

DEZEMBRO 2021

VOLUME 74, n. 2

REVISTA TEOLÓGICA



Seminário Presbiteriano do Sul

REVISTA TEOLÓGICA

Campinas - v. 74, n. 2 - dezembro 2021



Seminário Presbiteriano do Sul

Av. Brasil, 1200, Jardim Brasil

Campinas - SP - 13073-148

REVISTA TEOLÓGICA

Editor Responsável:

Me. Thiago Machado Silva (Seminário Presbiteriano do Sul)

Conselho Editorial:

Dr. Carl John Bosma
(Calvin Theological Seminary, EUA)

Dr. Gerson Leite de Moraes
(Universidade Presbiteriana Mackenzie; SPS)

Dr. Ivanilson Bezerra da Silva
(Seminário Presbiteriano do Sul)

Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa (Unicesumar)

Dr. João Leonel Ferreira
(Universidade Presbiteriana Mackenzie; SPS)

Dr. Jonathan Luis Hack
(Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Informações

A REVISTA TEOLÓGICA – é publicação semestral e oficial do Seminário Presbiteriano do Sul, conforme decisão da Junta Regional de Teologia do SPS, da Igreja Presbiteriana do Brasil. A REVISTA TEOLÓGICA tem como objetivo promover o pensamento bíblico e teológico, e ser um veículo de expressão pastoral e acadêmica

Submissão:

A REVISTA TEOLÓGICA publica artigos em Português e Inglês. Os artigos e resenhas devem ser enviados por e-mail em arquivo de Word (.doc ou .docx), para o editor responsável, Thiago Machado Silva, no e-mail: thiagomsilva00@gmail.com.

Os textos do artigo devem ter entre 15 e 20 páginas, com entrelinha 1,5. O artigo deve ser digitado, no editor de textos Word, fonte Times New Roman, corpo 12, alinhamento justificado. Para as citações, serão usadas “autor, data, página” no corpo do texto. As notas de rodapé são somente explicativas. Citações com até 3 linhas devem ser incluídas no texto, entre aspas. Citações com mais de três linhas terão destaque, sendo recuadas em 4,0 cm, da esquerda para direita, com espaçamento simples e fonte tamanho 10, sem aspas. Após a entrega para avaliação não serão aceitas novas correções, no texto, por parte do autor.



Seminário Presbiteriano do Sul

© 2021 – Seminário Presbiteriano do Sul
ISSN: 1414-9796

Os direitos de publicação desta revista são do Seminário Presbiteriano do Sul. Os textos publicados e os pontos de vista expressos nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Editorial

A leitura tem um lugar central na vida do cristão que deseja crescer em piedade e ser fiel em Seu serviço a Deus. Ler é uma disciplina importante para todo cristão. Já no fim de sua vida, Paulo faz este pedido ao jovem Timóteo: “Quando você vier, traga a capa que deixei na casa de Carpo, em Trôade, e os meus livros, especialmente os pergaminhos” (2Tm 4.13). Os “livros” eram rolos de papiro, enquanto os “pergaminhos” eram um tipo de livro, feito de folhas e encadernados. Um protótipo dos livros modernos, esses pergaminhos poderiam ser os cadernos de Paulo ou cópias das Escrituras. Ler bons livros e bons artigos é um meio de graça na vida cristã. Os meios de graça ajudam o cristão a crescer na graça e no conhecimento de Jesus e incluem a leitura regular da Bíblia e qualquer outra literatura que possa ajudar um cristão a crescer no conhecimento bíblico. Quer esteja lendo livros ou ouvindo podcasts, palestras, etc., o cristão deve analisar todo conteúdo em relação ao padrão das Escrituras.

Teologia é o estudo do Deus que se revela, então todo cristão deve crescer no conhecimento e manejo tanto das Escrituras quanto da teologia. Não importa seu nível de habilidade ou educação, todo teólogo precisa lidar corretamente com a Palavra de Deus (2Timóteo 2.15). Ler é um ministério vital. Seguindo o exemplo de Paulo de pedir seus “livros e pergaminhos”, os cristãos devem desenvolver o hábito de ler a Bíblia e livros piedosos. Reservar tempo para ler e se deleitar com a Bíblia regularmente é uma das principais maneiras pelas quais os cristãos crescem na graça e no conhecimento de Cristo. E ao ler livros escritos por homens e mulheres piedosos, aprendemos com os mestres que Deus deu à igreja (Hb 13.7) como ler e se deleitar na Bíblia.

Em Mateus 22.37-40 e Lucas 10.27 observamos que devemos amar a Deus com todo o nosso coração e força, mas Deus também nos ordena a amá-lo com nossas mentes. Exercite a vida da mente amando a Deus e os resultados da leitura regular começarão a florescer. Por exemplo, quando você tem a oportunidade de falar, escrever ou ministrar a alguém, a leitura assídua e disciplinada dará a você uma boa base de conhecimento bíblico e teológico. Você

será capaz de lutar pela fé de uma vez por todas entregue aos santos (Judas 3), pregar a Palavra a tempo e fora de tempo (2Timóteo 4.1-5) e responder com gentileza e respeito a todo aquele que pergunta sobre a razão de nossa esperança (1Pedro 3.15). O Espírito Santo usará o que você está lendo e aprendendo e como você está crescendo para impactar a vida de outras pessoas para a Sua glória.

E é nesse sentido que colocamos nas mãos do leitor mais um número de nossa Revista Teológica, com artigos que contribuirão muito para o crescimento e o amadurecimento de cada leitor.

Boa leitura.

Thiago Machado Silva, editor.



Seminário Presbiteriano do Sul

ARTIGOS

1.	Portanto Vós Orareis Assim: Livro de Oração, Diretório de Culto e a Formação Orante da Tradição Presbiteriana Natan Sales de Cerqueira	07
2.	Antropologia Bíblica: Ferramenta Eficaz para a Compreensão do Texto Bíblico Lidice Meyer Pinto Ribeiro	22
3.	A “Atitude de Fé” em Habacuque William Lacy Lane	39
4.	A “Sentença” de Habacuque William Lacy Lane e Diogo Augusto Ferreira Mainardes	51
5.	Gregory the Great on the Balance of the Christian Life of the Clergy Isaias D’Oleo Ochoa	68

NOTÍCIAS INTERNAS

1.	Palavra do Diretor Carlos Henrique Machado	84v
----	--	-----

ARTIGOS



Seminário Presbiteriano do Sul

PORTANTO VÓS ORAREIS ASSIM: LIVRO DE ORAÇÃO, DIRETÓRIO DE CULTO E A FORMAÇÃO ORANTE DA TRADIÇÃO PRESBITERIANA

Natan Sales de Cerqueira¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é traçar um esboço histórico não exaustivo dos grandes rios que se encontram para finalmente desaguar no lago que é o presbiterianismo brasileiro: o cristianismo das Ilhas Britânicas e a reforma calvinista, para, desse modo, mostrar a conexão ética e histórica de seu espírito antigo e tradição litúrgica. O traçado histórico segue o leito que nasce do cristianismo céltico, anglo-saxão e, posteriormente, normando, passa pelas cinco edições do Livro de Oração Comum e recebe o tributário que é a reforma calvinista, assim conectando o século XVI ao Ato de Uniformidade de 1662, e mostra o Diretório de Culto de Westminster como um episódio dentro dessa história, além de como as reflexões posteriores acerca de culto e adoração, tendo como pano de fundo as tensões internas da mesma supratradução, que abarca o presbiterianismo e o anglicanismo, culminaram no presbiterianismo nacional, o qual também produziu suas reflexões acerca de culto e adoração, que são sua razão de ser.

PALAVRAS-CHAVE

Livro de Oração Comum; Diretório de Culto; Presbiterianismo; Anglicanismo; Culto Presbiteriano

INTRODUÇÃO

O “modo como Deus é devidamente cultuado” foi o primeiríssimo motivo que o reformador João Calvino (1509 – 1564), escrevendo em 1544, elencou para demonstrar a necessidade de reformar a Igreja – ou, em suas palavras, o primeiro dos “males que nos obrigam a buscar remédios” (CALVINO, 2018, posição 2921). O culto é tão basilar dentro do contexto da reforma calvinista que esse assunto ainda é motivo de polêmica hoje. Ou seja, mesmo removidos da Genebra calvinista por meio milênio e um hemisfério, o tema ainda nos é muito caro e por ele estamos nós dispostos a lutar; nós, presbiterianos, filhos da expressão da reforma calvinista que foi moldada pela Confissão de Fé de Westminster, a expressão que “se desenvolveu por intermédio dos puritanos, especialmente Jonathan Edwards, e mais tarde pelos grandes teólogos de Princeton do

¹ Atualmente cursando o Bacharel em Teologia no Seminário Presbiteriano do Sul, da Igreja Presbiteriana do Brasil, é candidato ao sagrado ministério do Presbitério Unido (São Paulo, SP). Em vida pregressa, profissional de finanças corporativas de 2011 a 2021, com experiência heterogênea (de grupos globais e empresa própria), MBA pela FGV IDE (2015-17) e bacharel em Administração de Empresas pela FGV-EAESP (2008-12).

século XIX e por Charles Hodge e B. B. Warfield no começo do século XX.” (KAISER; SILVA, 2014, p. 241), cuja teologia (a de Princeton) “modelou a prédica, a polêmica e a ação pastoral dos introdutores presbiterianos da Reforma no Brasil” (RIBEIRO, 1991, p. 201).

Embora haja expoentes de nossa mesma tradição que atribuam essa verve de luta a uma incontinência de “impulsos marciais” (FRAME, 2003, p. 146), o que não se pode negar é que o zelo por se estar em harmonia com o ensino da escritura é o grande fator que move a teologia presbiteriana de culto; no contexto brasileiro, inclusive.

Isso não apenas em sua infância institucional, como quando da confecção do “Manual de Culto”, no início do século XX (HAHN, 1989, p. 196-197), ainda publicado pela Editora Cultura Cristã, e do “Livro de Ordem das Igrejas Presbiterianas do Brasil” (1924), mas até hoje. Veja-se, por exemplo, em 2011, quando a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI) lançou a 2ª edição, revista e ampliada, de seu excelente “Manual do Culto”, no qual, antes de qualquer liturgia ser apresentada, faz-se uma muito útil exposição sobre a estrutura normativa do culto e o porquê da importância, dinâmica e elementos do culto (MANUAL DO CULTO DA IPIB, 2011, pp. 15-33). Um ano antes, em 2010, uma equipe especialmente comissionada pela Igreja Presbiteriana do Brasil produziu uma “Carta Pastoral e Teológica sobre Liturgia”, na qual a teologia de culto foi extensivamente explicada. Essa demanda não veio dos estudiosos do assunto, mas, sim, em resposta a assuntos “enviados várias vezes ao Supremo Concílio e sua Comissão Executiva” (CARTA LITÚRGICA, 2010, seção 3), assuntos estes que afetavam diretamente a vida das comunidades: dança litúrgica, palmas e aplausos. Ou seja, demanda popular.

Essa demanda popular por assuntos de culto público encontra antecedentes históricos antigos, pois o início da revolta dos presbiterianos escoceses é tradicionalmente datada da reação pública negativa à leitura do Livro de Oração Comum durante o culto (DRURY, 1901, p. 95) da Igreja de Santo Egídio, em Edimburgo, onde João Knox fora pastor meio século antes e pregara os ideais da Reforma por anos. Mesmo estudiosos anglicanos admitem que William Laud (1573 – 1645), então Arcebispo da Cantuária, fizera um desserviço ao Livro de Oração ao obrigar sua leitura “antes de cada sermão ou preleção” (SMITH, 1927, p. 30). Vê-se que esse zelo e forma do culto resultante da influência calvinista nas Ilhas Britânicas, que chegou a nós pelo tipo de vida eclesiástica anglo-saxã que nos foi impressa pelas missões americanas (BRAGA, 1932, p. 104), é algo próprio de nossa identidade.

Com isso em mente, há como nós, presbiterianos brasileiros no século XXI, em nossa busca contínua por prestarmos culto a Deus de modo cada vez mais fiel, aprendermos algo para o nosso culto hoje com um tipo de documento que nossos pais rejeitaram quase 500 anos atrás? Meu intuito neste trabalho é sugerir que a resposta é positiva. Longe de considerar um abandono da nossa herança e identidade, buscarei apresentar, em breve apanhado histórico do cristianismo britânico, que a relação entre o Livro de Oração Comum (LOC) e o Diretório de Culto de Westminster (DCW), juntamente com os desenvolvimentos posteriores da compreensão litúrgica da tradição presbiteriana na figura de seus manuais de culto, pode ser melhor entendida não como fenômeno de elementos antagônicos, mas como uma tensão dentro de uma mesma supratradução original, cujo tensionamento bifurcou seus caminhos no século XVII.

Por fim, sugerir uma reflexão diante tanto da incongruência – ignorância, amnésia ou mesmo menosprezo – da parte de presbiterianos para com sua própria tradição orante e litúrgica quanto diante do fenômeno relativamente recente da conversão para tradições como a Romana ou a Ortodoxa Oriental.

DOS PRIMÓRDIOS À REFORMA

Na tradição da qual nós presbiterianos descendemos, as doutrinas da reforma não foram apresentadas a pagãos cujos ouvidos escutaram o evangelho pela primeira vez, mas a um corpo cristão pré-existente: o cristianismo britânico, o qual, por sua antiguidade, tinha já um caráter bastante próprio. Esse *ethos* do cristianismo britânico – céltico, anglo-saxão e normando – foi costumeiramente um de independência. Por exemplo, não foi até meados do século VII d.C. que foi trazido à atenção dos escoceses que eles celebravam a páscoa no tempo errado, ou melhor dizendo, “que os escoceses guardavam o Domingo de Páscoa de modo contrariamente ao costume da igreja universal”, ou seja, ao diferentemente do modo da Sé Romana (BEDA, 1910, III.XXV). Um sínodo foi convocado no ano de 664 d.C., o Sínodo de Whitby, para que os escoceses se adequassem à datação e modo romano da observância pascal, mas a observância a seu próprio modo persistiria conforme vinham fazendo desde sua conversão, há alguns séculos, por mais 50 anos (BEDA, 1910, III.IV).

