1377–1360 BCE) in 1887 by a Bedouin woman from a local tribe.

Her name, 'Amran, was adopted for the common designation of the Tell and its letters. After an illegal excavation, local dealers sold them to the Berlin (201 tablets), British (82), and Cairo (51) museums. Subsequent excavations unearthed additional 44 tablets (NA'AMAN, 1992, p. 174). By 1987—a century from the first discoveries—a full academic edition was offered in French containing “extensive philological discussions, and detailed indexes” (NA'AMAN, 1992, p. 174).

The study of the letters has led to the distinction of three categories of documents: (1) international correspondence between Pharaoh and other ANE great powers; (2) imperial documents registering petitions from rulers of Egypt's vassals Canaan to Pharaoh; and (3) tablets with exercises for scribal schools. Of particular interest for this article are the two first categories, consisting of 344 letters. The tablets' period covers the late 18th Egyptian Dynastic Period (1390–1295 BCE) (MORAN, 1987).

Egypt's equal Canaanite parties were Babylon (EA 1–14), Assyria (EA 15–16), Mitanni (EA 17, 19–30), Arzawa (EA 31–32), Alashiya (EA 33–40), and Hatti (EA 41–44). These kings conveyed what scholars have called “The Great Powers' Club” (LIVERANI, 2000, p. 15–27). They had a standard language to greet each other. They would refer to any group member as “brother” and would be the only ones who could receive the epithet “great king.” The brotherhood language evidences the adoption of the figure of the paterfamilias as the cultural framework to international relations in the Amarna Age.

The great kings continually kept an active line of communication through their ambassadors. These professionals would bring written and oral messages from their respective kings, as well as expensive gifts. The exchange of luxury goods was a signal of good relations among the great powers (LIVERANI, 1972, p. 297–317). The letters register complaints about the quality of the gifts (ZACCAGNINI, 1973), especially of those coming from Egypt, and frequent petitions for Egyptian gold, which was the primary source of the material for the club:

May my brother send me in very great quantities gold that has not been worked, and may my brother send me much more gold than he did to my father. In my brother's country, gold is as plentiful as dirt. May the gods grant that, just as now gold is plentiful in my brother's country, he makes it even ten times more plentiful than now. May the gold that I ask for not become a source of distress to my brother, and may my brother not cause me distress. May my brother send me in very large quantities gold that has not been worked. Whatever my brother needs for his house, let him write and take (it). I will give ten times more than what my brother asks for. This country is my brother's country, and this house is my brother's house (MORAN, 1992, p. 44–45).

This letter was sent by Tušratta of Mittani to Nimmureya of Egypt, asking for an exchange of precious materials on a large scale. Interestingly, however, is the direct Mittanian suggestion that its bound to Egypt would be higher than previous royal generations could the amount of exchanged gifts be raised.

The exchange of women also signaled good relations among the great powers' club. However, a curious Egyptian idiosyncratic pattern was the denial for sending Egyptian princesses to Canaan. In EA 4:6–7, a Babylonian king firmly questions Pharaoh on this matter:

[Moreove]r, you, my brother, when I wrote [to you] about marrying your daughter, in accordance with your practice of not gi[ving] (a daughter), [wrote to me], saying, “From time immemorial no daughter of the king of Egy[pt] is given to anyone.” Why n[ot]?

The Babylonian king goes over attempting to constrain Pharaoh. With his arguments, he betrays his intentions, saying that any woman could have been sent as a Pharaoh's daughter,

for nobody would know she was not. This suggestion demonstrates that being part of the international brotherhood was also socially appealing within the club and surrounding minor states, especially if a princess and prince from the “brothers” married.

As seen, the interdependence of the great powers was connected to a need for status maintenance (ZACCAGNINI, 2000, p. 141–153). Therefore, changing the way one treated the other could signal the deliberate lowering of a kingdom’s status, which was strictly intolerable by the club’s members. Therefore, intelligence activities, even within the club, were routine and evident in their awareness about each other’s business (COHEN, 2000, p. 85–98). Alternatively, however, they would gladly boast about their position in the club to each other by freely giving supposedly secret information, a practice that may have fostered the anxiety registered in these letters (AVRUCH, 2000, p. 154–164):

When Aššur-Nadin-aḫḫe, my ancestor, wrote to Egypt, 20 talents of gold were sent to him. [W]hen the king of Ḫanigalbat [wr]ote to your father in Egy[pt], [h]e sent 20 talents of gold to him. [Now] I am the [equal] of the king of Ḫani[galba]t, but you sent me [...] of gold, and it is not enough [f]or the pay of my messengers on the journey to and back (MORAN, 1992, p. 39).

Besides the obsession for reciprocity, the language above indicates that these kings saw the entire ANE territory as the coexistence of neighboring paterfamilias’ tribes, as if the thousands of kilometers between some of them were not farther than the next village. This mindset was crucial to maintaining their local “tribal-type” kingdom, for being part of this club may have served as a propagandistic tool against a vassal’s potential rebellious pretension (NA’AMAN, 1992, p. 176).

The great powers’ letters also demonstrate the use of diplomatic service for pursuing mutual interests (ARTZI, 2000, p. 205–211). An example is a correspondence between Mitanni and Egypt, which conveys a set of documents richly forged with a complex diplomatic language. The letters show a clear mutual interest of approximation by displaying the international marriage of a Mittanian princess with Pharaoh and the exchange of luxury goods. Of particular importance to this international relation is the letter EA 24, in which the Mittanian king proposes a series of measures to form a mutual defense agreement with Egypt. Among the pieces of information provided by this long letter is the agreement about the diplomatic service that should carry the letters between the kingdoms:

And evil words are not spoken to my brother. And an evil word that anyone may say about me (or) about my land, —may my brother not hear those words if Mane and Kelaniya do not say them. But the (words) that Mane and Kelaniya say about me (or) about my land, they are true and right, and may my brother hear them. That too that anyone might express to me about my brother (or) about his land, those (words) I will not hear if Kelaniya and Mane do not say them. But what Kelaniya and Mane will say about my brother (or) about his land, they (the words) are true and right, and I will hear them (MORAN, 1992, p. 69).

The Mittani king sought an exclusive line of communication with Egypt, possibly doing so due to military rumors around him. However, unlike a vassal kingdom, he employed “elite ambassadors,” which seems to have been a privilege of the great powers.

The Egyptian correspondence to its vassals is the most extensive set of documents from Tell-Amarna, with 300 tablets. These letters show a different language from the previous type. They convey messages from vassals who present themselves in a consistent, self-deprecating pattern, as the letter sent from the king of Lakiša to Pharaoh shows:

To the king, my lord, [my] God, my Sun, the Sun from the sky: Message of Yabni-Ilu, the ruler of Lakiša, your servant, the dirt at your feet, the groom of your horses. I indeed prostra[te] myself at the feet of the king, my lord, my God, my Sun, the Sun from the sky, 7 times and 7 times, on the stomach and on the back. As to the [com]missioner [of] the king, my lord, [wh]om [the k]ing, my lord, sent to m[e], I have indeed heard all the words that Maya, the kin[g's] commissioner, has spoken to me. I am indeed carrying out every one of them (MORAN, 1992, p. 354).

Almost all the letters show the pattern presented above. However, this does not mean that the Egyptian vassals could not or did not wish to expand their territory, for ascending to the first rank of the great powers' club was a widespread desire.

The vassal correspondence shows that the Egyptian administration of its Canaanite territory during the Amarna age was divided into three provinces, which contained garrison cities as their administrative offices. The provinces were (1) Gaza, Palestine, and the Phoenician coast; (2) Sumur and the land of Amurru; and (3) Kunidu, administering an area including the whole perimeter defined by Qadesh, Hazor, and northern Transjordan (MORRIS, 2005). The letters devoted to issues regarding the northern Canaan demonstrate one of the corpus's major problems, the rise of Amurru as a dominant force in the region and its change from an Egyptian to a Hittite vassal.

Together with documents found in Hatti, the information provided by the Amarna archive suggests that Amurru became a strong kingdom after the destruction of Mittani by Hittite forces, shifting its vassalage towards Hatti and concealing it from Egypt:

To the king, my lord, my god, my [S]un: Message of Aziru, your servant. I fall at the feet of my lord 7 times and 7 times. Now as to a(NY) request that the Sun, my lord, makes, I am [yo]ur servant forever, and my sons are your servants. I herewith give [my] sons as 2 att[endants], and they are to do what the k[ing, my lord], orders. But let him leave [me] in Amurru (MORAN, 1992, p. 242).

Aziru's attempt to avoid traveling to Egypt hints at his concealed plans and keen strategical movements, showing with vivid details that the diplomatic language reflected by the tablets was a way to maintain the region's stability forcefully. On the other hand, the vassals' submissive language was not necessarily a sign of actual submission (DEVECCHI, 2012, p. 38-48; MORRIS, 2010, p. 413-438).

Another characteristic of the Amarna diplomacy is the vassals' consistent pursuit of Egyptian favor. Several requests and, sometimes, excessive addressing of their Suzerain indicates the need for constant acknowledgment and prevention of eventual political and military problems. An interesting case is the pedant correspondence from Byblos (PRYKE, 2011, p. 411-422). Accordingly, king Rib-Hadda of Byblos is the vassal king who most sent letters to Egypt. The issues are varied, but his posture follows a pattern, the repetitiveness, and the insistence on earning Egypt's favor by showing that he is alone suffering for his Suzerain. In nine letters, he replies to the Egyptian instruction that he should guard himself and his city with the assertion that such is impossible. He also replies to an Egyptian request for gold by saying he has none. It seems that Rib-Hadda searches every occasion to show himself as a poor and suffering vassal. Such might have been a calculated strategy to avoid the official protocol of sending gifts to the Suzerain while maintaining his protection until a more favorable panorama takes place.

The study of Amarna letters adds considerable information to the ANE diplomatic system of the Amarna Age. They also provide information about the political and military concealed agendas behind the treaties and international agreements of the period. Such

information conveys an essential matrix for comparative studies with biblical material (NA'AMAN, 1992, p. 179).

### 3. The Mari Letters

For almost one millennium, Tell-Hariri, located in the modern Iraq-Syria border, on the right bank of the Euphrates was the “ideal bridge among the great cultures: Sumerians and Akkadians to the South; Canaanites and Syrians to the West; Assyrians to the Northeast; Elamites to the East” (SASSON, 2015, p. 1). The place is the location of the ancient city of Mari, which was occupied from the early third millennium to the early second millennium BCE. French expeditions have excavated the city since 1933 (PARROT, 1935, p. 1–28). As a result of the archaeological and epigraphic work, thousands of tablets have been uncovered from Tell-Hariri and surrounding minor archives. These tablets attest several kinds of documents, such as:

[1] Letters, exchanged among kings, officials, kin, and diplomats; [2] compacts (drafts and versions of oaths and protocols) between cities as represented by their rulers; [3] a wealth of administrative texts, of great diversity, including many lists registering individuals for diverse purposes (harem functionaries, artisans, draftees, *tēbibtum* conscription, ransomed individuals). There are records of actions (protocols and oath-taking), registers of goods moving in (*šūrubtum*) and out of (*šūbultum*) Mari, audit inventories, disbursements (of animals, raw material, and completed objects) to temples and provinces, as well as a vast record of outlays for the king's meals (*naptan šarrim*); [4] scribal memoranda on activities that must be done; [5] a limited number of juridical texts, registering contracts and loans; [6] ritual scenarios; [and 7] cultic documents, among which we may include a couple of *eršaḥungû* (bilingual penitential prayers), several incantations, one in Hurrian, and an “eponym chronicle” that focuses on the family of Samsi-Addu and its deeds (SASSON, 2015, p. 4–5).

Although the city shows clear signs of a previous extensive settlement, the principal period represented by the tablets is the Old Babylonian (ca. 2003–1595 BCE). These documents mention several kings who played their role in establishing the city's last dynasty. The last king of Mari, Zimri-Lim, reigned for 14 years until the destruction of the city by Hamurabi of Babylon in 1759 BCE, who transported the population to Babylon and destroyed the city as a preventive effort to hinder the rise of new rival power (CHARPIN; ZIEGLER, 2003, p. 250–252; SASSON, 1998, p. 453–470).

As a result of its destruction by the Babylonians, the main textual corpora (around 80% of the total) found in the city is from Zimri-Lim's reign. The significance of this archive for the study of the diplomacy of the ANE rests upon a large number of diplomatic letters, with detailed descriptions of negotiations and Mari's representatives' perspectives about interstate relations (SASSON, 2013, p. 119–129). When combined with the information drawn from minor surrounding archives, the highly developed diplomatic system of Zimri-Lim's reign assumes a complex nature.

The first aspect to be noticed on the nature of his vast international apparatus is his search for luxury goods of several kinds. Durand and Guichard (2012, p. 9–18) demonstrate that there are registers of his demands for tin and animals as tributes from vassals and gifts from international brotherhood. Charpin and Ziegler (2003, p. 65) have shown that wood was also a recurrent material used as a gift. Kupper (1994, p. 265–270) observes that glass could also be used as a tribute. Of particular interest is the relation between the payments of

compensation for several kinds of actions aimed at maintaining the Suzerain of Mari's assigned order:

My lord looked at me with his kind gaze ("benevolent eyes"), thus determining my destiny. He instructed Itur-asdu as follows, "You must now release towns of mine (controlled by) Yakun-Dir." Having reached the heartland, I had not yet witnessed Itur-asdu's travel. Just now, however, he arrived and I asked him, "Why do you still retain my towns?" He has in no way satisfied me, even when he pledged to show up. Itur-asdu does not release even half a cubit of these towns. Yet Šubram (of Susa) is retaining 10 (of these) towns. So, to whom must I kowtow now: Itur-asdu or Šubram? Now, if it suits my lord, he should send one of his servants to act as inspector for me, so that he could restore the district to my control. I shall gladly pay in silver the nēbeḥum-compensation I have promised (SASSON, 2015, p. 54).

The somewhat natural increase of Zimri-Lim's wealth was backed by an intense preoccupation with keeping a vast array of diplomats, who had power for negotiation and confrontation over the king's vassals (SASSON, 2015, p. 87–88). This class of workers oversaw Mari's interests, including merchants and even those who married allies. The brotherhood language was used for the diplomatic texts, being deviations from such diplomatic protocol harshly condemned, as a letter from a Marian diplomat in Aleppo to Zimri-Lim demonstrates:

When I asked him this, he (Yarim-Lim of Aleppo) shouted, "What? To give (him up)? (Zimri-Lim) wants of me something unacceptable." Because I had insisted on his delivery and he did not give him to me, he was then summoned and (Yarim-Lim) addressed him, "why do you set yourself on a par with Zimri-Lim by writing him as 'brother'?" Once he told him this, he denied it, saying, "I did not write." As he denied it, I confronted him. Later, (Yarim-Lim) summoned him and said, "You will write (Zimri-Lim) as 'father' and lord. When doing so, you will write, 'To my 'father' and lord.' This is how you will write. Now go, this and that sheik will take the following sacred oath in the temple of Addu: 'Any enemy, here or elsewhere, who becomes hostile to Zimri-Lim, I shall battle while giving help (to Zimri-Lim).' All those sheiks who are with you must take an oath, so that your lord (Zimri-Lim) can commit ("touch his throat") and thus true peace can be achieved (DURAND, 2002, p. 4–7).

The emphasis on maintaining the international linguistic protocol evidences the already mentioned concept of diplomatic signaling, which involves the patterned use of language to signal either changes or continuity of a given accorded international arrangement (SASSON, 2015, p. 86–87). Therefore, a king who belonged to the vassal rank could show aspirations for a higher rank by addressing his Suzerain as "brother" instead of the standard epithet "father and lord." The importance of these protocols is also attested in the correspondence between Mari and its powerful Mediterranean sister, Babylon.

Several documents deal with disputes between Mari and Babylon, being these mainly reports from Marian ambassadors about discords involving territory. The kingdoms seldom had disputes over important cities along their border. Additionally, the letters offer information about the elaborated protocol ambassadors would go through when on a mission to Babylon. Issues such as the treatment given by the Babylonian king to the ambassadors of different cities-state in official banquets and the differences in their position and rituals at the banquet table were often mentioned in letters from ambassadors to Mari's king.

These features add to the understanding of the interstate atmosphere of the period. Even though these could be aspects exclusively proper to Zimri-Lim's kingdom, the information about several other kingdoms and their ambassadors rather suggests a genuinely international community using a well-developed diplomatic matrix. This is especially valid regarding the

information some letters give about the procedures the ratification of an international treaty or an oath between kings would involve. They seem to show that the process could be classified as either face-to-face or long-distance agreements (LAFONT, 2001, p. 213–328; EIDEM, 2011; CHARPIN, 2010, p. 154–177). The first would involve a direct meeting of rulers. The second was intermediated by diplomats who could carry back and forth successive preliminary drafts of the text to be agreed on until the final version went through a ritual of homologation in the local deity's shrine.