A imposição romana na questão pascal mediante a hierarquia da igreja pode ter sido sobre o cristianismo escocês em particular, mas a imposição sobre a questão cúltica foi sobre o cristianismo britânico em geral. A fé cristã teria chegado às Ilhas Britânicas a partir da Gália, atual França, por volta do ano 200 d.C. Ora, tendo os próprios gauleses

recebido o evangelho do oriente, o cristianismo britânico não podia ser romano, o que gerou um caráter tão distinto de ser igreja que causou não pouca consternação a Agostinho da Cantuária (séc. VI.), enviado de Roma para evangelizar os habitantes da Grã-Bretanha (DRURY, 1901, pp. 4-5). Assim, não somente a celebração pascal romana foi imposta ao cristianismo britânico, mas também, com o tempo, ritos ordinários romanos. Estes, no entanto, com menos sucesso do que a imposição pascal, pois embora os livros com ritos de caráter galicano – utilizados por Columba (séc. VI) e Edano (séc. VII) – tenham sido gradativamente substituídos pelo uso romano, eles jamais foram extintos. Tanto que Osmundo, bispo normando que acompanhou Guilherme, o Conquistador (c. 1028 – 1087), em sua conquista da Inglaterra, durante o séc. XI, deixa como legado o chamado “Rito de Sarum”, que é bem distinto do rito romano, não obstante semelhanças, e que foi o rito de uso inglês até a Reforma Anglicana (DRURY, 1901, pp. 6-7), durante o arcebispado de Tomás Cranmer (1489 – 1556), que cobriu o período de Henrique VIII, que foi quem rompeu com Roma, de Eduardo VI, de inclinação protestante, e de Maria I, sob cujo reinado o arcebispo foi sentenciado à morte na fogueira.

Foi esse Tomás Cranmer que iniciou um trabalho de introdução gradual do vernáculo nas missas, uma nítida influência da Reforma, para que o ato de culto fosse popularizado, ou seja, para que o povo pudesse participar e assentir conscientemente ao ato de adoração (DRURY, 1901, p. 34). Em 1543, a leitura após o *Te Deum* e o *Magnificat* passa a ser feita em inglês, não em latim. Em 1544, surge a primeira litania em inglês para o culto público. Em 1547, as leituras indicadas no lecionário para a epístola e o evangelho passam a ser lidas em inglês. Em 1548, o cálice passa a ser servido ao povo, o que já era uma demanda audaz da Reforma, pois, embora *As Institutas*, de Calvino, ainda estivessem em sua terceira edição² e a edição definitiva não saísse por mais uma década, a condenação ao “roubo de metade da Ceia da maior parte do povo de Deus” já estava presente, defendida e difundida (CALVINO, 1536, p. 113). Em 1549, é concluído o primeiro Livro de Oração Comum, que reuniu aspectos herdados do cristianismo céltico, anglo-saxônico, normando e romano às demandas da Reforma.

² As cinco edições latinas d’*As Institutas*: 1536 (seis capítulos), 1539 (23 capítulos), 1543 (27 capítulos), 1550 (mudanças editoriais menores), 1559 (edição final com 80 capítulos).

Quase 1000 anos antes, Agostinho da Cantuária escrevera ao Papa Gregório, o que o enviara às Ilhas Britânicas, sobre o modo de proceder, pois os costumes não eram os mesmos observados em Roma. A resposta obtida foi:

Você sabe, meu irmão, o costume da Igreja Romana, na qual você foi criado. Mas me agradaria que, caso encontre qualquer coisa que possa ser mais aceitável ao Todo-Poderoso Deus, seja na Igreja Romana, na Galicana ou em qualquer outra, você, optasse cuidadosamente por ela, laboriosamente ensinando à igreja dos ingleses, que ainda é nova na fé, *o que quer que se possa unir das várias igrejas*. Pois as coisas não devem ser amadas por causa dos lugares [de origem], mas os lugares por causa das coisas boas. Escolha, portanto, de cada igreja as coisas que são piedosas, religiosas e retas, e, quando estiveram reunidas em um único corpo, que as mentes dos ingleses se acostumem a ele. (BEDA, 1910, I.XXVII, tradução e grifo nossos)

É com uma boa dose de ironia histórica, portanto, que se observa que coube a Tomás Cranmer, influenciado pela Reforma, não a Agostinho da Cantuária, influenciado por sua criação romana, cumprir o sábio conselho de um papa.

DA REFORMA À ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER

Não obstante os méritos de Cranmer e a edição do LOC de 1549, ainda havia o que reformar, apesar de Martin Bucer (1491 – 1551) relatar em carta de abril de 1549 que, na Inglaterra, “a causa da religião, no que diz respeito ao estabelecimento de doutrinas e definição de ritos” estava “bem próxima do que desejávamos” (ROBINSON, 1847, p. 535). Bucer é relevante para a história devido à sua influência sobre o próprio Cranmer, com quem ele se correspondia há quase 15 anos (ROBINSON, 1847, pp. 520-533) assim como sobre a academia inglesa em geral desde que virara professor de teologia em Cambridge, após ser exilado para a Inglaterra, em 1549, cargo que ocuparia até sua morte (DRURY, 1901, p. 27). Além disso, ele possuía experiência no assunto, uma vez que fora ele que, juntamente com Melancton, em 1547, sob comissionamento do Hermann von Wied, Arcebispo de Colônia, compilara material para a liturgia alemã, da qual Cranmer tão livremente se valeu (DRURY, 1901, p. 25-26).

Esse otimismo não durou muito tempo. Cerca de um ano depois, no domingo de Pentecoste de 1550, Bucer escreveu uma carta tão negativa a Calvino sobre a situação da causa de Cristo no reino da Inglaterra que ele pede que ninguém mais a leia, exceto Farel e Viret (ROBINSON, 1847, pp. 548). O mal estado da formação pastoral, a corrupção da nobreza e dos bispos era tanta que pouco podia “ser efetuado pela restauração do reino de Cristo por meras ordenanças [políticas] e remoção de instrumentos de superstição” (ROBINSON, 1847, pp. 546). Esse estado de espírito não

impediu que Bucer atendesse ao pedido de seu bispo diocesano, Tomás Goodrich, Bispo de Ely, para que escrevesse suas considerações sobre o LOC de Cranmer. Assim, em em 5 de janeiro de 1551, Bucer entregou suas considerações por escrito a Goodrich. No mês seguinte, ele veio a falecer (JAMMERTHAL, 2013, pp. 28-29).

Bucer não foi a única voz a ajudar a moldar a segunda edição do LOC, que viria em 1552, mas sua influência tampouco pode ser exagerada, uma vez que, das suas 60 críticas, menos da metade foram acatadas (DELLAR, 1992, p. 352). Mas foi graças às suas críticas que, quando da segunda edição do LOC, em 1552, foram revisados o rito do batismo (eliminação do crisma, unção com óleo e bênção da água), o rito da comunhão (eliminação do sinal da cruz sobre o pão e o vinho), a oração pela igreja (eliminação da petição pelos mortos) e a oração de oblação (eliminação da referência ao ministério dos anjos). Ou seja, embora não possamos exagerar a influência de Bucer no LOC de 1552, ele foi, sim, instrumental para empurrá-lo em uma direção decididamente reformada (DELLAR, 1992, p. 352-353).

Os dois primeiros LOCs contaram com um ambiente político favorável aos reformistas, pois reinava na Inglaterra o rei Eduardo VI (1537 – 1553). No entanto, após uma morte prematura por causa de uma doença desconhecida tão terrível que o teria feito estar contente de morrer (SKIDMORE, 2007, p. 254), sua meia-irmã, Maria Tudor, a que ganhou de seus oponentes protestantes o epíteto de “Maria Sanguinária”, ascendeu ao trono. Durante seu reinado, ela buscou reverter os avanços reformistas anteriores, chegando a restaurar os antigos livros litúrgicos em latim e organizar celebrações do retorno da Inglaterra à obediência papal (DUFFY, 2010, pp. 4-5). mas sua morte em 1558 e consequente retorno de uma protestante ao trono – Elizabeth I, sua irmã – impediu sua contrarreforma.

A rainha Elizabeth I (1533 – 1603) conseguiu pacificar as facções religiosas o suficiente para que, em 1559, o parlamento passasse o *Ato de Uniformidade*, onde não apenas o LOC seria restaurado, mas especificamente o LOC de 1552, que, como já visto, era decididamente mais protestante, com algumas leves mudanças, sendo as mais relevantes uma combinação da linguagem eucarística para deixá-la a mais ampla possível e a eliminação de uma litania contra o papa (DRURY, 1901, pp. 80-81). Não obstante a amplitude adotada por Elizabeth I, o foco em uniformidade de culto e o desenvolvimento, em 1571, dos XXXIX Artigos de Religião em sua forma como são até hoje conhecidos geraram dissensão. Foi nesse período que tomaram vida tanto o

movimento não-conformista quanto o que Drury chama de “cisma italiano”: o (res)surgimento da Igreja de Roma na Inglaterra (1901, p. 84).

Elizabeth I morre sem ter gerado filhos, portanto, Jaime VI da Escócia (I da Inglaterra; 1567 – 1625), seu parente mais próximo, assume o trono inglês em 1603. Tão logo coroado, puritanos ingleses fizeram uma petição para discutir alterações no LOC. Seis meses depois, em 1604, episcopais, puritanos e o rei, ele próprio erudito em assuntos teológicos, reuniram-se em conferência no palácio da Corte de Hampton. Também dessa vez o LOC de 1552 permaneceu inalterado. Algumas perguntas foram acrescidas ao catecismo e algumas orações sofreram pequenas reformulações, mas a mudança relevante foi a de tornar irregular o batismo por leigos. Note-se: o batismo continuava *válido*, mas se tornara *irregular*. Isso foi uma vitória para não-conformistas em geral, que faziam questão de distanciar um pouco a relação entre batismo e salvação, e para puritanos de tradição pedobatista, em particular, pois gostavam da ideia de parteiras poderem batizar bebês em caso de emergência (DRURY, 1901, pp. 84-89). O grande resultado desse encontro do qual podem se orgulhar tanto puritanos quanto episcopais foi a formação da comissão que, em 1611, conclui a tradução da Bíblia em sua *Versão Autorizada*, a *Versão do Rei Jaime* (*King James Version*).

Carlos I sucedeu seu pai, Jaime, em 1625. A ênfase religiosa em uniformidade de culto somada a ânimos políticos aflorados gerou a Guerra dos Três Reinos (1638 – 1653), Escócia, Inglaterra e Irlanda, sobre os quais Carlos I reinava. Em 1643, o parlamento inglês convidou delegados escoceses para a Assembleia de Westminster, a fim de que tratassem de disciplina e liturgia e produzissem um diretório de culto. Os autores desse diretório não se viam como inovadores, mas como continuadores da reforma litúrgica iniciada por Cranmer um século antes, combinando ordem, liberdade de consciência e fidelidade escriturística (BREWARD, 2013, pp. 11;16). O Diretório de Culto ficou pronto em 1644, sendo o primeiro de vários documentos da Assembleia de Westminster a ser concluído, dentre eles, outro diretório, o Diretório de Culto Familiar, aprovado em 1647 (TOKASHIKI, 2020, p. 13).

Tamanha ênfase na exposição da palavra de Deus, seja do púlpito da igreja, seja da mesa de jantar, não passou despercebida mesmo ao partido contrário. Mesmo séculos depois, um famoso bispo anglicano reproduziu *ipsis literis* toda a seção do DCW sobre pregação da palavra em seu opúsculo de conselhos a jovens pastores (MOULE, 1902, pp. 288-296).

DO ATO DE UNIFORMIDADE (1662) À IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL

Embora os documentos resultantes da Assembleia de Westminster tenham sido produzidos para valerem para a Igreja da Inglaterra, os desenvolvimentos desse período conturbado (e.g., foram decapitados nesse período tanto o rei Carlos I como o arcebispo Laud) resultaram na restauração da monarquia e no Ato de Uniformidade (1662), que trouxe o LOC de volta.

O novo rei, Carlos II (1630- 1685), convocou a Conferência da Savoia (1661), onde doutores presbiterianos e bispos anglicanos tentaram chegar a um meio termo. Contudo, ao serem demandados o que consideravam pecaminoso em si no LOC, os presbiterianos argumentaram que, embora certos atos do LOC em si não fossem pecaminosos, o fato de eles obrigarem a consciência de ministros e do povo era algo inerentemente pecaminoso. Isso selou o fracasso de uma conferência que já não vinha fazendo progresso. Os presbiterianos se retiraram, um comitê de bispos foi convocado e é por isso que o LOC de 1662 resultou em algo decididamente episcopal (DRURY, 1901, pp. 99-105).

Alguns aspectos novos da vida britânica foram incorporados ao LOC de 1662, como o rito para batismo de adultos, uma vez que havia já muitos novos convertidos indígenas nas colônias americanas (DRURY, 1901, p. 116) e a oração por aqueles que estavam embarcados a serviço da marinha real, algo, aliás, que constava na seção “oração após o sermão” do DCW. No mais, o relevante para nós é que a Versão Autorizada virou a tradução oficial do LOC – exceto para o saltério (PROCTER; FRERE, 1910, p. 187)³ – algumas cerimônias foram alongadas e o rito cerimonial voltou a falar sobre presença corpórea de Cristo na eucaristia, algo que provavelmente não seria aceito caso a comissão contasse com doutores presbiterianos (DRURY, 1901, pp. 114-115).

Essa 5ª edição do LOC marca o último ponto de contato dos dois lados que tensionavam internamente a mesma supratradução do cristianismo das Ilhas Britânicas. À época da Revolução Gloriosa (1688), sugeriu-se revisar o LOC de 1662 na tentativa de reconciliar puritanos com a Igreja da Inglaterra, mas sem sucesso (BRITANNICA, 2005). Houve uma revisão do LOC no século XX, mas não é relevante para nosso tema.

³ Por decisões dos bispos, o saltério permanece com a versão da Bíblia de Coverdale (1535), feita por Myles Coverdale (1488 – 1569), reformista inglês consagrado ao episcopado por Tomás Cranmer em 1551.

Já o DCW, por não ser um livro de oração, mas um manual de instruções gerais que objetiva conciliar ordem com liberdade de consciência (BREWARD, 2013, p. 10), não passou por revisões. No entanto, a sua tradição, a presbiteriana, refinou muito dos seus conceitos de culto.