An example of a face-to-face agreement is a letter from Yasim-El, Zimri-Lim's envoy to the vassal kingdoms in the Habur valley, who supervised a treaty agreement between these vassal kingdoms. The letter shows that it was possible to vassal kingdoms to settle on treaty relations, forming a kind of "minor brotherhood" subservient to a common Suzerain:

When Asqur-Addu heard this assertion of Marduk-nišu, he answered him, "Aside from Zimri-Lim, our father and leader of the kings of this entire upper land, the name/prestige of another king could be established here and there." Conciliatory words thus came out from his mouth. In their deliberation and in their covenant-making, the kings have thus set my lord as their father and leader. Before the donkey-foal was slaughtered, Atamrum signaled to Asqur-Addu and told him the following, "You are my 'son'; keep it so! I want now to talk to Ḥaqba-ḥammu and the elders of Numḥa." He then summoned Ḥaqba-ḥammu and the elders of Numḥa, and engaged them as follows, "Before the donkey-foal is slaughtered and the oath by the gods is taken, take a bit of time and tell me what is yours for me to release." Because he thus addressed them, they claimed an arable field. Atamrum answered, "As to this field, having sown (it) myself, I want to harvest it and haul away (even) my chaff. But after the harvest, the thunderbolt of Addu and the weapon of Šamaš should lie down on this field and so authenticate the owner in his field. If the field is yours, take it! But if it is mine, then I shall take it." Because Atamrum spoke in this manner, they voiced their approval. Aside from this field, there is no other claim among them. So, by their donkey-foal (sacrifice) and their deliberation, (each) king is fixed in the whole land (SASSON, 2015, p. 94).

There are two examples of a long-distance agreement involving a king of Mari, one of his vassals and a suzerain equal party (KITCHEN; LAWRENCE, 2012, p. 218–219). However, evidence about such a document's procedures appears in a letter between a Marian ambassador and Zimri-Lim. The letter not only details such procedures but remarkably demonstrates the existence of intelligence activity in ANE:

About matters regarding the ruler of Ešnunna that Hammurabi has charged me with and which I have communicated to my lord: When Hammurabi went to Borsippa, messengers for the ruler of Ešnunna reached him but (did not meet) with him. The next day they sat before him (at supper). He had them stay overnight, and then responded to their message. He instructed Sin-[x], son of Kakkaruqim, and Marduk-mušallim ... and sent them on a mission with them. They took a small tablet with them, (with terms) on which they will have the ruler of Ešnunna commit ("touch his throat"). When [x] will come here, Hammurabi will commit (with the terms). Once they (both) commit to the terms on the small tablet, Hammurabi will convey to the ruler of Ešnunna a large tablet, a register of stipulations, upon which he will have the ruler of Ešnunna take an oath. The ruler of Ešnunna will then remit the large tablet, the register of stipulations, to Hammurabi. They will then have contracted an accord between them. The accord between them is already set, or will be so shortly. This is quite clear. Now, so far no reply from the group of Sin-[x] and Marduk-mušallim has come back to me from Ešnunna, so I have not posted this news to my lord. I will post my lord whatever news reaches me from Ešnunna after (sending) this tablet (SASSON, 2015, p. 96).

The letter shows the dynamics behind a long-distance agreement:

1. The Suzerain sends a small tablet to the vassal.
2. To which the vassal agrees and makes an oath.
3. The messenger comes back to the Suzerain as a witness of the vassal's oath.
4. The Suzerain makes the oath and prepares a big tablet.
5. The tablet is sent to be stored in the vassal's local deity's temple (EIDEM, 2011, p. 257–258).

The Mari letters add several elements to the knowledge about ANE treaty cultures. However, the central perception about these documents is that the kings of the period were prone to a high level of diplomatic activity. It is also suggestive that the proximity to another Suzerain region, Babylon, led to Mari's relatively swift destruction, even in the face of the intense diplomatic relation between the two powers. Such geographical proximity and the exchange of letters may show that Mari's diplomatic activity samples the overall diplomacy of the period. Another observation that supports this possibility is the almost total absence of preserved treaty tablets, even though the diplomatic tablets mention them abundantly. Scholars have theorized that these documents were either taken by Hamurabi during his destruction of Mari or hidden by the city's officials before the impending attack. Both possibilities show a treaty tablet's essential and sacred natures for these kingdoms (DURAND, 1992, p. 525–38).

These documents also help understand the maintenance of the different strategies employed to enforce obedience. Dynastic marriages, calculated wars, and diplomatic negotiations show that the region's geopolitical balance in this period was a carefully crafted project (SASSON, 2015, p. 183).

## 4. The Ugaritic Letters

Tell Ras-Shamra lies on the northern Mediterranean coast of in Syria. Claude Schaffer excavated the place uninterruptedly from 1929 until the beginning of the Second World War (SCHNIEDEWIND, 2007, p. 8–9). The Tell's stratigraphic level I corresponds to the period from which the majority of the tablets were found (1600–1180 BCE). The work unearthed a once-prosperous city, with its religious activity connected to the gods Dagan and Baal. Additionally, hundreds of cuneiform tablets were found in the temple and palace areas. These were written in a local west-semitic cuneiform consonantal script—the now called Ugaritic language—, Akkadian, Sumerian and Hurrian.

The 1,500 Ugaritic texts so far published, were found in approximately seventeen archives, and represent several textual categories: (1) religious and Ritual texts; (2) epistolary texts, containing royal and non-royal letters; and (3) administrative texts, containing lists, official acts and commercial documents (PARDEE, 1992, p. 706). For the purposes of this section the main focus will be on the epistolary texts, which are divided in royal and non-royal letters.

The royal letters from Ugarit were mainly written in Akkadian, for they concern international diplomatic issues. A first important observation of these letters is that the family terminology was not always used in the same fashion of other ANE sources. Whereas Ugarit's Suzerain, the Hittite king, always writes with the epithet “the Sun, the king of Hatti” (PARDEE, 1992, p. 710), other vassals and presumably kings with an equal status addressed the kings of Ugarit using the terms “son” and “father” (PARDEE, 1992, p. 710). However, only the Hittite king addressed the Ugaritic king by name (PARDEE, 1992, p. 711). This slight derivation of the standard international language may indicate that there could have been different linguistic protocols in operation within the several ANE diplomatic areas.

“The content of the royal letters is similar to that of the hundreds of known Akkadian letters from the region: usually matters of tribute and trade, duties to the ‘Great Kings’ of Hatti and Egypt and responsibilities to the fellow kings of the region” (PARDEE, 1992, p. 711). Like the Amarna and Mari letters, Ugarit’s royal correspondence displays the use of diplomatic representatives for political negotiation. An interesting letter found in Ugarit samples this reality:

Tudhaliya, the king of Hatti, sent me a second messenger carrying two tablets (proposing) war and one tablet (proposing) peace. He presented me with the two tablets of war. When my soldiers heard these messages of war they burned to march (into combat), and the messenger of the king of Hatti saw it. After three days had passed, the messenger of the king of Hatti presented me with the tablet of peace and on that tablet it was written: “(I swear) by the Storm-god and by the Sun-goddess that I am not at war with the king of Assyria, my brother, [but rather that] I am at peace. (I swear that) the fugitives ... I will return to him and the soldiers of ... who fled from before the king of Assyria and ... and entered the land of Hatti, I ... and I will return (them) to the king of Assyria. ... Why should we, who are brothers, be at war with each other?” (TUGENDHAFT, 2018, p.120)

It seems that this letter is a report given by the Assyrian king to the Ugaritic king about the alleged treacherous behavior of Tudhaliya. The letter goes on by trying to show how the Hittite king’s behavior finally led Assyria and Hatti to war. The Hittite ambassador’s concealment of the possibility of peace stirred the Assyrian army up, which was subsequently melted into a peace agreement by a calculated move. Scholars have noticed the importance of this document, for it shows how crucial a diplomat could have been in the period (MEIER, 1989, p. 170–173).

Another interesting feature from the Ugaritic royal diplomacy is that it parallels the poetry found in its mythic literature. Aaron Tugendhaft has interestingly theorized that the so-called “Baal’s cycle,” has been written with a brotherhood language proper to the interstate official correspondence of the period: “Your vassal is Baal, O Yamm, your vassal is Baal, [O River;] The son of Dagan, your captive; He will bring your tribute, as the gods, bring [your gift,] as the holy ones, your offerings” (TUGENDHAFT, 2012, p. 89–104). The poetic representation of the international brotherhood into a mythic account, however, may also have given the Ugaritic kings the idea that they were mimicking the gods while observing a patterned international protocol.

Another set of important documents for the study of the diplomacy of the period is the non-royal epistolary letters. These letters show an interesting communication between members of the Ugaritic royal household and foreign important members of their local and surrounding society(ies). The royal household used a big array of titles (PARDEE, 1992, p. 712) in their communication, and seemed to resemble the wording used between the kings in the wider ANE diplomatic scenario:

To Yarduma, our master, say: Message of Pinhathu and of Yarimhadu, your servants. Greetings to our master! May the gods guard you and keep you well. At the feet of our master twice seven times we fall from afar. Here Bin-Ayyana is continually making requests to your maidservant. So send a message to him and refuse him. As for me, I have taken on a workman and repaired the house (PARDEE, 1992, p. 712).

The interesting aspect of this letter is the use of the titles “master” and “servants” together with the customary royal addressing formula “to fall at one’s master feet.” The document seems to demonstrate that a local minor royal households would communicate in

the same terms of its immediately superior administrative circle, which possibly indicates that even lower realms could have had their own protocols resembling wider ones.

The study of the Ugaritic epistolary letters sheds light over the apparent ubiquitous use of a diplomatic language varying in accordance with its respective royal realm. The variation happened within a concentric social structure having the local king orbiting the realm around the great Suzerain—who, in the Ugarit's case, was the Hittite king. These “realms” present the same evidence for the use of diplomacy as found in other archives. But unlike these, the Ugaritic letters reveal a vassal king in contact with his peers and nobility, instead of a Suzerain receiving messages from his vassals or equals.

## 5. Concluding Biblical Remarks

Apprehending the diplomatic realm within which several ANE periods operated helps understand the background of certain scenes described in the HB. A few examples of textual correlation between the diplomatic practices demonstrated above and the HB probe the interpretive usefulness of Amarna, Mari, and Ugaritic diplomatic texts.

The first set of textual parallels comes from the Amarna letters. Several geographical and structural correlations are found between these documents and the HB. A general one is a close relationship between the description of the city of Shechem in the days of Abimelech (Jdg 9) and the Canaanite cities in the Amarna letters. An interesting feature of both sources is the mutual description of a Canaanite city in terms of rulership. Judges 9 narrates the ruling of Abimelech, son of Gideon, over Shechem. According to the chapter, he convinced the men of the city to give him money for hiring mercenaries so he could murder his brothers and reign alone (vv. 1–5). The account shows a local council that resembles those mentioned in the Amarna letters, against which several Canaanite kings asked Egypt for help:

Then they moved against me, but I killed them. They said, “How long can you go on killing us? Where will you get people to live in the city?” So I wrote to the palace for troops, but no troops were given <to> me. Then the city said, “Abandon him. Let’s join Aziru!” I said, “How could I join him and abandon the king, my lord?” Then my brother spoke and [sw]ore to the city. They had a discussion a[n]d the lords of the city [were] joined to the sons of ‘Abdi-Ašrati (MORAN, 1992, p. 222).

This description shows a keen negotiation made by Rib-Addi of Byblos to retake the city of Asirty back into a vassalage relation to Egypt. Interestingly, the negotiation follows the same pattern found in Judges 9, with the lords—men—of the city entering in a meeting with the local king and settling their choice for a Suzerain, after the death of many people. Furthermore, the Hebrew term (כְּלִי-בְעָלִי) used for describing the lords of Shechem is the same Akkadian term (bēlē āli) used in the Amarna letters for the leaders of the Canaanite cities (NA’AMAN, 1992, p. 179).

Another example stems from the Amarna corpus, which provides that Pharaohs would not give their daughters as wives for foreign kings (EA 4:8–22). This information offers a critical window into the significance of Solomon’s marriage with an Egyptian princess. Accordingly, 1Kgs 3 registers Solomon’s treaty with an Egyptian king ratified by a royal marriage. Under the light provided by the Amarna Letters, this would have been a remarkable event due to Pharaoh’s special treatment of Solomon. Accordingly, the Israelite king would have been recognized by Egypt as part of his time’s great powers’ club.

The second set of correlations with the HB involves the book of Genesis. Both Abraham’s meeting with Abimelech (Gen 21:22–32) and Isaac’s with the same king (Gen 26:26–31) closely

resemble the treaty mentioned above between Mari's northern vassal kingdoms of the Harbur valley. This treaty was supervised by Zimri-Lim's envoy, Yasim-El, and had a ceremonial meal before its oath ratification:

Once they came to agreement on their particulars, establishing terms for treaty-making, the donkey-foal was immolated. They made each other take sacred oaths and sat to toast (each other). Once they carved (the meat) igrušu and drank their cups, they exchanged gifts between themselves; then, Asqur-Addu broke camp toward his land, and Atamrum did the same into Andarig proper (SASSON, 2015, p. 94).

Abraham's meeting with Abimelech and Phicol (Gen 21:22–32), the commander of Abimelech's army, shows several parallels with the above text: (1) the covenant is made between a minor ANE king and a tribal leader, (2) it involves animals as gifts; (3) it contains an oath blessed by a deity; and (4) the whole process is witnessed/supervised by one of Abimelech's officials. However, unlike the Marian tablet, the animals were not eaten but given to Abimelech as a sign that Abraham is indeed the owner of a well, which Abimelech's servants unjustly seized.

An even more striking parallel, however, is found in the account of Isaac's meeting with the same Abimelech, his commander Phicol and a friend named Ahuzzath (Gen 26:26–31):

Then Abimelech came to him from Gerar with Ahuzzath, one of his friends, and Phicol the commander of his army. And Isaac said to them, "Why have you come to me, since you hate me and have sent me away from you?" But they said, "We have certainly seen that the LORD is with you. So we said, 'Let there now be an oath between us, between you and us; and let us make a covenant with you, that you will do us no harm, since we have not touched you, and since we have done nothing to you but good and have sent you away in peace. You are now the blessed of the LORD.'" So he made them a feast, and they ate and drank. Then they arose early in the morning and swore an oath with one another; and Isaac sent them away, and they departed from him in peace.

This account contains all the elements found in Abraham's meeting with Abimelech. Unlike it, however, it registers the making of a covenantal meal. The information that Isaac, Abimelech, and his friends "ate and drank" is a precise parallel to the same covenantal expression found in the Marian tablet. Both Abraham's and Isaac's meetings with Abimelech show that the social protocols involved in ratifying an ANE treaty/covenant/oath were a reality during the Genesis' writer's times.

Another example of "an ambassador" in the HB as connected to the Mari letters is in Genesis 24. This chapter pictures one of Abraham's servants on a mission to his master's hometown to seek a wife for Isaac. The servant received a clear message: the wife had to be from Abraham's family (v. 4), and she had herself to agree in marrying Isaac (v. 8). As a result, when the servant arrives at "the city of Nahor" (v. 11), he tests God, by asking for a woman who would give water to his camels, therefore being the one that attended Abraham's specifications. God answered the test by "sending" Rebekah to give water to the animals. However, before knowing her identity, the servant gives her "a golden nose ring weighing half a shekel, and two bracelets for her wrists weighing ten shekels of gold" (v. 22). The procedure presented in Genesis 24 resembles the royal marriage negotiations found in the Mari letters, which also register the same type of jewelry for dowry. However, the difference in the biblical account is that Abraham's ambassador negotiates with YHWH first, as demonstrated by his action of giving the gifts to Rebekah even before he knew her identity, leaving the negotiation with her father as mere ratification of God's will for her.

The third set of textual correlations regards the Ugaritic letters. The importance of these documents lies in the fact that “Ugarit reached its political and economic zenith in the thirteenth century BCE, that is, precisely the time when Israel first appears in the historical record in Canaan.” However, the Ugaritic rise as a noticeable power did not allow it to join the great powers’ club of its time, and instead, it remained one of the essential vassals of Hatti for most of its known history. This way, the Ugaritic diplomatic correspondence is primarily in Akkadian, from which two examples are drawn here.

A first example comes from one of Suppilluliuma’s letters to Niqmaddu. The opening of the letter contains the following phrase: “Thus says the Sun, Suppiluliuma, the Great King, King of Hatti, the Hero.” Several letters from Ugarit present the formula “thus says X.” All, however, are related to kings of a high status addressing either their vassals or equal parties from the great powers’ club, never the other way around. The Hittite Suzerain’s self-presentation contained in the letter finds a strong correlation to a so-called “prophetic formula” in the HB, “thus says the Lord.” The HB also uses it to describe Moses’ diplomatic address to the Edomites: “And Moses sent messengers from Kadesh to the king of Edom: Thus says your brother Israel ...” In this verse, the phrase is a clear diplomatic signal to Edom, that Israel, as a newly formed state, should be seen by Edom as an equal kingdom in the international rank.