Quando foi organizada a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, em 1789, após consolidação da independência dos EUA, a denominação adotou como documentos confessionais alguns daqueles produzidos pela Assembleia de Westminster 140 anos antes, mas com já alterações para a realidade americana (LONGFIELD, 2013, pp. 48-49). Quando o Sínodo do Brasil, filho do presbiterianismo americano, foi organizado, nós já recebemos apenas a Confissão e os catecismos com as alterações de 1789 (governo civil) e de 1887 (casamento). Não recebemos o Diretório de Culto de Westminster (TOKASHIKI, 2020, p. 14; SÍMBOLOS DE FÉ, 2005, pp. 9-14), mas o diretório em voga nas igrejas norte-americanas, uma do qual ainda em 1924 constava no “Livro de Ordem das Igrejas Presbiterianas do Brasil” (LIVRO DE ORDEM, 1924, pp. 101-129).

Isso não significa que os presbiterianos deixaram de se importar com o culto, mas que, pela própria ênfase em liberdade de consciência e sua tradição genebrina, continuassem a produzir *manuals de culto*, não *livros de oração*, à semelhança de Knox, que produziu um *Book of Common Order* em 1556, durante seu período em Genebra, e que chegou à Escócia, eventualmente, à semelhança dos teólogos de Westminster, que produziram o Diretório de Culto de Westminster, e à semelhança de nossa “mãe”, o presbiterianismo norte-americano, que produziu diretórios de culto no século XIX, dentre os quais se destaca o Diretório de 1894, da Igreja do Sul, que veio alguns anos após a revisão confessional de 1887, o qual buscava uma restauração da liturgia tradicional em que coexistissem reforma e catolicidade (BOOK OF COMMON WORSHIP, 1993, pp. 2-3).

A incipiente Igreja Presbiteriana do Brasil também esteve envolvida nessa busca por ordem e liberdade, reforma e catolicidade. Ou melhor, um de seus quadros esteve envolvido: o Rev. Modesto Perestrello Barros de Carvalhosa (1846 – 1917). Ele esteve atento ao reflorescimento do culto na Europa e nos EUA. “Sua preocupação era que a sua própria igreja, a Igreja Presbiteriana do Brasil, participasse da redescoberta de suas raízes reformadas não somente na doutrina, mas no culto’ (HAHN, 1989, p. 197). Ele sabia dos perigos do culto raso. Por isso, escreveu um Manual do Culto, que se destinava ao uso por pregadores leigos.

É interessante que nosso Manual do Culto apresente a superação presbiteriana de algumas situações sensíveis da época da Assembleia de Westminster. Por exemplo, embora o DCW não aprove ritos funerários, o Manual do Culto tem não apenas uma, mas duas formas para funerais: uma para adultos e outra para crianças (MANUAL DO CULTO, 1999, pp. 54-66). Nos anos 70 do século XX, o Manual do Culto foi reformulado no “Manual Litúrgico”, onde alguns arcaísmos foram substituídos por termos correntes, a ordem dos capítulos foi reestruturada e outras formas foram acrescentadas, como as de posse de ministro, bodas de ouro e bodas de prata (MANUAL LITÚRGICO, 2005, pp. 85-90;151-164).

São esses os manuais empregados pela Igreja Presbiteriana do Brasil até o dia de hoje. Assim, é na contínua busca pela pureza da expressão cúltica, do diálogo corporativo entre Deus e seu povo, que está o fio que, via Reforma do séc. XVI, liga o presbiterianismo brasileiro do séc. XXI ao cristianismo britânico antigo, o qual, por sua vez, liga-o ao cristianismo primitivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como herdeira da reforma calvinista, a tradição presbiteriana é inerentemente litúrgica. Como filha da supratradução do cristianismo das Ilhas Britânicas, seu espírito é inerentemente antigo, apesar de existir como tal há aproximadamente quatro séculos, pois se pode argumentar que ela está presente no seio do cristianismo primitivo do mesmo modo como Levi estava em Abraão (BÍBLIA, 1993, p. 1220 [Hb 7: 9,10]).

É importante notar o registro que faz o teólogo de Princeton, Charles Washington Baird, de uma carta de Calvino endereçada ao Protetor Somerset, regente da Inglaterra em 1547 e 1549, durante o reinado de Eduardo VI, favorável aos reformistas, na qual o grande reformador escreve o seguinte sobre oração:

Eu altamente aprovo que haja uma forma estabelecida [de oração] da qual os ministros não possam variar. Primeiro, para que haja algum auxílio aos simples e pouco instruídos. Segundo, para que a harmonia e consentimento entre as igrejas seja aparente. Por último, para que se previna contra a frivolidade caprichosa e a leviandade de inovações afetadas. Para esse fim, já mostrei que um catecismo seria muito útil. (BAIRD, 1855, p. 22, tradução nossa)

Naturalmente, o contexto histórico e a situação eram o da redação do primeiro LOC, lançado em 1549, onde certas discussões, como questões de consciência e separação entre igreja e estado não haviam avançado, muito menos haviam chegado aos paradigmas que temos hoje. No entanto, a verve central de evitar a banalização da

adoração e inovação cültica se manteve ao longo da história até hoje, conforme testemunham os aqui expostos esforços de composição do Livro de Oração Comum, do Diretório de Culto de Westminster e da produção e discussão litúrgicas no presbiterianismo brasileiro.

É surpreendente, portanto, que um dos motivos alegados por egressos da fé evangélica convertidos a Roma ou ao Oriente seja a “falta de raízes históricas” e de “continuidade com a igreja neotestamentária” (McGRATH, 2007, p. 412). A migração religiosa habitual é a do fluxo contrário. Não é habitual ver um ex-pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil e alumnus de seu seminário histórico, o Seminário Presbiteriano do Sul, fazendo profissão pública de fé diante de um arcebispo, durante uma missa, numa catedral, testemunhando que fizera parte, durante 20 anos (sendo 10 como pastor), de uma igreja séria, porém “cismática” e sem comunhão com “a Igreja que Jesus fundou”, que é o único local onde se encontra “o Jesus eucarístico” (ACI DIGITAL, 2021).

Embora seja tentador alegar surpresa diante do fato de que reformados sedentos por mais profundidade tenham expandido seus horizontes e agora podem ser encontrados entre os Ortodoxos Orientais e os Católicos Romanos (HART, 2000), isso não seria correto. A verdadeira surpresa reside no fato de que a vida orante e a riqueza litúrgica da tradição reformada, em geral, e da presbiteriana, em particular, as quais encontram sua razão de ser justamente no ato do culto, tenham sido tão ocultadas a essas pessoas – inclusive, aparentemente, a pastores! – que a elas não restou alternativa senão buscar fora de casa a paz para essas inquietações.

Novamente, é tentador alegar surpresa, mas a ressaca para essa onda está visível há, pelo menos, quase 90 anos, quando Erasmo Braga, ministro presbiteriano e educador de renome nacional, assim manifestou sua preocupação sobre a situação nacional:

As igrejas nacionais despenderam muita de sua energia na autopropagação. Elas cresceram aos custos da profundidade de sua vida espiritual. [...] Existem sinais de descontentamento com o tipo predominante de culto público e intelectualismo raso no púlpito. Um desejo está sendo manifesto para o enriquecimento espiritual da adoração. A vida de oração é, em geral, pobre, se julgada pelo tipo de oração oferecida nas reuniões públicas. (BRAGA, 1932, pp. 131-132, tradução nossa)⁴

⁴ Obra inédita de Erasmo Braga escrita em 1932, meses antes de sua morte, em inglês e tendo como público-alvo as agências de missões do mundo protestante anglófono. Ela está no planejamento de lançamentos da Editora Monergismo, em tradução minha, ainda neste ano de 2021.

Dado o esforço histórico tanto do cristianismo das Ilhas Britânicas, com seus elementos célticos, anglo-saxões e normandos, quanto da reforma calvinista, de cuja síntese vem a tradição presbiteriana, seria extravagante pensar que os ministros reformados deveriam se preparar previamente tanto para as orações que serão feitas durante o culto público quanto para o sermão que será pregado? Há modelos (e até mesmo prescrições) do LOC, do DCW e dos manuais de culto das denominações nacionais que podem ajudar.

Se os símbolos de fé do presbiterianismo ensinam que a oração é tão meio exterior e ordinário de graça quanto a palavra e o sacramentos, “os quais todos se tornam eficazes aos eleitos para a salvação” (SÍMBOLOS DE FÉ, 2005, p. 252 – Breve Catecismo n. 88), ou seja, se ela tem tanto valor quanto a palavra pregada e os sacramentos para comunicar as bênçãos da redenção, seria extravagante pensar que os ministros reformados deveriam se familiarizar de tal modo com os livros de oração e manuais de culto que a estrutura de sua oração fosse moldada por essas obras de incontáveis gerações de seus antecessores?

Se a tradição presbiteriana é inerentemente histórica e litúrgica, e se se tem observado o estranho fenômeno de aderentes seus terem começado a atravessar o Tibre e o Bósforo, há de se refletir se não urge reconectar-se com as raízes que um dia a fizeram florescer. O *Livro* e o *Diretório* ainda falam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIRD, C.W. **Eutaxia, or The Presbyterian Liturgies**: Historical Sketches. Nova Iorque: M. W. Dodd Publisher, 1855. Disponível em: <https://archive.org/details/eutaxiaorpresbyt00bair/>. Acesso em 10 jul. 2021.

BEDA. **The Ecclesiastical History of the English Nation**, trad. L.C. Jane's 1903 Temple Classics translation), intro. Vida D. Scudder. Londres: J.M. Dent; Nova Iorque: E.P. Dutton, 1910 (orig. c. 731). Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/bede-book1.asp>. Acesso em 21 abr 2021.

BÍBLIA Sagrada, 2ª ed. revista e atualizada no Brasil. trad. João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRAGA, Erasmo. **The Republic of Brazil**: A Survey of the Religious Situation. Nova Iorque: World Dominion Press, 1932.

BREWARD, Ian. Introdução. In: **Diretório de Culto de Westminster**. Recife: Os Puritanos, 2013. p. 9-17

BRITANNICA. **Book of Common Prayer**. In: *Encyclopedia Britannica*, 2005. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/Book-of-Common-Prayer>>. Acesso em 26 abr. 2021.

BOOK OF COMMON WORSHIP. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.

CALVINO, João. **Obras de João Calvino – VOL 1**. [recurso eletrônico]. Recife: Editora CLIRE – Centro de Literatura Reformada, 2018; ePUB.

_____. **Institutes of the Christian Religion**: 1536 Edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

CARTA LITÚRGICA, Secretaria Executiva do Supremo Concílio, Relatório da Comissão Especial sobre Liturgia, 2010.

DELLAR, Howard. The Influence of Martin Bucer on the English Reformation. **The Churchman**. Watford, v. 106, n. 4, p. 351 – 356, winter/1992. Disponível em: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/106-04_351.pdf. Acesso em 25 abr. 21.

DRURY, Thomas Worthley. **How We Got Our Prayerbook**. Londres: J. Nisbet, 1901.

DUFFY, Eamon. **Fires of Faith**: Catholic England under Mary Tudor. New Haven: Yale University Press, 2010.

EX-PASTOR QUE SE CONVERTEU AO CATOLICISMO: É ONDE ENCONTRO O JESUS EUCARÍSTICO. **ACI Digital**, Lima, 29 mar. 21. Disponível em <https://www.acidigital.com/noticias/ex-pastor-que-se-converteu-ao-catolicismo-e-onde-encontro-jesus-eucaristico-72656>. Acesso em 22 abr. 2021.

FRAME, John. Machen's Warrior Children. In: CHUNG, Sung Wook (ed). **Alister E. McGrath and Evangelical Theology**. Grande Rapids: Baker, 2003. p. 131-151.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1989.

HART, Darryl G. Rediscovering Mother Kirk: Is Hihg-Church Presbyterianism an Oxymoron? **Touchstone: A Journal of Mere Christianity**. Chicago, v. 13, n. 10, dez/2000. Original disponível em <https://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=13-10-020-f>. Acesso em 17 abr. 21.

JAMMERTHAL, Tobias. **Martin Bucer in Dialogue with the English Reformation**: from Moderate to Moderated. 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia e Religião)– Universidade de Durham, Durham, 2013.

KAISER JR, Walter; SILVA, Moisés. **Introdução à hermenêutica bíblica**: Como ouvir a palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. 3ª Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

LIVRO DE ORDEM DAS EGREJAS PRESBYTERIANAS DO BRASIL. São Paulo: Irmãos Ferraz, 1924.

LONGFIELD, Bradley J. **Presbyterians and American Culture: a History**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013.

MANUAL DO CULTO. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

McGRATH, Alister. **Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First Century**. São Francisco, CA: HarperOne, 2007.

SÍMBOLOS DE FÉ: contendo a Confissão de Fé, Catecismo Maior e Breve / Assembleia de Westminster. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

MANUAL LITÚRGICO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. 3ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2005 (orig. 1972).

MANUAL DO CULTO DA IGREJA PRESBITERIANA INDEPENDENTE DO BRASIL. 2ª ed rev. e ampl. São Paulo: Pendão Real, 2011.

MOULE, Handley. **To My Younger Brethren: Chapters on Pastoral Life and Work**. 4ª Ed. Londres: Hodder and Stoughton, 1902.

PROCTER, Francis; FRERE, Walter Howard. **A New History of the Book of Common Prayer: With a Rationale of Its Offices**. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1910.

RIBEIRO, Boanerges. **Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)**. São Paulo: O Semeador, 1991.

SMITH, Harold. The Prayer Book and the Directory. **The Churchman**. Watford, v. 41, n. 1, p. 29 – 36, jan/1927. Disponível em: https://biblicalstudies.org.uk/pdf/churchman/041-01_029.pdf. Acesso em 25 abr. 21.

SKIDMORE, Chris. **Edward VI: The Lost King of England**, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2007.

TOKASHIKI, Ewerton. **Diretório de Culto Familiar: Segundo a Assembleia de Westminster**. São Paulo: Editora Dordt, 2020.

ABSTRACT

The aim of this article is to trace a non-exhaustive historical sketch of the great rivers that meet to eventually debouch in the lake that is Brazilian Presbyterianism – British Isles Christianity and the Calvinist Reformation – in order to thus show the ethical and historical connection between its ancient spirit and liturgical tradition. The historical sketch follows the streambed that springs from Celtic, Anglo-Saxon, and, later, Norman Christianity, runs through the five versions of the Book of Common Prayer, and receives the tributary that is the Calvinist Reformation, thus connecting the 16th century to the 1662 Act of Uniformity, depicting the Westminster Directory for the Public Worship as an episode in this story, besides also showing how later reflections regarding liturgy and worship in the light of the internal tensions of the same

supertradition that englobes both Presbyterianism and Anglicanism culminated in our national Presbyterianism, which on its own has also produced its reflections in matters of liturgy and worship, which are its *raison d'être*.