Another example stems from the ANE traditional formula for addressing a Suzerain king: “At the feet of my Lord from afar, twice seven times I bow down.” This phrase is found in Ugaritic letters and shares a typical formulation with the Amarna letters. It is also interestingly reflected on the biblical language of the events for the ratification of the Sinaitic covenant. Talking to the elders who approached the mountain with him up to a certain point, Moses says: “Come up to YHWH ... And bow down from afar” (Exod 24:1). This formula indicates YHWH’s establishment of Israel’s ritual institutions and model of kingship at the Sinai event. Therefore, the nation was to have a divine kingship, a radical difference from other ANE treaty traditions. In Israel, YHWH not only watches over the kings’ faithful actions, but He is also king Himself.

Finally, the sevenfold bowing at the Suzerain’s feet parallels Genesis 34. The chapter narrates Jacob’s encounter with his brother after years abroad. However, before meeting Esau, verse 3 provides a suggestive piece of information: “And he passed before them, and bowed down seven times until he came to his brother.” The information is suggestive, primarily because, in the previous chapter (Gen 33), Jacob had become Israel, the forefather of YHWH’s future nation. He had also sent several messengers—ambassadors—before him as if preparing the way for the meeting with his brother, who also represented a future great nation. However, when the meeting finally happened, Israel prostrated himself as a vassal of his brother, showing a humble attitude. This action might have delivered a cultural and diplomatic message to the ancient reader, namely, that these two men—as archetypes of the future nations they would originate—found the answer to their struggle in humble diplomatic covenantal forgiveness.

## Bibliography

ALEXANDER, T. D.; BAKER, D. W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.

ARTZI, Pinhas. Diplomatic Service in Action: The Mittani File. *In*: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 205–211.

AVRUCH, Kevin. Reciprocity, Equality, and Status-Anxiety in the Amarna Letters. *In*: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 154–164.

CHARPIN, D. Une alliance contre l'Elam et le rituel du *Lipit Napistim*. *In*: VALLET, Francois (Ed.). **Contribution à l'histoire de l'Iran: Mélanges offerts à Jean Perrot**. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1990. p. 109–118.

CHARPIN, D. Le traité entre Zimri-Lim de Mari et Ibal-pî-El II d'Eshnunna. *In*: CHARPIN, D.; JOANNÈS, F. (Eds.). **Marchands, diplomates, et empereurs: Études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli**. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991. p. 139–166.

CHARPIN, D. **Reading and Writing in Babylon**. Cambridge: Harvard University Press, 2010. p. 154–177.

CHARPIN, D.; EDZARD, D. O.; STOL, M. (Eds.). **Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit. Annäherungen 4**. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

CHARPIN, D.; ZIEGLER, Nele. **Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite: Essai d'histoire politique**. Paris: SEPOA, 2003.

COHEN, Raymond. Intelligence in the Amarna Letters. *In*: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 85–98.

DEVECCHI, Elena. Treaties and Edicts in the Hittite World. *In*: WILHELM, Gernot (Ed.). **Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of 54<sup>th</sup> Rencontre Assyriologique Internationale**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012. p. 637–46.

DEVECCHI, Elena. Amurru between Hatti, Assyria, and Ahhiyawa: Discussing a Recent Hypothesis. **Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie** v. 100, n. 2, p. 242–256, 2010.

DEVECCHI, Elena. Aziru, Servant of Three Masters? **Altorientalische Forschungen** v. 39, n. 1, p. 38–48, 2012.

DRUCKMAN, Daniel; GÜNER, Serdar. A Social-Psychological Analysis of Amarna Diplomacy. *In*: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 174–90.

DURAND, Jean-Marie; GUICHARD, Michaël. Les rituels de Mari. *In*: CHARPIN, Dominique; DURAND, Jean-Marie (Eds.). **Florilegium marianum III: Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet**. Paris: SEPOA, 1997. p. 19–78.

DURAND, Jean-Marie. Mari. *In*: FREEDMAN, David Noel *et al.* (Eds.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 4, p. 525–538.

DURAND, Jean-Marie. Les noms d'équidés dans les textes de Mari. **Semitica** v. 54, p. 9–18, 2012.

EIDEM, Jesper. **The Royal Archives from Tell Leilan**: Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East. PIHANS 117. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2011.

KITCHEN, Kenneth A.; LAWRENCE, Paul J. N. **Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East Part 1**: The Texts. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012.

KUPPER, Jean-Robert. Zimri-Lim et ses vassaux. *In*: CHARPIN, Dominique; JOANNÈS, Francis (Eds.). **Marchands, diplomates, et empereurs**: Etudes sur la Civilisation Mesopotamienne offertes a Paul Garelli. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1991. p. 19–84.

KUPPER, Jean-Robert. Une contribution à l'histoire du verre dans le Proche Orient. *In*: GASCHE, Hermann; TANRET, Michel; JANSSEN, C.; DEGRAEVE, A. (Eds.). **Cinquante-deux réflexions sur le Proche-Orient ancien offertes en hommage à Léon de Meyer**. Leuven: Peeters, 1994. p. 265–270.

LAFONT, Bernard. Relations Internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites: essai de synthèse. **Amurru**, v. 2, p. 213–328, 2001.

LAFONT, Bernard. International Relations in the Ancient Near East: The Birth of a Complete Diplomatic System. **Diplomacy & Statecraft**, v. 12, n. 1, 39–60, 2001.

LEMAIRE, André. Ambassades, traités, hégémonies au Levant (X<sup>e</sup>–VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère). *In*: FRÉZOULS, E.; JACQUEMIN, A. (Eds.). **Les relations internationales**: Actes du Colloque de Strasbourg 15–17 juin 1993. Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques 13. Paris: De Boccard, 1995. p. 119–142.

LIVERANI, Mario. The Great Power's Club. *In*: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy**: The Beginnings of International Relations. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 15–27.

LIVERANI, Mario. Elementi "irrazionali" nel commercio amarniaco. **Oriens Antiquus**, v. 11, p. 297–317, 1972.

MEIER, Samuel A. **The Messenger in the Ancient Semitic World**. Atlanta, GA: Scholars Press, 1988. (Harvard Semitic Monographs, v. 45).

MEIER, Samuel A. Diplomacy and International Marriages. *In*: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy**: The Beginnings of International Relations. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 165–173.

MORAN, William L. The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 25, p. 77–87, 1963.

MORAN, William L. **The Amarna Letters**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.

MORRIS, Ellen Fowles. **The Architecture of Imperialism: Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom**. Leiden: Brill, 2005.

MORRIS, Ellen Fowles. Opportunism in Contested Lands, B.C. and A.D. Or How Abdi-Ashirta, Aziru, and Padsha Khan Zadran Got Away with Murder. In: HAWASS, Zahi; WEGNER, Jennifer Houser (Eds.). **Millions of Jubilees: Studies in Honor of David Silverman**. Cairo: Supreme Council of Antiquities Press, 2010. p. 413–438.

NA'AMAN, Nadav. The Historical Introduction of the Aleppo Treaty Reconsidered. **Journal of Cuneiform Studies**, v. 32, p. 34–42, 1980.

NA'AMAN, Nadav. Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West. In: COGAN, M.; and EPH'AL, I. (Eds.). **Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor**. Jerusalem: Magnes Press, 1991. p. 80–98. (Scripta Hierosolymitana, v. 33).

NA'AMAN, Nadav. Amarna Letters. In: FREEDMAN, David Noel *et al.* (Orgs.). **Anchor Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 1992. v. 1, p. 174–181.

PARDEE, D. Ugarit. In: FREEDMAN, David Noel *et al.* (Eds.). **The Anchor Bible Dictionary**. New Haven: Yale University Press, 1992. v. 6, p. 695–721.

PARROT, André. Les fouilles de Mari: Première champagne (Hiver 1933–34). **Syria**, v. 16, p. 1–28, 1935.

PEDERSEN, Olof. **Archives and Libraries of the Ancient Near East**. Bethesda: CDL Press, 1998.

PODANY, Amanda H. **Brotherhood of Kings: How International Relations Shaped the Ancient Near East**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PRYKE, Louise M. The Many Complaints to Pharaoh of Rib-Addi of Byblos. **Journal of the American Oriental Society**, v. 131, n. 3, p. 411–422, 2011.

SASSON, Jack M. **From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015.

SASSON, Jack M. "It is for this reason that I have not come down to my lord ..." Visit Obligations and Vassal Pretexts in the Mari Archives. **Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale**, v. 107, p. 119–129, 2013.