KEYWORDS

Book of Common Prayer; Directory of Worship; Presbyterianism; Anglicanism; Presbyterian Worship.

ANTROPOLOGIA BÍBLICA: FERRAMENTA EFICAZ PARA A COMPREENSÃO DO TEXTO BÍBLICO

Lidice Meyer Pinto Ribeiro¹

RESUMO

A antropologia bíblica é um campo de estudo ainda muito pouco explorado nos países lusófonos que visa analisar o texto bíblico em seu sentido original através de vínculos interdisciplinares com a antropologia e de aproximações com o conhecimento adquirido da cultura e literaturas do Israel antigo e dos povos circunvizinhos. Por facilitar a compreensão do texto bíblico em seu sentido original, a antropologia é uma ferramenta muito eficaz para a exegese bíblica. Neste artigo esta interface entre o estudo da Bíblia e a Antropologia é evidenciada através da análise de partes do Antigo Testamento pelo viés do estudo do parentesco e descendência, em especial pelo estudo das genealogias dos reis de Judá e de Israel.

PALAVRAS-CHAVE:

antropologia bíblica; parentesco; genealogia.

INTRODUÇÃO

A antropologia bíblica se constitui de um campo de estudo ainda muito pouco explorado nos países lusófonos, que visa analisar o texto bíblico em seu sentido original através de vínculos interdisciplinares com a antropologia e de aproximações com o conhecimento adquirido da cultura e literaturas do Israel antigo e dos povos circunvizinhos. A arqueologia e a etnologia são, portanto, as principais fontes de informações para a interpretação dos textos por um antropólogo bíblico.

O fato dos estudos de soteriologia trazerem uma referência à antropologia como estudo da doutrina do homem e do pecado causou uma confusão entre estas duas áreas de pesquisa. Autores como Pikasa (1993), Lorda (2005), Campos (2012-15) e Hoekema (2019), perpetuaram essa confusão dando origem até mesmo a uma disciplina oferecida em alguns seminários com o nome de Antropologia Bíblica. Algumas grades curriculares, inclusive de seminários norte-americanos como o Fuller, tentam resolver o impasse trazendo o mesmo conteúdo soteriológico sob a designação de Antropologia Teológica. O que era uma seção no estudo de Teologia Sistemática adquiriu importância de uma disciplina em que se pretende estudar ‘o homem na Bíblia’, dentro de uma

¹ Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), Pós-Doutora em Antropologia e História pela Universidade de São Paulo (USP), Pós-Doutoranda em Estudos de Globalização pela Universidade Aberta de Lisboa (UAb) e Docente no Mestrado em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT) em Lisboa, Portugal.

perspectiva simplista da etimologia da palavra antropologia (estudo do homem). A maioria dos professores desta cadeira nos seminários é composta por teólogos e não antropólogos, o que acaba por reproduzir continuamente esta abordagem. Por outro lado, os seminários possuem também a disciplina Antropologia Cultural e em alguns, Antropologia da Religião e Antropologia Missionária, o que só aumenta a confusão, já que cada professor encarregado acaba por dar uma visão diferente ao aluno sobre o que entende por antropologia. A diferente abordagem do termo “antropologia” nos seminários cria uma estranha dicotomia entre teologia e academia, possibilitando a interpretação de que o estudo teológico não é tão científico como os demais estudos acadêmicos.

A relação entre antropologia com os estudos da Bíblia, porém tem sido ressaltada por diversos estudiosos do texto bíblico desde o início do século XIX. Pode-se dizer que o primeiro a realizar tal aproximação acadêmica foi o teólogo e linguista Robertson-Smith em seu livro “The Religion of the Semites” publicado em 1889. Com o reconhecimento da antropologia como campo científico ao fim do século XIX, seguindo sua forma de análise, já no século XX vieram os trabalhos de Astley (1929), Heidel (1963), Graves e Patai (1966), Leach (1983a, 1983b) e Douglas (1991). Atualmente temos ótimos estudos na área realizados por pesquisadores tanto da área de Bíblia como de Antropologia como Wolf (1975), Clements (1995), Arens (2008), Meyers (2000), Caldich-Benages (2013), Gilders (2004), Killebrew (2005) e Newton (2020). Nos países lusófonos os biblistas Airton José da Silva (2000), Alcindo Costa (2002) e Milton Schwantes (2006) são alguns dos que encampam a antropologia bíblica em seus estudos. Recentemente um simpósio internacional de pesquisa, realizado na St Andrews University, Escócia reuniu biblistas e antropólogos (LAWRENCE e AGUILAR, 2019). As comunicações versaram sobre questões metodológicas, o uso de conceitos antropológicos no estudo da Bíblia (identidade; pureza e santidade; religião e religiosidade; experiência espiritual; espaço sagrado) além de trabalhos de tradutores da Bíblia em diferentes culturas. Cada vez mais estudiosos da Bíblia têm percebido a valiosa contribuição que a antropologia oferece para a compreensão sobretudo de passagens mais complexas da Bíblia Hebraica. Tanto a hermenêutica como a exegese de um texto têm muito a ganhar com o estudo pelo viés antropológico. A observação de algumas características especiais do texto como a redundância de informações ou de palavras, detalhes muitas vezes despercebidos, o

significado dos nomes e as genealogias são objetos de grande interesse para a antropologia bíblica.

PARENTESCO: A PEÇA-CHAVE NO QUEBRA-CABEÇAS BÍBLICO

Por se voltar para a compreensão do texto bíblico dentro da cultura que o gerou e relacionar os personagens do texto com suas devidas culturas de origem, a antropologia bíblica tem sido uma ferramenta indispensável para o resgate das histórias da Bíblia. Como obra literária o texto bíblico reflete povos, culturas, costumes, idiomas muito distintos. Para sua correta interpretação precisamos recolocar cada texto da Bíblia na cultura, língua e no tempo em que surgiu. Fazendo-se isto, começamos a observar pequenos detalhes no texto que nos abrem a mente para uma imensidão de significados.

Embora muitas vezes haja a percepção de que todo o protagonismo feminino nas narrativas bíblicas tenha sido ofuscado pela autoria masculina dos textos, uma leitura atenta acaba por revelar a presença e atuação feminina em todos os momentos cruciais para o desenvolvimento do povo judeu. O conhecimento antropológico da cultura do povo do Israel antigo e das nações circunvizinhas adquirido pelos estudos dos vestígios arqueológicos juntamente com os registros contemporâneos à Bíblia vem cada vez mais possibilitando a compreensão do texto mais fielmente à sua origem. Hoje, atitudes como o repúdio de Hagar e Ismael por Abraão (Gn 21.14) são muito melhor compreendidas à luz do conhecimento da possibilidade de uma mulher usar as suas posses (herança, riqueza da noiva e dote) para adquirir para si uma escrava e utilizar-se dela até mesmo para gerar filhos em seu nome (RIBEIRO, 2020, 73). Este costume relatado nos tablets de Ebla (3º milênio a.C.) é designado como “mulher-marido” e permitia a uma mulher conceber filhos através de sua escrava que se relacionava sexualmente com o marido de sua proprietária, sendo passível mesmo de condenação por adultério. Sabendo deste pequeno detalhe cultural, fica muito mais fácil aceitar a ordem de Deus a Abraão: “atende a Sara em tudo o que ela te disser” (Gn 21.12), já que Sara seria a “mulher-marido” de Hagar. O mesmo procedimento cultural pode ser observado em Lia e Raquel que usaram de suas escravas para conceber de Jacó (Gn 30.3,9).

Os estudos das relações de parentesco são para antropologia “os pilares básicos da disciplina” (FOX,1967,10). As sociedades em menor porte têm na organização do parentesco a base de todas as relações sociais. Desde a escolha do cônjuge às relações comerciais, tudo é realizado dentro do que se compreende como parentes e/ou não parentes. Com o povo do Israel antigo isto não era diferente. Por isso conhecer o

sistema de parentesco utilizado torna-se imprescindível para a compreensão, sobretudo, do texto do Antigo Testamento. A tradição que se formou entre os biblistas do século XX, tendo por base os estudos de sociologia de Max Weber (1952), de atribuir ao Israel antigo o termo patriarcado² como única forma de organização social acabou por mascarar muitas das relações sociais existentes no texto bíblico.

Para compreender bem a formação do povo de Israel e o importante papel exercido por Sara, Rebeca, Lia e Raquel é necessário buscar na antropologia os conceitos de parentesco e descendência conhecidos e utilizados no antigo Oriente Médio: matrilocidade e matrilinearidade. Embora a ocorrência destes sistemas de parentesco e descendência já fossem descritos desde o século XVII pelos estudos entre os Iroqueses realizados por Lafitau, os conceitos só foram delineados a partir do jurista Bahofen em 1861 (KNIGHT, 2008, 66). Mas será o teólogo Robertson-Smith (1963) quem primeiro os relacionará aos povos semitas e por conseguinte ao Israel antigo.

Por matrilocidade entende-se o estabelecimento de famílias com o marido sendo recebido no clã da esposa. Neste tipo particular de família extensa³ o pai ou irmão da esposa tem a liderança maior sobre o novo lar. A primeira referência a casamento em Gênesis 2.24 já aponta para esta realidade.

In Gn 2.24 marriage is defined as implying that a man leaves his father and mother and cleaves to his wife and they become one flesh. These expressions seem even to imply that the husband is conceived as adopted into his wife's kin – at any rate he goes to live with her people⁴. (Robertson-Smith, 1965, 207)

São vários os relatos de personagens bíblicos que se deslocam para viver na família de suas esposas como Jacó (Gn 29-31), Moisés (Ex 2.21) e Sansão (Jz 15.1). A preocupação de Abraão em mandar buscar uma esposa para Isaque não é maior que seu receio pela possibilidade que Rebeca se recusasse a acompanhar Eliezer e Isaque

² Carol Meyers critica o uso do termo patriarcado para o povo do Israel bíblico. O termo patriarcado começou a ser utilizado pelos cientistas sociais do século XIX para as antigas sociedades greco-romanas, baseado em textos legais oficiais. Influenciados por essas teorias antropológicas, os estudiosos da Bíblia começaram a aplicá-las ao Israel antigo. Hoje, as pesquisas arqueológicas, históricas e análises de textos greco-romanos não jurídicos contestam a existência de um governo autoritário do pai. Estudos de fontes paralelas à Bíblia Hebraica também tem mostrado que as mulheres tinham considerável poder doméstico e desempenhavam funções administrativas em parceria com os homens. (Carol Meyers, "Patriarchy and the Hebrew Bible", n.p. [acesso em 20/08/2021]: <https://www.bibleodyssey.org:443/passages/related-articles/patriarchy-and-the-hebrew-bible>).

³ Uma família extensa é uma família que se estende para além da família nuclear, composta de pais, como pai, mãe e seus filhos, tias, tios e primos, todos os que vivem próximos ou na mesma casa.

⁴ Em Gn 2.24, o casamento é definido pela necessidade de um homem deixar seu pai e sua mãe e se unir à sua esposa, tornando-se os dois uma só carne. Essas expressões parecem até mesmo indicar que o marido é compreendido como sendo adotado pelos parentes de sua esposa - de qualquer forma, ele vai viver com o povo dela. (tradução da autora)

precisar se deslocar para seu casamento (Gn 24.6). Quando Jacó foge da casa de seu sogro, Labão, levando consigo suas esposas e filhos, o texto nos deixa muito claro o quanto estava sob o poder de Labão tomar de volta suas filhas e netos (Gn 31.31).

A matrilocidade no Israel antigo é simbolizada pela tenda, já que esta é sempre o território de domínio feminino, local da habitação da esposa com seus filhos menores, para onde se desloca o marido (Gn 24.67; 31.33; Jz 4.17). Os estudos de Mc Lennan (2016,169) e Robertson-Smith, já no século XIX demonstravam este comportamento entre os povos semíticos:

If now throughout the Semitic area the tent was originally the woman's and not her husband's, the use of *bait*, house or tent, and *ahl*, equivalente to the Heb. *ôhel*, tent, in the sense of family or kindred group is itself an independent confirmation of an old law of female kinship⁵. (Robertson-Smith, 1965,202)

Mesmo o casamento de Isaque, que não seguiu a matrilocidade, é consumado na tenda de Sara, sua mãe (Gn 24.67). As cerimônias de casamento na antiga Arábia mostravam o mesmo padrão, com a esposas recebendo o marido em sua tenda, costume que só seria modificado após a separação entre judeus e árabes (Robertson-Smith, 1965, 208). O simbolismo da tenda do casamento persiste até os dias de hoje nas cerimônias matrimoniais realizadas no judaísmo. Da mesma forma entre os judeus, os casamentos são planejados pelas mães. A preocupação de Rebeca com os casamentos de Jacó e Esaú (Gn 27.46) ilustram bem esta tarefa feminina.

A matrilocidade se torna a prática usual de estabelecimento de famílias como uma consequência direta pela descendência estabelecida pela linha materna: matrilinearidade. “Apenas filho de mãe judia, é judeu”: um conceito por diversas vezes ilustrado na história bíblica e ressaltado nas genealogias, mas nem sempre totalmente percebido. Robertson-Smith (1965, 178) foi o primeiro a destacar esta importante característica da sociedade entre os semitas. Ressalta que a criança compartilha com sua mãe de uma mesma substância física, conectadas pelo sangue e pelo leite materno, tornando-se um indivíduo separado apenas quando desmamado. Desta forma todo um clã estaria ligado pelo parentesco de sangue pela via materna. O nome de Eva, *Hawwah*, concentra em si as duas ideias: a matrilocidade e a matrilinearidade. Eva é a mãe de todos os seres vivos, a mãe de quem todos os grupos de parentesco descendem (Robertson-Smith, 1963, 208). A recente descoberta do DNA mitocondrial herdado pela

⁵ Se agora em toda a região semítica a tenda era originalmente da mulher e não do marido, o uso de *bait*, casa ou tenda, e *ahl*, equivalente ao hebraico *ôhel*, tenda, no sentido de família ou grupo aparentado, é independentemente, em si, a confirmação de uma antiga lei do parentesco feminino. (tradução da autora).

via materna, mapeado em indivíduos de todos os continentes por pesquisadores da Universidade da Califórnia, apontou para uma “Eva mitocondrial” originária da África. (CANN, 1987,31-36) É indispensável dizer que esta designação é simbólica e não se refere a Eva bíblica, mas é uma evidência científica de que a primeira percepção dos antigos sobre a descendência matrilinear ou descendência de sangue tem seu fundamento.