SASSON, Jack M. The King and I: A Mari King in Changing Perceptions. **Journal of the American Oriental Society**, v. 118, p. 453–470, 1998.

SCHNIEDEWIND, William M.; HUNT, Joel H. **A Primer on Ugaritic: Language, Culture, and Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

TUGENDHAFT, Aaron. **Baal and the Politics of Poetry**. Abingdon: Routledge, 2018.

ZACCAGNINI, Carlo. **Lo scambio dei doni del Vicino Oriente durante i secoli XV–XIII**. Roma: Ipocan, 1973. (Orientis Antiqui Collectio, v. 11).

ZACCAGNINI, Carlo. The Interdependence of the Great Powers. In: COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (Eds.). **Amarna Diplomacy: The Beginnings of International Relations**. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2000. p. 141–153.

# A VOLTA DE JESUS NO CONTEXTO DO DISPENSACIONALISMO FUTURISTA EM CONEXÃO COM O ARREBATAMENTO SECRETO

---

IVANAUDO B. OLIVEIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** A doutrina do arrebatamento secreto relacionado com a segunda vinda de Jesus teve seu fundamento teológico baseado numa sequência de pressupostos fundamentados na escola futurista de interpretação. A escola futurista foi criada para contrapor o pensamento dos reformadores que afirmavam, com base na escola historicista de interpretação, que o papado é o anticristo predito nas profecias de Daniel e Apocalipse. Para livrar o papado do cumprimento dessas profecias, foi criada a escola futurista, afirmando que tais profecias mencionadas pelos reformadores ainda vão se cumprir no futuro. Em cima desse preposto, outros teólogos acrescentaram que o plano da salvação foi delineado para a humanidade em dispensações. Assim, na última dispensação, aparecerá o anticristo nos últimos sete anos da história. Simultaneamente ao aparecimento do anticristo, o Cristo verdadeiro virá secretamente à Terra e arrebatará os fiéis numa primeira etapa. Após sete anos, então, o Senhor Jesus virá em Sua segunda vinda para buscar os que se arrependem durante os sete anos de tribulação.

**Palavras-chave:** Dispensacionalismo; Futurismo; Arrebatamento Secreto; Segunda Vinda de Jesus.

---

<sup>1</sup> Mestre em Crescimento de Igreja (Unasp, Engenheiro Coelho – SP). Doutorando em Crescimento de Igreja (Unasp, Engenheiro Coelho – SP). Professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba – PR). Contato: ivanaudo@gmail.com.

# JESUS' RETURN IN THE CONTEXT OF FUTURIST DISPENSATIONALISM IN CONNECTION WITH THE SECRET RAPTURE

**Abstract:** The secret rapture doctrine related to the second coming of Jesus had its theological foundation based on a sequence of assumptions grounded in the futurist school of interpretation. Futurism was created to counter the Reformers' thinking, who claimed, based on the historicist school of interpretation, that papacy is the antichrist foretold in the prophecies of Daniel and Revelation. Therefore, futurism was created to rid the papacy of these prophecies' fulfillment, asserting that they will still be fulfilled in the future. Additionally, other theologians have added that the plan of salvation has been laid out for humankind in dispensations. Thus, the antichrist will appear in the last seven years of history in the last dispensation. Simultaneously with the appearance of the antichrist, the true Christ will secretly come to earth and take the faithful to heaven. After seven years, the Lord Jesus will come, at His second coming, for those who repent during the seven years of tribulation.

**Keywords:** Dispensationalism; Futurism; Secret Rapture; Second Coming of Jesus.

## 1. Introdução

Os reformadores Martinho Lutero e João Calvino, entre outros que vieram antes deles, como John Wycliffe e João Huss, haviam concluído que a igreja romana era o poder do anticristo profetizado em Daniel e Apocalipse (NELSON, 2004). Então, em desespero, Roma conclamou o Concílio de Trento para tentar neutralizar o desafio constrangedor pregado e ensinado pelos reformadores. Surgiu, então, a figura do padre espanhol Francisco Ribera (1537-1591), que durante 20 anos escreveu um comentário sobre o Apocalipse com 500 páginas intitulado *Em Sacrum Beati Ioannis Apostoli e Evangelistiae Apocalypsin Commentarii*.

Ribera introduziu o futurismo como um novo método de interpretação da Bíblia, tomando as profecias de Daniel e Apocalipse que, na visão historicista, tiveram seus cumprimentos ao longo da história, e aplicando-as ao futuro.

Segundo a escola historicista de interpretação das profecias apocalípticas de Daniel e Apocalipse, o anticristo representa o poder romano. No entanto, Ribera concluiu, com seu método futurista, que a igreja romana não cumpre o papel do anticristo, uma vez que ele (o anticristo) aparecerá somente no futuro, durante o período dos sete anos de tribulação. George Ladd (1956, p. 47) afirma:

Em 1950, Ribera publicou um comentário sobre o Apocalipse como uma contra interpretação à opinião historicista prevalecente entre os protestantes, que identificavam o papado como o anticristo. Ribera aplicou todo o Apocalipse, com exceção dos primeiros capítulos, ao fim dos tempos, em vez de à história da igreja. O anticristo seria um simples indivíduo maligno que seria recebido pelos judeus e reconstruiria Jerusalém e dominaria o mundo por três anos e meio.

A teologia de Ribera foi aceita e defendida pelo Cardeal Roberto Belarmino (1542-1621) (BACCHIOCCHI, 1997), que se tornou um oponente do princípio dia-ano e aplicou o chifre pequeno de Daniel ao rei Antíoco IV Epifânio, defendido pela escola de interpretação profética

preterista. Vale salientar que a escola de interpretação historicista aplicava até então o chifre pequeno ao papado (FROOM, 1950).

Posteriormente, um pregador irlandês chamado John Nelson Darby (1800-1882) criou um método semelhante de interpretação da Bíblia chamado de dispensacionalismo, o qual ensinava que a história da redenção está dividida em distintas dispensações ou segmentos de tempo, nos quais Deus atua na humanidade de maneiras diferentes (BACCHIOCCHI, 2012).

Nesse método de interpretação de Darby, o anticristo virá para governar o mundo durante os últimos sete anos da história da humanidade. Ele fará aliança com Israel e reconstruirá o templo e os serviços religiosos em Jerusalém. Mas, na metade desses sete anos, abolirá os serviços religiosos e os sacrifícios em Jerusalém, criará um caos em todo o mundo e se tornará um ditador implacável. Com isso, causará a chamada “grande tribulação” em todo o mundo.

Darby afirma que, no início desses sete anos, Jesus virá e fará o arrebatamento secreto dos fiéis. O mundo entrará num caos sem precedentes na história. Então, no final desses sete anos, Jesus voltará à Terra para buscar os que se arrependeram durante esses sete anos.

Continuando a linha do futurismo de Ribera e o dispensacionalismo de Darby, apareceu Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921), do Kansas (EUA), que iniciou os primeiros manuscritos que deram origem à *Bíblia Scofield*, que tem sido uma base de apoio para a propagação do dispensacionalismo desde o ano de 1909. Posteriormente, apareceram os escritores norte-americanos Tim LaHaye e Jerry Jenkins, que escreveram uma série de livros denominados *Left Behind* (Deixados para trás), os quais geraram o filme *Deixados para Trás*, assistido por milhões de espectadores no mundo todo.

Um dos maiores propagadores do futurismo dispensacionalista nas últimas décadas tem sido Hal Lindsay, com a publicação de seu livro *The Late Great Planet Earth* (O futuro do grande planeta Terra), que obteve grande popularidade mundial (LINDSAY, 1970).

O gráfico a seguir ilustra o pensamento expresso anteriormente:

## Plano Escatológico (Fim dos Tempos)



As perguntas chave que precisam ser respondidas nessa leitura da volta de Jesus em relação à interpretação dispensacionalista são: 1) Podemos encontrar nas profecias bíblicas apoio para o cumprimento das promessas messiânicas em Israel como nação literal? 2) Podemos encontrar na Bíblia apoio para esses sete anos entre o arrebatamento secreto e a

segunda vinda de Jesus? 3) Os perdidos terão uma segunda oportunidade de salvação após o arrebatamento secreto? 4) Há apoio bíblico para o arrebatamento secreto?

O restante do presente artigo busca respostas bíblica para esses questionamentos.