Êxodo 1 relata a descida da descendência de Jacó/Israel de Canaã para o Egito pela matrilinearidade, seguindo a ordem: filhos de Lia, filhos de Raquel, filhos de Bila (escrava de Raquel) e por fim, os filhos de Zilpa (escrava de Lia). Os filhos de José com a egípcia Azenate, Efraim e Manassés, precisaram ser adotados por Jacó para que viessem a ser considerados como descendentes verdadeiros: “seja neles chamado o meu nome” (Gn 48.16). O mesmo procedimento ocorre com o filho da moabita Rute e Boaz: “A Noemi nasceu um filho” (Rt 4.17).

Estes poucos exemplos nas histórias do Antigo Testamento acerca das relações de parentesco e descendência permitem-nos observar o texto bíblico de forma mais fiel ao seu sentido original. Mediante uma releitura dos textos à luz dos fatores culturais e sociais do Israel antigo, podemos perceber com mais clareza até mesmo como a importância do papel feminino é destacado na Bíblia e descobrir que a história dos patriarcas é também a história das matriarcas.

AS REGRAS DE CASAMENTO NA FORMAÇÃO DO ISRAEL ANTIGO

A antropologia permite-nos também compreender melhor o papel das mães e esposas dos reis de Israel e Judá. O destaque de seus nomes nas genealogias e histórias ressalta a necessidade de se traçar a origem daquele que pretende o trono. Embora tidas por alguns dos leitores da Bíblia como um anexo desnecessário à compreensão do texto, as genealogias são, ao contrário, essenciais para a correta interpretação das histórias bíblicas. Para seu entendimento tornam-se necessários os conceitos oriundos da antropologia: endogamia e exogamia. Criados por McLennan (1865), estes termos significam respectivamente: “casar-se dentro da parentela ou clã” e “casar-se fora da parentela ou clã”. O texto bíblico de Deuteronômio 7.1-6 orienta o povo após a entrada na terra de Canaã a não contrair casamento com as mulheres dos povos circunvizinhos. “O que se infere é que, se os israelitas apenas se ativessem às regras e se casassem somente com mulheres de sua própria espécie, então eles não seriam desviados de seus caminhos por suas esposas estrangeiras.” (LEACH,1983a,86) A proibição do casamento

com mulheres de outros povos leva ao fortalecimento da regra do casamento endogâmico. Embora a endogamia já seja observada em histórias de períodos anteriores, como em Abraão, casado com sua meia-irmã (Gn 20.12), Isaque e Jacó casados com primas, dentre outros mais. A endogamia foi a prática sempre estimulada no povo do Israel antigo, visando a preservação da terra e dos bens dentro do mesmo clã familiar, além da preservação da pureza religiosa⁶. A terra, bem principal, herança de Yahveh não poderia ser dividida com povos estranhos à aliança (Ex 32.13).

A história das filhas de Zelofoade (Nm 27.7-11) mostra que no caso de um homem não ter filhos, suas filhas poderiam herdar a sua propriedade. Isto gerou uma grande preocupação sobretudo em relação a possibilidade destas mulheres proprietárias de terras casarem-se com homens de fora do povo de Israel e assim o território conquistado passar para o domínio de estranhos. Esta preocupação se mostra na excessiva condenação em relação às mulheres que contraíam casamento com estrangeiros, como Diná e o príncipe de Siquém (Gn 34).

Os casamentos constituídos entre primos⁷ e entre tio e sobrinha, muito frequentes no texto bíblico mostram como a prática estava sedimentada na vida cotidiana do povo nascente (Figura 1).

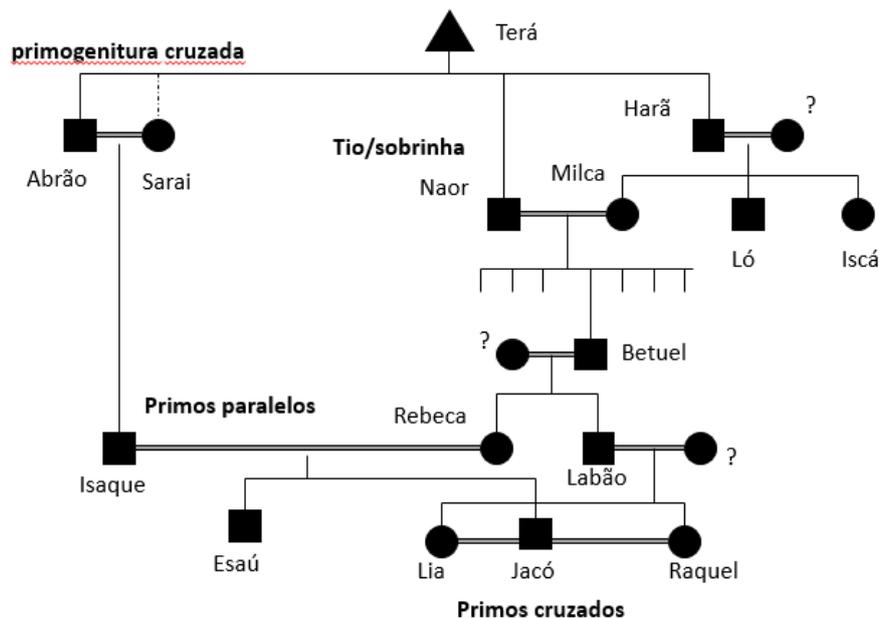


Figura 1: Linhagem de Terá (Gn 11.27-29; 20.12; 22.20-23; 24.15 e 24; 25.26; 29.10 e 13; 29.23 e 28)

⁶ Em estudos anteriores ressaltou a persistência da endogamia sob as mesmas razões em populações protestantes no interior de Minas Gerais (RIBEIRO, 2014, p.164-166).

⁷ Chama-se casamento entre primos cruzados quando o homem casa com a filha do irmão da mãe ou com a filha da irmã do pai. O casamento entre primos paralelos ocorre quando um homem casa com a filha da irmã da mãe ou com a filha do irmão do pai.

Em Abrão temos a endogamia levada ao extremo casando-se este com sua meia-irmã, Sarai (Gn 20.12). Justifica-se esta prática não só pela formação neste casal primordial de um novo povo com uma nova religião, mas também como sendo a instituição de uma autoridade mor, uma autoridade real, com Abrão assumindo o papel de príncipe do novo povo de Yahveh. O casamento com a meia-irmã é uma prática conhecida e praticada no Egito antigo para a legitimação do trono do Faraó. Quando um Faraó morria, o filho de uma esposa secundária o substituíria contraindo casamento com sua meia-irmã, filha da esposa principal do seu pai. Esta prática remete ao mito de Ísis e Osíris, irmãos e cônjuges. Através do casamento, a princesa, simbolizando Ísis, legitimava o trono do príncipe, tornando-o o novo Faraó do Egito⁸. O significado do nome de Sarai (princesa) que será alterado posteriormente para Sara (mãe de príncipes) quando esta recebe a notícia de sua gravidez, reforça esta associação cultural. Esta análise antropológica torna-se também uma peça-chave para a compreensão das tentativas do Faraó (Gn 12.10-20) e do Rei Abimeleque (Gn 20) em aparentar-se com Abraão através daquela que pensavam ser apenas sua irmã, Sara, numa aliança de paz. O mesmo pode ser observado na história de Isaque e Rebeca com relação ao Rei Abimeleque (Gn 26). A exogamia mesmo não sendo o casamento preferencial tornava-se desejável quando estava em jogo a conquista de territórios ou o estabelecimento de alianças políticas.

Como afirma Leach (1983a,86) nestes casos, “a dificuldade prática está em decidir com segurança quem é ou quem não é uma esposa estrangeira.” Dado que alguns casamentos exogâmicos na Bíblia são tidos como possíveis e até mesmo exemplares como entre a cananéia Tamar com Judá (Mt 1.3) e, a moabita Rute e Boaz (Mt 1.5), os israelitas acostumaram-se a criar uma espécie de “estrangeirômetro”, onde quanto mais distante da descendência de Israel, mais estrangeira seria considerada uma mulher e assim, menos apropriada para um casamento aceitável. A figura abaixo, proposta por Leach ajuda-nos a perceber os distanciamentos entre as origens dos povos de acordo com a Bíblia.

⁸ Para mais detalhes sobre o mito de Ísis e Osíris, veja RIBEIRO, 2021.

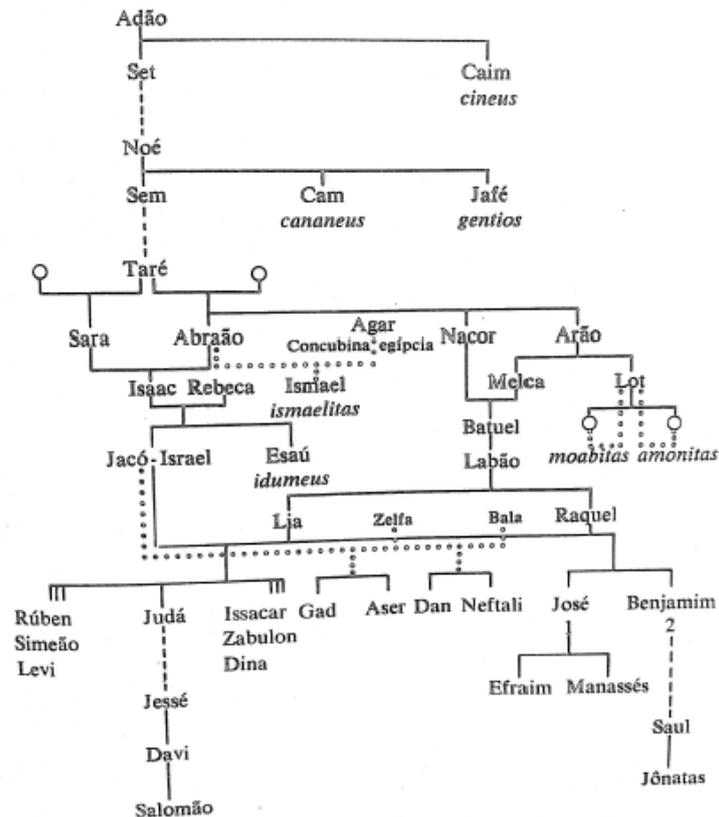


Figura 2 – Árvore Genealógica dos Israelitas. Fonte: Leach, 1983a, 87.

Embora fosse condenada em sua grande parte, no caso de líderes do povo e posteriormente na monarquia a exogamia era aceita e incentivada como forma de estabelecer alianças políticas e aumentar o território de Israel. As uniões de Merabe com Adriel (1 Sm 18.19), de Salomão e a filha do Faraó (1 Rs 11.1) e, de Acabe com Jezabel (1 Rs 16.31) são exemplos de alianças políticas constituídas pelo casamento. A possibilidade de contrair casamento com mulheres de outros povos a fim de estabelecer alianças de paz justifica a quantidade de casamentos exogâmicos contraídos por Davi (2 Sm 3-5) e Salomão (1Rs 11.1-3). Mas como a descendência era traçada pela linha materna, “só filho de mãe judia é judeu”, a origem da mãe do rei era algo muito importante a ser identificado. Daí ser tão crucial o registro da maternidade nas genealogias reais, fato que em especial é muito destacado nas genealogias dos reis de Judá. A exogamia passou a ser uma prática totalmente condenada a partir do retorno de exílio babilônico quando se atribuiu o exílio a um castigo divino infligido ao povo pelos sucessivos casamentos com mulheres não israelitas (Ne 13.23-27).

O IMPORTANTE PAPEL DAS RAINHAS E RAINHAS-MÃE

Tendo tudo isto em mente conseguimos perceber, por exemplo, porque Salomão, filho de Bate-Seba, era o sucessor ideal para o trono de Davi e não Adonias, filho de Hagite. Dentre todas as mulheres de Davi, relatadas na Bíblia (2 Sm 3.2-5; 1 Cr 3.1-9, 14.3-7), apenas três eram oriundas da descendência das tribos de Israel: Mical (Benjamim), Ainoã (Judá) e Bate-Seba (Judá⁹). Como Mical¹⁰ não deu descendência à Davi e o filho de Ainoã, Amnom, foi morto pelo meio-irmão Absalão, fruto de uma exogamia, restou apenas Salomão como herdeiro legal (de “sangue-puro”) ao trono de Davi. Podemos perceber então como a menção do nome da mãe de um rei e a sua origem étnica são essenciais para a compreensão da legitimidade e das trajetórias de seus reinados.

Apesar do povo de Israel entender a herança de sangue como matrilinear, as genealogias são traçadas pela patrilinearidade, pois se referem à herança territorial, passada pela linha paterna. Mesmo assim, observa-se a frequência de nomes femininos nestas genealogias. Estes nomes de mulheres foram preservados nas genealogias como forma de autenticar a origem de um indivíduo.

Se o texto nos informa que X e Y estavam relacionados de um certo modo, então devemos supor imediatamente que esta informação tem um significado social, e deve estar relacionada a todas as outras coisas que o texto possa nos contar sobre as posições mútuas de X e Y. Se mulheres são acrescentadas gratuitamente a uma genealogia patrilinear, o mesmo raciocínio se aplica. (Leach, 1983a,113)

A maioria das referências bíblicas às mães reais ocorre nos livros de 1 e 2 Reis, ao anunciar a instituição de um novo reinado. Esses anúncios aparecem para quase todos os reis de Judá, desde a divisão de Israel em dois reinos (922 a.C.) até a destruição de Jerusalém pela Babilônia (587 a.C.). As duas exceções são: Jeorão, que é referido ao lado de Atalia, sua esposa (I Rs 8.18) e Acaz (2 Rs 16.1-4). Os anúncios destes reinados seguem uma mesma estrutura: a relação do novo rei com o anterior, a idade ao iniciar o reinado, o número de anos que reinou, o nome de sua mãe e a sentença: “fez o que era

⁹ Os estudos apontam para a origem de Bate-Seba ser incerta, porém atribui-se-lhe a origem no povo de Israel. Os textos de II Sm 11.3; II Sm 23.24; Js 15.51 a apresentam como neta de Aquitofel, o gilônita. Seria desta forma neta de uma cidade de Judá, a atual Khirbet Jâla. Seu nome, Bath-Sheba, também pode significar filha de Sheba, podendo então ser originária de Beersheba, um território de Simeão (Js 19.2). Há ainda a referência a um homem da tribo de Benjamim, chamado Sheba (II Sm 20.1). Por fim, Bate-Seba é referida como filha de Amiel, que significa “meu povo é Deus” ou Eliã, “meu Deus é meu povo” (I Cr 3.5; II Sm 11.3, 23.34). Ambos os nomes parecem ser um jogo de palavras

¹⁰ A Davi foi prometida a filha mais velha de Saul, Merabe, o que lhe faria um legítimo sucessor de Saul. Sendo recusada, foi então lhe dada a mão de sua irmã, Mical em casamento. Tudo não passava de uma estratégia a de Saul para que os Filisteus vissem em Davi o sucessor real e intentassem matá-lo por isso. (I Sm 18.17-30)

reto perante o Senhor” ou “fez o que era mau perante o Senhor”¹¹. Percebe-se claramente a associação do julgamento moral sobre o reinado de um rei com a origem de sua mãe. Roboão, Abias, Jeorão, Acaz, todos reis de Judá frutos de casamentos exogâmicos, são relatados como tendo feito “o que era mal perante o Senhor”. Por outro lado, Josafá, Joás, Amazias, Azarias e Jotão, frutos de casamentos endogâmicos, são referidos como reis de Judá que fizeram o que “era bom perante o Senhor”. Todos os reis de Israel são curiosamente classificados como tendo feito o que “era mau perante o Senhor” e não trazem junto à sua apresentação o nome de suas mães. O destaque dado pelo autor dos livros de Reis às mães dos reis de Judá mostra o seu real intento de comparar os dois reinos de forma a enfatizar a superioridade moral de Judá sobre Israel. Jeorão é o único rei da história monárquica de Judá a não ser referenciado junto a sua mãe. Em compensação está ligado ao nome de sua esposa, Atalia, que por sua vez é filha de um casamento exogâmico entre o rei de Israel, Acabe, e a princesa fenícia Jezabel. Temos aqui uma tentativa de reunificação dos dois reinos através de uma união matrimonial, mas o fruto deste casamento, Acazias, será classificado como tendo “feito o que era mau perante o Senhor”, resultando em um trágico fim do seu reinado e de seus descendentes (2 Rs 11.1). A constante repetição do mesmo padrão “fez o o que era...” visa criar no leitor a percepção e internalização do conceito moral de que a endogamia é boa e a exogamia é má.

Podemos visualizar melhor todos estes casamentos monárquicos e suas consequências morais na figura 3, com os nomes em negrito dos reis cujo julgamento moral é positivo.

¹¹ Compare 2 Rs 14.23-24 com 2 Rs 15.1-3.

estabelece seu tio, Matanias, como rei de Judá (2 Rs 24.10-17), que também “fez o que era mau perante o Senhor”. A sucessão de reis de Judá por casamentos endogâmicos e exogâmicos termina com o cativo babilônico. Interpretado pelo autor do texto bíblico como um castigo pela desobediência do povo e sobretudo dos reis causada pela exogamia, nem o casamento endogâmico de Jeoaquim consegue mudar a trajetória e o destino final do reino de Judá (Figura 4).

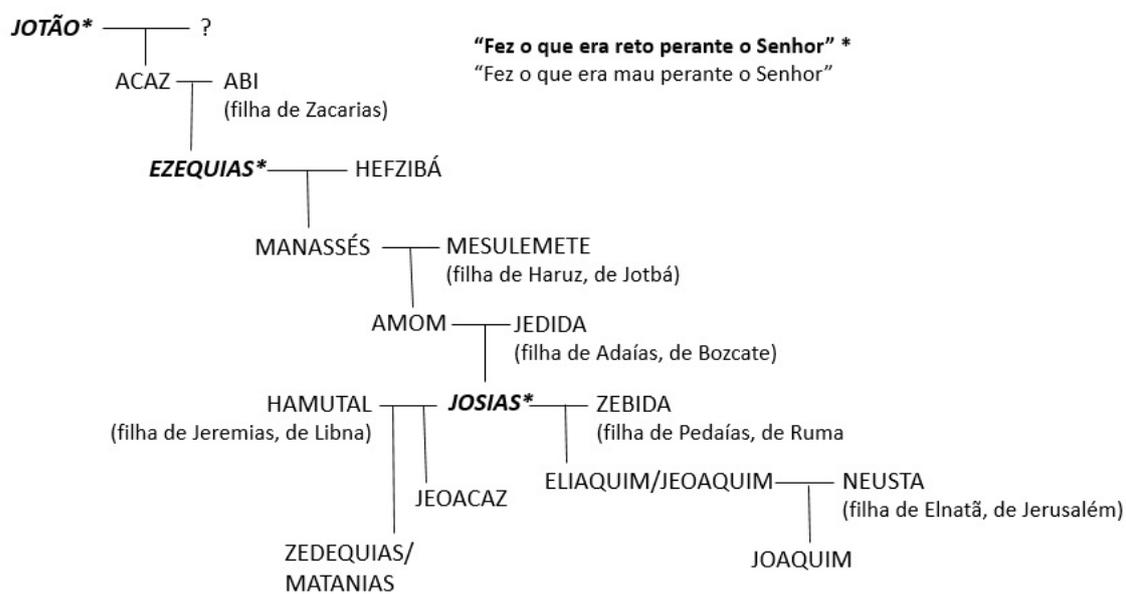


Figura 4: Endogamia e exogamia nos últimos reis de Judá

Embora Bate-seba nunca tenha recebido o título de rainha-mãe, o texto de 1 Reis 2.19 mostra a reverência de Salomão à sua mãe pelo fato desta sentar-se em um trono à direita do rei. A referência à mãe quinze vezes no livro de Provérbios cuja autoria é atribuída a Salomão (Pv 1.8; 4.12; 6.20; 10.1; 15.20; 17.25; 19.26; 20.20; 23.22, 25; 28.24; 29.15; 30.11, 17; 31.1) corrobora esta ideia. Os vinte reis do reino de Judá, após Salomão, são referenciados pela Bíblia junto às suas mães, embora estas não apresentem no texto bíblico o título de rainha-mãe. Apesar da falta do título, é bem clara a ideia que a prática de ter a mãe como uma mulher de autoridade pública junto ao rei tornou-se uma prática neste período do reino dividido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visto sob o enfoque antropológico, o texto bíblico do Antigo Testamento torna-se uma sucessão de histórias de endogamias e exogamias. Isto corrobora a tese em voga de que grande parte deste texto tenha sido compilado por escribas no período pós-exílio (MOURA, 2020), o que explicaria a grande ênfase na condenação das exogamias.

Destaca-se também a presença e a importância das mulheres na compreensão das histórias e de seus significados morais implícitos, o que desmistifica afirmações de que estas tenham sido ocultadas no texto bíblico. Pelo contrário, para a construção lógica do discurso pelo autor do texto, as mulheres são imprescindíveis.

A partir destes poucos exemplos da análise antropológica de partes do Antigo Testamento vemos a enorme contribuição que esta ciência pode trazer à teologia. Uma leitura do texto bíblico pela lente da antropologia possibilita a percepção de muitas nuances importantes para a compreensão das histórias e de seus significados originais, o que é imprescindível para uma boa exegese. Para o israelita retratado tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento o parentesco é a forma de organizar-se política-social e religiosamente. A organização da família bíblica corresponde a organização social da Palestina no período abordados. Conhecer os conceitos fundantes da antropologia como as terminologias de parentesco e descendência e a sua aplicabilidade ao texto bíblico, sobretudo do Antigo Testamento, traz um grande enriquecimento pessoal e acadêmico para um teólogo.

Torna-se necessário muitas vezes, porém, ser capaz de abandonar ou deixar de lado conceitos que trazemos enraizados pela leitura tradicional do texto e nos abrimos para uma nova experiência de leitura da Bíblia, que é um livro vivo e como tal deve ser lida. Um livro que apesar de escrito para um povo de um determinado tempo traz mensagens para todas as culturas, línguas e épocas. Mas para que ela fale a todos, seu texto precisa ser antes de tudo, compreendido na cultura, língua e no tempo em que surgiu. A antropologia bíblica é uma ferramenta mais que eficaz para colaborar neste intuito do estudo teológico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João – aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2008.

ASTLEY, H.J.D. **Biblical Anthropology**. London: Oxford University Press, 1929.

CALDUCH-BENAGES, Nuria. **Family and kinship in the deuterocanonical and cognate literature**. Berlin: ed. Angelo Passaro, 2013.

CAMPOS, Heber Carlos de. **O Habitat Humano**. Coleção Estudos em Antropologia Bíblica, 5 vols. São Paulo: Hagnos, 2012-15.

CANN, R.L., Stoneking, M., and Wilson, A.C., 1987, *Mitochondrial DNA and human evolution*, **Nature** 325; pp 31–36. Online: Cann et al. (1987)

CLEMENTS, R.E. (org). **O mundo do antigo Israel; perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas.** São Paulo: Paulus, 1995.

COSTA, Alcindo. **Gênesis – das lendas e mitos da criação à fé no Deus criador.** Fátima: Difusora Bíblica, 2002

DA SILVA, Airton José . *Leitura socioantropológica.* In: Cássio Murilo Dias da Silva. (org.). **Metodologia de Exegese Bíblica.** São Paulo: Paulinas, 2000, p. 355-450.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** Lisboa: edições 70, 1991.

EMMERSON, Grace I. *Mulheres no Israel Antigo* in: CLEMENTS, R.E. (org). **O mundo do antigo Israel; perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas.** São Paulo: Paulus, 1995, p. 53-375.

FOX, Robin. **Kinship and Marriage: An anthropological perspective.** Harmondsworth: Penguin, 1967.

GILDERS, William K. **Blood ritual in the hebrew Bible: meaning and power.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. **Hebrew myths: the book of Genesis.** New York: Mc Graw-Hill Book Company, 1966.

HEIDEL, Alexander. **The Gilgamesh epic and Old Testament 36arallels.** Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

HOEKMA, Anthony Andrew. **Criados a imagem de Deus.** São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

HOOKE,S.H. **Myth, ritual and kingship – essays on the theory and pactice of kingship in the Ancient Near East and in Israel.** Oxford: Clarendon Press, 1958.

KILLEBREW, Ann E. **Biblical peoples and ethnicity.** Society of Biblical Literature, 2005.

KNIGHT, C. *Early Human Kinship Was Matrilineal.* In N. J. Allen, H. Callan, R. Dunbar and W. James (eds.), **Early Human Kinship.** Oxford: Blackwell, 2008. pp. 61-82.

LAWRENCE, Louise J.; Aguilar, Mario I. **Anthropology and Biblical Studies: Avenues of Approach.** Leiden: Brill, 2019.

LEACH, Edmund. **Antropologia.** São Paulo: Ática, 1983a.

LEACH, Edmund; AYCOCK, D. Alan. **Struturalist interpretations of biblical myth.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983b.

LORDA, Juan Luis. **Antropología bíblica: De Adán a Cristo**. Ediciones Palabra, S.A., 2005.

McLENNAN, John. **Primitive Marriage**. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1865.

_____. **Studies in Ancient History**. Oxford: Wentworth Press, 2016.

MEYERS, Carol. **Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

MOURA, Rogério Lima de. *A Torá como elemento de memória e construção identitária na Yehud persa*. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 1-8, jul.-dez. 2020.

NEWTON, Richard. **Identifying roots: Alex Haley and the Anthropology of Scriptures**. Sheffield: Equinox, 2020.

PIKAZA, Xabier. **Antropología Bíblica, Del árbol del juicio al sepulcro de pascua**. Autor. Colección Biblioteca de Estudios Bíblicos, 80. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. *O papel das mulheres na Bíblia: protagonistas ou coadjuvantes?* **Ad Aeternum**, vol1, n.0, 2020, p. 68-85.

_____. *O sagrado feminino na primavera bíblica*. **Mandrágora**, v. 27, n. 1, 2021, p. 7-30.

_____. **Protestantismo Rural – magia e religião convivendo pela fé**. São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

ROBERTSON-SMITH, W. **Kinship and Marriage in Early Arabia**. Boston: Beacon Press, 1965.

_____. **The Religion of the Semites**. London: Adam and Charles Black, 1907.

SCHWANTES, Milton. **As monarquias no Antigo Israel: um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica**. São Paulo: Paulinas, 2006.

WEBER, Max. **Ancien judaism**. Gleoncoe: The Free Press, 1952.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1975.

ABSTRACT

Biblical anthropology is field of study which is very little explored in Portuguese-speaking. It aims to analyze the biblical text in its original sense through interdisciplinary links with anthropology and approaches with the acquired knowledge of the culture and literatures of ancient Israel and its surroundings. By facilitating the understanding of the biblical text in its original sense, anthropology is a very effective tool for biblical exegesis. In this article, this interface between the study of the Bible and Anthropology is highlighted by the analysis of Old Testament texts through the

study of kinship and descent, in particular through the study of the genealogies of the kings of Judah and Israel.

KEYWORDS:

biblical anthropology; kinship; genealogy.

A “ATITUDE DE FÉ” EM HABACUQUE

*William Lacy Lane*¹

RESUMO

O estudo exegético do profeta Habacuque é frequentemente feito pela instrumentalidade da crítica literária e histórica que buscam identificar não só o ambiente histórico de seu autor como também a mensagem social e teológica para a comunidade de Judá no período que antecede a invasão babilônica. Em essência o resultado desses estudos ilumina a compreensão da literatura, ou seja, o texto, e do ambiente histórico do profeta. Porém, a partir da hipótese de Asurmendi (1992) de que o texto de Habacuque está mais interessado na atitude de fé à teologia propriamente, este artigo pretende abordar essa “atitude de fé” do profeta Habacuque a partir da semiótica das paixões, de Denis Bertrand – ou da “dimensão psicossocial da ação” de Julio Zabatiero – para observar o percurso das paixões ou emoções do profeta desde uma *perturbação, revolta, escuta, aceitação* até o *anúncio* da mensagem de YHWH, e propor que o que encontramos em Habacuque é um percurso análogo aos relatos autobiográficos de chamado profético (p.ex. Is 6.1-13). Tudo que se conhece a respeito do profeta Habacuque é o que foi preservado nesse livro. E sob esse título de *massá* – carga, oráculo, sentença – encontra-se um relato autobiográfico das reações do profeta à vocação profética.

PALAVRAS-CHAVE:

Habacuque, Profetismo, Semiótica das paixões.

INTRODUÇÃO

O estudo do pequeno livro do profeta Habacuque revela de início que estamos diante de uma pequena obra rica e diversa em gêneros literários. Embora introduzido como um oráculo ou sentença do profeta Habacuque (1.1), o que segue imediatamente o título do livro é um lamento do profeta (1.2-4) em vez de, por exemplo, um anúncio de juízo, conforme se verifica em boa parte dos profetas menores. Essas e outras características desse livro levam estudiosos a sugerir que além do conteúdo profético do livro, a experiência do profeta é que se destaca.