## 2. As Profecias Condicionais do AT

A condicionalidade da aliança é vista em textos que descrevem o pacto de Yahweh com Seu povo. Deuteronômio 30:1-4, 10 descreve os últimos discursos que Moisés proferiu ao povo pouco antes da entrada na terra prometida. Nota-se a condicionalidade da promessa (v. 2, 4), levando o leitor a indagar: Israel foi fiel à aliança? A infidelidade de Israel levou à sua destruição em 722 a.C., quando os assírios invadiram o reino de Israel (Norte) e levaram a nação para o cativeiro. O reino do Sul ainda continuou fiel por mais alguns anos, mas, finalmente, por volta do ano 600 a.C., veio Nabucodonosor, rei da Babilônia, e levou a nação de Judá para o cativeiro (ver 2Cr 36:17-19; Jr 38:1-10).

Todavia, uma análise atenta do discurso de Moisés indicará que há a probabilidade de retorno à terra prometida se houver um retorno à obediência. Notemos que o amor de Deus não era condicional, mas a profecia era contingente ao arrependimento. A profecia de Jeremias afirmou que Deus traria Seu povo de volta à sua terra depois de 70 anos de cativeiro (Jr 25:11).

Enquanto estavam no cativeiro, três profetas se destacaram: Daniel na corte de Babilônia, Ezequiel com os pobres espalhados pelo reino caldeu e Jeremias com os que sobraram em Judá. Cada um desses profetas exortava o povo a ser fiel a Deus e voltar para sua terra. O profeta Ezequiel, que estava no cativeiro da Babilônia, escreveu, em prantos, que Deus desejava trazer Seu povo de volta à sua terra e anelava que a divisão ocorrida no passado fosse sanada e houvesse somente um rei e somente uma nação (Ez 37:21-23).

Então, Deus volta a dizer que vai pastorear seu povo outra vez. E quem seria esse pastor? (Ez 34:24). As Escrituras afirmam que seria Davi; porém, como Davi já estava morto havia muito tempo, o leitor é levado a concluir que “Davi” é apresentado como a figura de um rei davídico vindouro, o qual a interpretação cristã dessa expectativa descreve como o Messias. Ezequiel 34:11, 15 aponta que Deus apascentará seu povo, embora este tenha falhado. Ellen G. White (2013, p. 285) afirma que “os israelitas falharam no cumprimento do desígnio de Deus, deixando assim de receber as bênçãos que lhes teriam pertencido”. LaRondelle (2002, p. 103) esclarece: “O foco de Ezequiel nas promessas de restauração não é primariamente sobre o retorno de Israel à terra prometida, mas ao seu retorno a Jeová.”

LaRondelle (2002, p. 101) afirma ainda “que Deus expurgará os exilados israelitas no ‘deserto das nações’ de sua contaminada idolatria e espírito de secularização, de maneira que apenas um Israel arrependido e purificado retornará à sua terra” (Ez 20:32-36)”. Se as bênçãos eram condicionais e o povo desobedeceu, isso cancelaria a promessa? Ou teria fracassado o plano de Deus? Isaías 11:1-4, 6-9 afirma que o povo de Deus falhou—os reis de Israel e Judá falharam, os líderes espirituais falharam—, mas a promessa de Deus está centralizada em Cristo; portanto, a promessa não falharia, porque Deus buscaria um remanescente que fosse fiel para cumpri-la.

O que dificulta a compreensão desses textos do Antigo Testamento (AT) que descrevem as promessas feitas a Israel é a falta de compreensão do significado da condicionalidade das profecias. No caso de Israel, a doutrina da eleição poderia ser interpretada como Israel sendo o povo de Deus sem nenhum escrutínio, e, assim, todas as promessas relacionadas ao povo de Deus se cumpririam mais cedo ou mais tarde, incluindo o tempo neotestamentário.

O erro de tal lógica é que as promessas estavam condicionadas à obediência a Deus como parte da relação de aliança. Por essa razão, quando Israel retornou à sua terra em 1948, tal

crença parecia confirmar o cumprimento das promessas de restauração do AT, e alimentou a crença da teologia dispensacionalista entre muitos cristãos.

Ignorar o princípio bíblico da condicionalidade profética pode abrir uma enorme porta para toda sorte de distorções. A profecia condicional é um princípio de interpretação bíblica que se aplica às declarações de natureza preditivas que são contingentes à escolha humana. Tal princípio é ilustrado de forma representativa em Deuteronômio 28: “E será que se ouvires a voz do SENHOR, teu Deus [...]” (v. 1), e a narrativa passa a descrever os resultados da desobediência. Por outro lado, “[...] se não deres ouvidos a voz do SENHOR, teu Deus [...]” (v. 15), as consequências seriam modificadas, tomando rumo diametralmente oposto (RODOR, 2007, p. 54). Assim, essas promessas estavam condicionadas à obediência.

### 3. O Cumprimento das Profecias Condicionais do AT Feitas a Israel no NT

Após os dois grandes cativeros de Judá e de Israel, a maioria desses povos ficou perdida entre as nações para onde foi levada. Mas um remanescente voltou para sua terra e recomeçou a reconstrução de sua nação. Como ficam as profecias do AT que falavam do ajuntamento do povo de Deus na geografia da terra prometida?

As promessas de Deus feitas a Israel através de Moisés tiveram um cumprimento geográfico. João 1:11 afirma que Jesus “veio para o que era Seu, e os Seus não O receberam”. Ainda João 10:11, 16 acrescenta que Jesus é o bom pastor e tem outras ovelhas (gentios) que não são daquele aprisco, mas serão, porque Ele vai ajuntá-las. Isso ocorreria em cumprimento de Isaías 56:8. Então João conclui: “Haverá um só rebanho e um só Pastor” (Jo 10:16). Quem seria esse pastor? Jesus. Sendo assim, no Novo Testamento (NT), o cumprimento da promessa envolverá dois pilares.

O primeiro pilar é cristológico e não geográfico. A profecia indica que o ajuntamento seria em Cristo (Mt 18:20) e não numa cidade ou montanha ou numa geografia qualquer. Além disso, Jesus diz que haveria um só rebanho. Então admite que o pastor desse rebanho seria Ele mesmo (Jo 10:16). Já o segundo pilar é o cumprimento eclesiológico. O livro de Atos descreve o cumprimento da promessa: Cristo será o pastor de um povo, de uma igreja (At 15:14-17).

A interpretação literal dessas profecias do AT no NT trará confusão e especulação. LaRondelle chama essa linha de interpretação dispensacionalista de abortiva e inadequada, gerando, assim, um problema interpretativo:

O problema com o literalismo dispensacionalista não está no seu exemplo do cumprimento concreto-histórico e visível da profecia de Israel, mas o seu literalismo está muito destituído da proeminência transcendente e da transformação gloriosa do futuro cumprimento da profecia na história humana (LARONDELLE, 2002 p. 61).

Essa linha de interpretação tem suas origens, como já mencionado, em John Darby (1800-1882), e foi e é propagada pelo Seminário Teológico Batista de Dallas, nos Estados Unidos da América. Tal interpretação popularizou-se e é aceita entre parte dos evangélicos fundamentalistas, pentecostais e carismáticos.

## 4. Evidências Bíblicas para os Sete Anos entre o Arrebatamento Secreto e a Segunda Vinda de Jesus

A ideia de alguém obter salvação pelo simples fato de ir a Jerusalém, ou a Israel ou a um monte santo qualquer, na nova dispensação, carece de apoio bíblico. Assim, o pensamento dispensacionalista faz uma interpretação sem controles textuais para encaixar os sete anos. Ao interpretar a profecia de Daniel 9:24-27, que fala de semanas de anos, os dispensacionalistas arrancam esses sete anos relacionados com o período que vai do batismo de Jesus no ano 27 d.C. até o ano 34 d.C., com o apedrejamento de Estêvão, e os colocam no final dos tempos. Todavia, a extração dessa semana (ou sete anos) descrita em Daniel 9, e o deslocamento de seu contexto em cerca de dois mil anos, não possui nenhuma base hermenêutica convincente.

Por exemplo, o pensamento dispensacionalista de R. H. Blodgett (1980), no livro *A doutrina do arrebatamento secreto à luz da Bíblia*, descreve o arrebatamento secreto de forma espetacular: pessoas desaparecem misteriosamente, pilotos abandonam o avião, motoristas são levados, e assim segue a dramática história desses acontecimentos.

Blodgett faz o embasamento teológico de sua tese com base em Daniel 9:24-25. Ele afirma:

Se aceitarmos o “dia” simbólico, isto é, que um dia representa um ano literal na história, podemos estabelecer que as primeiras sessenta e nove semanas (ou seja 483 dias ou anos) terminaram no tempo em que Jesus começou o Seu ministério como Messias. Isso só por si é uma boa razão para aceitar a ideia de que o dia simbólico se refere a um ano literal na profecia bíblica (BLODGETT, 1980, p. 28).