Assim, a partir da hipótese de Asurmendi (1992) de que “O interesse do texto de Habacuque não reside, em primeiro lugar, no conteúdo da mensagem [...] O interesse principal está *menos na teologia do que na atitude de fé* que os profetas adotaram diante dos problemas de seu tempo” (grifo meu), a proposta deste artigo é abordar essa “atitude de fé” do profeta Habacuque a partir da semiótica das paixões, de Bertrand – ou da “dimensão psicossocial da ação” de Zabatiero – para observar o percurso das paixões

¹ Doutor em Teologia, professor de exegese no Seminário Presbiteriano do Sul e na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

ou emoções do profeta desde uma *perturbação, revolta, escuta, aceitação* até o *anúncio* da mensagem de YHWH, e propor que o que encontramos em Habacuque é um percurso análogo aos relatos autobiográficos de chamado profético (p.ex. Is 6.1-13). Tudo que se conhece a respeito do profeta Habacuque é o que foi preservado nesse livro. E sob esse título de *massá* – carga, oráculo, sentença – encontra-se um relato autobiográfico das reações do profeta à vocação profética.

Além do mais, como nota Armerding (1986, p. 494), uma peculiaridade de Habacuque é que ele não fala da parte de Deus para o povo, como normalmente se vê entre os outros profetas, mas fala com Deus a respeito de seu povo. Essa característica prevalece principalmente no capítulo 1 de Habacuque, e no capítulo 2 ele se coloca para ouvir da parte de Deus a visão.

Essa característica de diálogo que marca Habacuque como um profeta peculiar, como sugere Armerding, pode na verdade indicar que o ponto de comparação não deve ser os oráculos proféticos da tradição profética, mas sim os relatos de chamado profético.

Alonso-Schökel, semelhantemente, aponta para os aspectos atitudinais do profeta, e comparando-o com Jó, sugere que mais do que sua teologia, sua atitude em relação à realidade histórica é que se destaca.

Perguntar-se se a sua atitude é ou não convincente é absurdo. Seria preciso perguntar-se se nos convence a atitude final de Jó. Porque ambas as personagens, partindo de temáticas diferentes, percorrem o mesmo caminho. E ambas coincidem em não se deixar arrastar por ideias tradicionais, em discutir com Deus até encontrar a resposta que, prescindindo do seu valor teórico ou prático, lhes devolva a paz e os ajude a aceitar os desígnios enigmáticos de Deus. Por isso, poderíamos dizer que a mensagem mais importante deste profeta não se fundamenta no conteúdo teológico de sua obra, embora, seja muito importante, mas na posição vital que ele adota. Somente o *diálogo* com Deus, a *pergunta*, a *objeção*, a *atitude* de fé, a *esperança* contra toda esperança, constituem o caminho para interpretar o curso da história e os problemas que ela suscita (1991, p. 1126-1127; grifo meu).

Em sua exposição de Ezequiel 1.1–3.15, Zimmerli (1979, p. 98) sugere que alguns elementos comuns entre os relatos de chamado profético (Moisés, Isaías, Jeremias, Ezequiel) apontam para dois tipos básicos de relatos de chamado (“call narratives” – narrativas de chamado). O primeiro é caracterizado por, a) “um encontro muito pessoal entre YHWH (ou alguma representação de YHWH em seu mensageiro) e o indivíduo chamado”; b) um “diálogo” em que há lugar para c) “relutância e mesmo objeção por parte daquele que é chamado, d) aos quais YHWH supera com promessas

personais e concessão de sinais (eu estou contigo; coloquei minhas palavras em sua boca; este será o sinal para você).”

O outro tipo de relato de chamado é caracterizado “a palavra é dada ao mensageiro sem nenhum diálogo pessoal entre YHWH e ele. A palavra dada ao profeta é retratada como resultado do conselho que YHWH toma de sua congregação divina” (1979, p. 98). Nesse segundo tipo, não há propriamente um relato de chamado, mas descreve um ato pelo qual a palavra de Deus é enviada na boca do profeta. Além disso, se caracteriza por uma visão por meio da qual o profeta é comissionado.²

Zimmerli quer sugerir que há uma semelhança entre os vários relatos de chamado, mas não propriamente uma “fórmula fixa” (1979, p. 99). Contudo, esses elementos são suficientes para identificar outros relatos de chamado, incluindo, por exemplo, a experiência do apóstolo Paulo em Atos 9.3s. Com isso, Zimmerli sugere que houve diversos desenvolvimentos dos elementos distintos dos chamados, e que provavelmente desde o início houve uma liberdade muito grande de se recapitular essas características individuais em função da experiência particular do profeta (p. 100).

Embora Zimmerli não aponte Habacuque como uma aproximação dessas características, é possível identificar alguns elementos em Habacuque que aproximam as características de relatos de chamado identificadas por Zimmerli.

O primeiro capítulo de Habacuque é um diálogo comparável a um dos elementos característicos do primeiro tipo de relato de chamado identificado por Zimmerli. Apesar de não haver uma visão da corte celestial, esse capítulo evoca visão pela repetição dos termos ‘ver’ (ראה) e ‘mostrar’ (נבט). Não é uma visão do trono divino, mas é um despertar para uma visão da realidade humana. Mesmo assim, há uma percepção de que Deus é muito puro e não enxerga a opressão (1.12,13) e isso se contrasta com a calamidade da situação humana (1.13). No capítulo 2, Deus responde novamente e anuncia uma visão (2.2,3) e uma promessa de que o justo viverá por sua fidelidade (2.4). Embora não haja a promessa da presença divina pela frase “eu estarei com você”, evoca essa presença protetora (2.20). É como se o anúncio da ação divina de juízo contra a Babilônia (2.6-19) já servisse de consolo e confiança da presença divina.

Algumas das semelhanças de Habacuque com os relatos de chamado sugerem uma aproximação entre a profecia de Habacuque e a vocação profética. Se de um lado

² Norm Habel (1965) faz uma análise mais formal de diversos relatos de chamado (Gideão, Moisés, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Isaías II) e identifica um padrão na forma contendo: Confrontação divina, Palavra introdutória, Comissão, Objeção, Palavras de afirmação.

não há um elemento formal fixo de gênero e forma, por outro lado, como a própria análise de Zimmerli sugere, não há uma forma muito rígida e houve liberdade para o uso desses elementos de acordo com a experiência do profeta. Em todo caso, isso possibilita olhar para Habacuque não como um profeta que se distancia da forma de anúncio de outros profetas, mas um profeta muito próximo das experiências de vocação de outros profetas.

Essa aproximação pode ser ainda observada por meio da análise do percurso passional do profeta em comparação com outros relatos de chamado. Aqui não buscaremos semelhanças de formas e gêneros ou mesmo de componentes históricos, mas de seu percurso sêmio-discursivo. Não se pretende aqui uma análise semiótica do texto, mas empregar o instrumento da semiótica das paixões para descrever o percurso narrativo das paixões desse profeta e compará-lo ao relato de chamado. Para isso, será necessária uma breve exposição do referencial de análise. Com isso, pretende-se também seguir a hipótese de Asurmendi de que o interesse está menos na teologia do que nas atitudes de fé do profeta diante da realidade, a qual “serve de referência criadora aos crentes que o seguem” (1992, p.178).

REFERENCIAL DE ANÁLISE

Embora não seja o objetivo deste artigo proceder a uma análise semiótica discursiva do texto de Habacuque, pretende-se, no entanto, empregar a análise da dimensão passional ou psicossocial da ação. Na perspectiva da semiótica gremasiana, significa analisar a narratividade do texto ou o percurso narrativo que se define por um fazer transformador. Pressupõe que “toda ação é um fazer-*transformador* de estados” (ZABATIERO, 2007, p. 105). Toda ação tem um alvo (“objeto-valor”) e para que o sujeito alcance esse alvo é preciso *querer* ou *dever* (Manipulação), *poder* ou *saber* (Competência), *fazer* (Performance) e por fim alcançar ou não o objetivo (Sanção).

Esse mesmo percurso narrativo é utilizado para analisar o percurso passional do sujeito. Como nota Denis Bertrand,

o estudo das dimensões pragmática e cognitiva dos discursos deixava na sombra, como um vazio a preencher, a dimensão dos sentimentos, das emoções e das paixões, que ocupam, no entanto, um lugar essencial nos discursos, sejam eles literários ou não (2003, p. 357).

Para Bertrand, então, a semiótica das paixões visa a “construir uma semântica da dimensão passional nos discursos, isto é, considerar a paixão não naquilo em que ela

afeta o ser efetivo dos sujeitos ‘reais’, mas enquanto efeito de sentido inscrito e codificado na linguagem” (2003, p. 357-358).

Nesses termos, o percurso narrativo das paixões se configura como Disposição (Manipulação), Sensibilização (Competência), Emoção (Performance) e Moralização (Sanção) (ZABATIERO, 2007, p. 134; BERTRAND, 2003, p. 374). O foco da análise é o “efeito de sentido das qualificações modais do sujeito” (ZABATIERO, p. 132, grifo do autor). Consiste em identificar o sujeito da ação ou estado passional, sua relação com o objeto-valor e os efeitos de sentido disso.

ANÁLISE DO TEXTO - PLANO DE CONTEÚDO

Uma rápida leitura do livro do profeta Habacuque é o suficiente para perceber a peculiaridade desse livro em relação às demais obras dos profetas do Antigo Testamento. Algumas características saltam aos olhos. O uso do termo *massa* (מַשָּׂא) para designar uma ‘sentença’. Ainda que seja um termo empregado por outros profetas (Naum, Malaquias, Isaías), a construção é peculiar a Habacuque. Aqui o substantivo é precedido do artigo definido e seguido pela conjunção ‘asher’ (אֲשֶׁר).

Não há designação dos destinatários da sentença. Nas demais passagens em que ocorre o termo מַשָּׂא, ele está no construto e é seguido dos destinatários ‘sentença [a respeito] de Babilônia’, ou há uma preposição ‘sentença contra’ (Is 30.6) ou o construto seguido de ‘palavra do Senhor’ (Zc 9.1; 12.1) ou ainda com o pronome demonstrativo ‘esta sentença’ (Is 14.28; Ez 12.10).

A forma literária dessa sentença de Habacuque é variada. Inicia com um lamento, seguido de uma resposta divina, outro lamento, e outra resposta divina. O capítulo 2 tem breve trecho narrativo seguido de uma série de Ai’s. O capítulo 3 é formado de um salmo.

Embora os profetas empreguem uma diversidade de gêneros e formas literárias, nesse pequeno livro identificam-se diversos gêneros: oráculo, lamento, visão, oração, salmo, anúncio divino. Essa variedade de gêneros e estilo tem suscitado diversas discussões sobre a unidade literária, composição e redação. No entanto, é possível encontrar na forma em que se encontra uma unidade conceitual e teológica. Apesar dessa unidade, não há um consenso absoluto sobre a mensagem central de Habacuque.

Sujeitos da ação - Discursividade

As personagens principais no texto, naturalmente, são o profeta e YHWH. Há também o ‘perverso’ e o ‘justo’ (1.4; 1.13), ou os ‘caldeus’, ‘nação amarga’ e ‘povos e nações’ (1.17; 2.5). A ênfase da análise será no percurso narrativo do profeta como sujeito da ação e YHWH como o destinador-manipulador, aquele que motiva a ação do sujeito.

O profeta é caracterizado como quem clama por justiça: ‘clamarei’, ‘gritarei’ (1.2). Esse clamor é de inconformidade não só com a injustiça, mas à aparente omissão ou silêncio de YHWH. Ele está incomodado de ter de ‘ver’ e ‘contemplar’ (1.3) a injustiça, mas é chamado para ‘ver’ e ‘contemplar’ as nações (1.5). Por outro lado, acusa YHWH de não ‘ver’ nem ‘contemplar’ (1.13) a injustiça. Ele também ‘ouve’ as declarações de YHWH (3.1,15) e se sente ‘alarmado’ (3.1), se comove (3.15). Em seguida, se coloca em sua torre para ‘ver’ o que Deus dirá (2.1), e se coloca em espera (3.16) e recebe a ordem para escrever e anuncia a ‘visão’ (2,2.3), por fim, se aquieta diante da presença do Senhor no templo (2.20) e ‘se alegra’ no Senhor (3.18).

Por essas ações, é possível descrever o profeta como o sujeito inconformado com o que vê, mas que ainda não vê na perspectiva de YHWH. Vê, naturalmente, a partir de um senso de justiça. Supõe-se um referencial de justiça da aliança. Não se sabe se isso parte da vocação profética anterior a esse clamor ou se parte de uma sensibilização inicial da justiça pelo conhecimento da Torá. O argumento deste artigo é que a modalização da ação do sujeito descreverá o percurso passional de sua vocação.

O tempo e espaços empíricos não são explicitados, embora, a reconstrução histórica possibilite identificar proximamente o período do profeta. Contudo, na perspectiva discursiva, o espaço inicial do profeta é de alguém do povo que se perturba com a injustiça e o relaxamento da lei em seu tempo. O capítulo 2 menciona um espaço físico, ou seja, a torre de vigia, a fortaleza. Quer seja simbólico ou real, esse espaço discursivo descreve local de proteção, defesa e vigilância. É nesse espaço de segurança que o profeta se coloca para ver a visão que ainda está para se cumprir. Há, portanto, uma projeção para o futuro. Se de um lado o profeta se perturba com a injustiça presente e a omissão de YHWH diante dos acontecimentos, ele é chamado para olhar para o futuro e aguardar o cumprimento da visão.

YHWH é caracterizado como o que faz o profeta ver contra o querer do próprio profeta (1.3), ele é omissivo, não responde e não age contra a violência (1.2), e tolera o perverso (1.13). Por outro lado, é também apresentado por si próprio como alguém que realiza algo sem precedentes (1.5) e que levanta um povo (manipula) para dominar os

povos (1.6), portanto, um soberano a quem todas as nações obedecem. Ele é o que faz justiça, não deixará o arrogante prevalecer (2.5). Sua promessa parece tardar, mas se cumprirá (2.4).

O que YHWH realiza está no futuro, ainda há de acontecer. O profeta precisa esperar a ação. Por outro lado, sua glória cobre os céus e a terra (3.3) que faz tremer os montes (3.10-11). Ele é também a fortaleza para o profeta (3.19).