Essa explicação é convincente e tem base sólida. Entretanto, no parágrafo seguinte, o autor afirma:

No entanto, para os crentes no arrebatamento, *torna-se difícil encontrar algo no passado para representar os sete anos finais da profecia de Daniel*. Por isso concluem que os sete anos finais devem *separar-se do resto da profecia*. Aplicam-nos, portanto, a um acontecimento futuro, que ocorre imediatamente antes da segunda vinda de Cristo (BLODGETT, 1980, p. 29, grifo nosso).

Apesar de a profecia indicar o período das 70 semanas, a mesma profecia divide o período em sete semanas, 62 semanas e uma semana, totalizando 70 (Dn 9:24-27). Nesse texto não há intervalo, tampouco interrupção. Portanto, extrair a última semana das 70, separando-a por um período de quase dois mil anos, poderia ser considerado como uma violação de qualquer regra básica de interpretação da profecia. Além de admitir que é difícil encontrar base nos escritos mencionados para apoiar a ideia dispensacionalista.

## 5. A Possibilidade de uma Segunda Oportunidade de Salvação para os Perdidos após o Arrebatamento Secreto

E quanto à ideia de os ímpios terem uma segunda oportunidade entre o arrebatamento secreto e a segunda vinda de Jesus? Hebreus 9:27-28 afirma que depois da vinda de Jesus já não haverá mais o problema do pecado. Depois da Sua vinda, virá o juízo, e não uma segunda oportunidade. Em todos os textos bíblicos encontra-se o mesmo desafio. Portanto, a oportunidade de salvação do pecador é oportunizada nesta vida, antes da segunda vinda de

Jesus (Hb 3:15). Portanto, a afirmação de que as pessoas que rejeitaram o oferecimento da graça terão uma segunda oportunidade após o arrebatamento secreto, antes da segunda vinda de Jesus, carece de justificativa bíblica.

## 6. Evidência Bíblica sobre a Ideia do Arrebatamento Secreto

As Escrituras não apoiam a ideia de duas vindas de Jesus à Terra: uma secreta e outra visível. Mateus 24:30 afirma: “Então, aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem; *todos os povos da terra* se lamentarão e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória.” De igual forma, Apocalipse 1:7, referindo-se a Jesus, afirma “Eis que vem com as nuvens, e *todo olho O verá*, até quantos O traspassaram. E todas as tribos da terra se lamentarão sobre Ele. Certamente. Amém” (grifo nosso).

Percebe-se que a descrição sobre o retorno de Jesus arremete a uma aparição gloriosa e visível a todos, em uma única vez. Hebreus concorda com o mesmo pensamento de Mateus e de João ao afirmar: “Assim também Cristo, tendo-Se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que O aguardam para a salvação” (Hb 9:28). Com clareza meridiana, todos os versos apontam para a mesma direção, isto é, o aparecimento de Jesus em sua segunda vinda acontecerá em apenas uma etapa, não em duas.

Um segundo ponto importante é a descrição de Paulo aos coríntios sobre a unidade que há entre a volta de Jesus, a ressurreição dos mortos e a transformação dos salvos vivos em um só momento. Paulo descreve sons, trombetas, alarido e voz de arcanjo (1Co 15:51-52). Todos esses termos não estão sendo usados como linguagem simbólica, mas como algo real. Unindo o que Paulo fala aos tessalonicenses com o que apresenta aos coríntios e o que Mateus cita como palavras de Jesus, temos um quadro completo de sua *parousia* em um só momento, não em dois. Em resumo, a volta de Jesus será um acontecimento real e único com as seguintes características: visível, audível e pessoal (QUESTÕES SOBRE DOCTRINA, 2008). Isso desfaz o argumento de uma vinda em dois momentos, sendo uma secreta e a outra visível.

Os vários vocábulos usados nas Escrituras para o evento da *parousia* descrevem-na como um evento único. São diferentes expressões, tais como: “manifestação (Tt 2:13), vinda (Tg 5:8), voltar (Lc 19:12), face do Senhor (2Ts 1:9), aparecerá segunda vez (Hb 9:28), virei outra vez (Jo 14:3). [...] Referiu-se repetidamente à Sua ‘vinda’ sem nenhuma indicação de um advento de dois cenários ou uma vinda preliminar, secreta ou outra qualquer, para o arrebatamento dos santos” (QUESTÕES SOBRE DOCTRINA, 2008, p. 321).

Sumarizando, a Bíblia não apoia o arrebatamento secreto. Jesus virá com grande clangor de trombetas (Mt 24:31), como o relâmpago que se mostra no céu (Mt 24:27), com alarido e com a trombeta de Deus (1Ts 4:16-20). Outro verso continua dizendo que, quando ele vier, todo olho o verá (Ap 1:7).

## 7. Considerações Finais – O Novo Israel

Historicamente, depois de quase dois mil anos de desterro, Israel voltou à sua terra em 1948 e é reconhecido como nação. Profeticamente e escatologicamente não há nenhum cumprimento profético nesse retorno, porque o povo judeu rejeitou Jesus (Jo 1:11). Entretanto, Ele afirmou que tentou de tudo para ajuntá-los, mas eles não quiseram. Então acrescentou que a casa deles iria ficar deserta (Mt 23:37-38) e que o reino seria tirado deles e seria dado a outro povo que produzisse os frutos (Mt 21:43).

O leitor pode se perguntar: e como fica a salvação do povo judeu se eles foram rejeitados? Indo direto ao ponto, a salvação dos judeus fica como a salvação de qualquer pessoa. Basta que se una a Cristo e a Sua igreja que serão aceitos como ovelhas do bom pastor – Jesus (Jo 10:16). Paulo esclarece esse ponto de maneira magistral, afirmando que na nova dispensação não há geografia, nem raça, nem cor, nem etnia. A promessa será cumprida em Cristo e em Sua igreja e não numa área geográfica (Gl 3:26-29).

O NT não conhece nenhum plano subsidiário em favor da nação judaica. Gálatas 3:28 insiste que não há mais “judeu nem grego [...], porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Os que são de Cristo tornam-se os verdadeiros filhos de Abraão e herdeiros conforme a promessa (Gl 3:29). As palavras de Efésios 2:11-22 esclarecem que, aos olhos de Deus, não há mais judeus e gentios, mas por meio de Cristo ambos se tornaram um na igreja cristã, a qual é fundada sobre ambos, os apóstolos do NT e os profetas do AT (RODOR, 2007).

Em conclusão, argumentamos que a Bíblia responde negativamente às quatro perguntas formuladas no início do presente artigo. Portanto, em relação à volta de Jesus, o ensinamento bíblico recomenda estar preparado para estar unido a Cristo e à Sua igreja, porque um dia Ele cumprirá Sua promessa com o remanescente fiel, não importando se este seja judeu ou gentio. Essa promessa será cumprida de maneira visível, corpórea, real e deslumbrante diante de todos os olhos e não através de um ato duplo, sendo um secreto e o outro depois de sete anos. Por essa ocasião, ninguém será deixado para trás. A oportunidade de salvação é estendida antes do retorno de Jesus, segundo o ensino do NT. Assim, o arrebatamento, segundo descrito na Bíblia, é visível, audível, grandioso e espetacular quando Jesus vier nas nuvens do céu com os santos anjos e com Sua comitiva celestial.

## Referências

BACCHIOCCI, Samuele. **The Advent Hope for Human Hopelessness: A Theological Study of the Meaning of the Second Advent for Today**. Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1986.

BLODGETT, R. H. **A Doutrina do Arrebatamento Secreto à Luz da Bíblia**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1980.

**Declaration of Independence**, 1948. Disponível em: <https://israeled.org/declaration-of-independence/>. Acesso em: 01 abr. 2022.

FROOM, LeRoy Edwin. **The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation**. Washington, DC: Review and Herald, 1950.

LADD, George Eldon. **The Blessed Hope: A Biblical Study of the Second Advent and the Rapture**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956.

LARONDELLE, Hans K. **O Israel de Deus na Profecia: princípios de interpretação profética**. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2002.

LINDSAY, Hal. **The Late Great Planet Earth**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1970.

NELSON, Dwight. **Ninguém Será Deixado para Trás**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

**Questões Sobre Doutrina**: o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

RODOR, Amin A. Israel e o novo Israel. **Parousia**, v. 6, n. 1, p. 53–66, 2007.

TIMM, Alberto R.; RODOR, Amin A.; DORNELES, Vanderlei (orgs.). **O Futuro**: a visão adventista dos últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2004.

WHITE, Ellen G. **A Ciência do Bom Viver**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

**TEOLOGIA**  
*em revista*



**FAP**