Em linhas gerais, isso descreve o sujeito e o destinador-manipulador. O próximo passo será analisar a dimensão psicossocial que descreve os sentidos que o texto dá às paixões do profeta.

Dimensão psicossocial – Percorso narrativo das paixões

O objetivo é descrever e analisar particularmente o percurso da ação do profeta e descrever YHWH como o destinador-manipulador e julgador da ação do profeta. As paixões estão expressas ou figurativizadas não só nas ações do sujeito como ‘estar alarmado’ (3.1), ‘comover-se’ (3.15), ‘esperar’ (3.16) e ‘se alegrar’ (3.18), mas também “nos efeitos de sentido passionais decorrentes das formas, como as relações entre o sujeito e os objetos-valor” (ZABATIERO, 2007, p. 132). Isso significa dizer que o ponto de início é analisar a relação do sujeito com seu objeto-valor.

Objeto-valor do profeta é a justiça. O profeta se perturba com a falta de justiça, a violência, a destruição, contendas, litígio, enfraquecimento da lei e a prevalência do perverso (1.3-4). Por causa disso, ele clama e grita ‘violência’, denuncia a injustiça, porém, seu clamor não resulta em salvação e em escuta ou empatia da parte de Deus (1.2).

A linguagem de 1.2-4 é a do lamento. A expressão ‘*ad ’anah* (עַד-אַנָה)

, ‘até quando?’ é típica do gênero de salmos de lamento ou súplica. E como se percebe os v. 2-4 são propriamente uma oração em que o profeta se queixa da violência e iniquidade que ele vê. Esse primeiro lamento tem o efeito de sentido de um protesto, indignação, e sobretudo, uma perturbação com a realidade que está “diante de mim” (לִפְנֵי).
(לִפְנֵי).

Em outros relatos de chamado essa disposição (manipulação) é decorrente de uma visão ou, como Zimmerli descreveu, um encontro pessoal entre YHWH e o mensageiro. Aqui em Habacuque, pelo menos textualmente, não há uma descrição desse encontro do profeta com YHWH. Ele pode ser pressuposto pela sensibilização (competência) do profeta com a injustiça. Se essa sensibilização é decorrente de um encontro propriamente ou de uma conscientização da justiça a partir do conhecimento

da lei, não é possível definir empiricamente. Na linguagem semiótica, o que se identifica de início é essa sensibilização com a injustiça.

Após a queixa do profeta, YHWH responde (1.5-11), o que é imediatamente seguido de nova queixa do profeta (1.12-17). O efeito de sentido dessa queixa é de protesto, revolta, contenda com Deus. É possível, pelo menos descritivamente, identificar essa fala do profeta como contemplação de YHWH como Deus justo e santo (2.12,13), típico de uma visão de chamado (cf. Is 6; Ez 1.1–3.15). Ao mesmo tempo em que o profeta reconhece a eternidade de Deus, sua justiça e santidade, se indigna por tomar “aquele povo” (1.12) perverso para julgar o justo (1.13). Sua indignação agora não é contra a injustiça e nem contra o fato de ele ver a injustiça e violência diante dele, mas o fato de YHWH ser tão puro e não poder ver o mal e a opressão (1,13).

Essa atitude do profeta se assemelha à relutância e objeção no diálogo em que Deus chama o indivíduo a anunciar uma mensagem ou executar uma tarefa. Como Jeremias (Jr 1.6) ou Isaías (Is 6.5,11), Habacuque reluta com o que Deus lhe mostra (1.5) e protesta contra o plano divino de fazer justiça.

Depois da resposta de YHWH, o profeta se coloca em atitude de espera e vigilância para ‘ver’ o que Deus dirá e qual a resposta de sua queixa (2.1). A resposta de Deus requer que o profeta permaneça em espera, pois a visão tem um “tempo determinado” (לְמוֹעֵד, 2.3). Ainda que demore para se cumprir, o profeta deve esperar, porque certamente se sucederá (2.3). A promessa consiste em trazer juízo contra o arrogante e perverso, aquele que ajunta para si nações e povos (2.4). O profeta precisa esperar que isso se suceda.

Essa atitude do profeta reflete capitulação ao plano divino de trazer uma nação perversa para julgar “aquele que é mais justo”. O profeta se rende e aguarda a resposta de Deus. Nessa resposta, Deus revela ainda outro aspecto desse plano que é trazer justiça contra essa nação impiedosa. De todo modo, o profeta se coloca em espera aguardando a realização da justiça divina (objeto-valor).

A aceitação e espera se confirma também não só na atitude do profeta, mas na ação de anúncio da visão contra aquele que “acumula o que não é seu” (2,6), “despoja muitas nações” (2.8), destrói muitos povos (2.10), “edifica a cidade com sangue” (2.12), etc. O profeta aceita o chamado para anunciar o juízo contra a nação opressora e o proclama por meio dos Ai’s (2.6-20).

Por fim, a queixa do profeta, o diálogo com Deus e a espera o levam à confiança de que “o Senhor está no seu santo templo”, por isso, toda terra deve se calar diante dele

ou de sua presença (מִפְּנֵי, 2.20). Deus não está mais ausente. O profeta não está mais sem resposta ao seu clamor. Deus está presente e toda a terra se encherá de seu conhecimento e glória (2.14). O profeta demonstra confiança.

Nesses dois capítulos, há um percurso passional, um agir ou sentir transformador. Esse percurso pode ser resumido pelas seguintes paixões: *perturbação* (1.2-4), *revolta* ou *contenda com Deus* (1.12-17), *escuta e espera* (2.1-5), *aceitação e anúncio* (2.6-19), *confiança* (2.20). O percurso narrativo pode ser ilustrado neste esquema:

Disposição	Sensibilização	Emoção	Moralização
Manipulação	Competência	Performance	Sanção
Consciência de justiça (Torá)	<i>Perturbação</i>	<i>Revolta, contenda</i> <i>Escuta, espera,</i> <i>confiança</i>	<i>Positiva</i>

A consciência da justiça é pressuposta como o dever-fazer do sujeito que o leva sensibilização pela injustiça. A mesma consciência de justiça e o entendimento do profeta da lei/aliança o leva crer que YHWH pune a injustiça e o perverso, que a injustiça não prevalecerá. Mas é também a percepção da omissão de Deus que o perturba e o leva a clamar mais insistentemente. Contudo, a resposta de Deus o leva a revolta, contenda e à capitulação por meio da escuta e espera, por fim, a aceitação e confiança na presença divina. A sanção geral é positiva de sua queixa e oração.

Como aponta Alonso-Schökel (1991, p. 1125), diversos críticos consideram que o cap. 3 não faz parte da obra original por causa das referências litúrgicas, a ausência de referências históricas, a diferença de gênero literário e a menção ao “ungido” no 3.13. Além disso, o fato de o cap. 3 não ser encontrado no comentário de Habacuque dos Manuscritos do Mar Morto tem reforçado a suspeita de sua autenticidade. No entanto, baseado na unidade temática e histórica, muitos autores reconhecem a continuidade dos caps. 1 e 2 com o cap. 3 de Habacuque e entendem que procede do mesmo autor. Em seu argumento em favor da autenticidade do cap. 3 e de sua unidade com o que precede, Alonso-Schökel recorre justamente a um argumento que poderíamos classificar como psicossocial ou passional. Ele diz:

Todo o anterior é visão, conforme indica o título do livro. E o profeta torna a enfrentar-se com a realidade. No entanto, Habacuc, como Jó, mudou de

atitude ao longo da sua experiência religiosa. Ele já não se lamenta nem interroga. Alegra-se em Deus, seu salvador (3.18) (1991, p. 1126).

Alonso-Schökel reconhece na linguagem e expressões do livro a manifestação das experiências do profeta e os sentimentos ou atitudes pelas quais passou no decorrer dessa experiência. Para Alonso-Schökel, o cap. 3, então, manifesta a superação do lamento com um hino e o desfecho do anúncio e certeza da presença divina manifestos pela alegria do profeta.

Mas como o próprio Alonso-Schökel aponta, o cap. 3 é um poema de súplica e lamento (1991, p. 1139). De certo modo, então, pode ser considerado a forma poética paralela ao diálogo de Habacuque com Deus dos capítulos 1 e 2. Esse paralelismo pode ser verificado no seu percurso narrativo. Novamente, aqui, percebemos algumas das mesmas emoções figurativizadas no poema que retratam o mesmo percurso encontrado nos capítulos anteriores.

De forma sucinta, percebe-se que o capítulo 3 percorrer o mesmo caminho: *perturbação* (3.2-15), *contenda* (3.16a), *aceitação e espera* (3.16b-18), *confiança e anúncio* (3.19). Aqui, porém, ele demonstra suas emoções com expressões poética vívidas de sua reação ao que ouve da parte de Deus. O profeta ‘ouve’ e ‘fica alarmado’ (3.2) com as declarações de Deus. Ele se perturba com o que ouve (3.3-15). O profeta se ‘comove’ e seus lábios ‘tremem’, os ossos ‘apodrecem’ e os joelhos ‘vacilam’ (3.16a). Mas ele se coloca em ‘silêncio’ a ‘esperar’ o dia da ‘angústia’ (3.16b). Apesar da calamidade e mesmo que a figueira não floresça, ele tem confiança no Senhor em quem ele se ‘alegra’ e ‘exulta’, pois o Senhor é sua ‘fortaleza’ e o faz caminhar pelas alturas (3.19). O poema revela o mesmo percurso narrativo que o diálogo dos capítulos anteriores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O leitor contemporâneo provavelmente se lembra de Habacuque para falar de fé e confiança em Deus. Habacuque 2.4 (“o justo viverá pela fé”) é citado três vezes no Novo Testamento (Rm 1.17; Gl 3.11; Hb 10.38), por isso, está fortemente associado as discussões sobre fé e perseverança no NT.

Por outro lado, pode parecer de início que Habacuque trata da injustiça social, ou da justiça de Deus contra toda forma de impiedade. Achtemeier, porém, defende que Habacuque é um livro sobre os propósitos de Deus para com a humanidade, um livro sobre a providência divina (ACHTEMEIER, 1986, p. 31). E como já mencionado,

Alonso-Schökel destaca a “posição vital” do profeta e Asurmendi fala da “atitude de fé” como elementos mais significativos do que seu conteúdo teológico.

É justamente essa atitude de fé ou posição vital do profeta que atribui um caráter autobiográfico a essa breve “sentença” de Habacuque contra a nação impiedosa. O que chama a atenção em Habacuque é a maneira como essa afirmação de fé ou fidelidade se desenvolve a partir “dos problemas de seu tempo”, em outras palavras, a partir da sua sensibilidade para com os desafios de seu tempo e, ao mesmo tempo, as suas próprias reações diante das problemáticas do tempo e diante da fala e revelação divina. A fé, portanto, não pode ser vista nem como algo estático, uma crença, nem como negação da realidade. Em Habacuque essa fé é resposta a, pelo menos, duas realidades: sua observação dos acontecimentos de seus dias, portanto, a realidade vivencial; e a resposta ou revelação de Deus por meio do anúncio profético. A fé é uma intersecção entre a palavra profética e a realidade.

Embora isso não seja uma peculiaridade de Habacuque, pois em certo sentido os demais profetas exercem esse mesmo ministério, em Habacuque isso está explícito na forma literária, no desenvolvimento conceitual da profecia, mas, sobretudo, na expressão das paixões do profeta diante do que ele vê e do que Deus lhe revela. Desse modo, por meio da análise do percurso narrativo das paixões do profeta é possível identificar no seu diálogo com Deus uma aproximação muito grande com outros relatos de chamado profético e classificar sua profecia como uma descrição autobiográfica de sua vocação profética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHTEMEIER, E. **Nahum - Malachi**. Atlanta: John Knox Press, 1986.

ALONSO-SCHÖKEL, L. Alonso; J. L. SICRE DIAZ. **Profetas II: Ezequiel, Profetas menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremias**. S. Paulo: Paulinas, 1991.

ARMERDING, Carl E. **The Expositor's Bible Commentary: Daniel and the Minor Prophets**. Edição: Frank E. Gaebelein. Vol. 7. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986.

ASURMENDI, J. et alii. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da semiótica literária**. Tradução: Grupo CASA. Bauru: EDUSC, 2003.

HABEL, Norm. The Form and Significance of the Call Narratives. **ZAW**, 77, 1965, p. 297-323.

WATTS, J. D. W. **Isaiah 1-33**. Edição: Glenn W. Barker David A. Hubbard. Vol. 24. Waco, TX: Word Books, 1985.

ZABATIERO, Júlio P. T. **Manual de Exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZIMMERLI, Walther. **Ezekiel 1**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

ABSTRACT

The exegetical study of the prophet Habakkuk is often done by the instrumentality of literary and historical criticism that seeks to identify not only the historical environment of its author but also the social and theological message to the community of Judah in the period before the Babylonian invasion. In essence the result of these studies illuminates the understanding of the literature, that is, the text, and the historical environment of the prophet. However, on the basis of Asurmendi's (1992) hypothesis that "Habakkuk's interest in the text does not lie primarily in the content of the message ... The main interest is less in theology than in the attitude of faith which the prophets adopted in the face of the problems of their time" (emphasis added), the proposal of this research is to approach this "attitude of faith" of the prophet Habakkuk from the semiotics of the passions of Denis Bertrand – or Julio Zabatiero's the "psychosocial dimension of action" – to observe the path of the prophet's passions or emotions from a disturbance, revolt, listening, acceptance until the announcement of the message of YHWH, and to propose that what we find in Habakkuk is a course analogous to the autobiographical accounts of prophetic calling (e.g., Is Is 6.1-13). All that is known about the prophet Habakkuk is what was preserved in this book. And under this title of *massá*, oracle, sentence – there is an autobiographical account of the prophet's reactions to the prophetic vocation.

KEYWORDS

Habakkuk, Prophecy, Semiotics of the passions.

A “SENTENÇA” DE HABACUQUE

*William Lacy Lane*¹

*Diogo Augusto Ferreira Mainardes*²

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de discutir os gêneros literários do livro do profeta Habacuque, particularmente a relação do termo *masśā* (sentença) no título com os demais gêneros do livro. Argumenta que embora o termo seja empregado por outros profetas, Habacuque tem um uso particular. Isso se evidencia na construção gramático-sintática de Habacuque 1.1 e na semântica da palavra. Assim, o fato de a “sentença” não ter um destinatário faz com que a atenção se dirija ao sujeito. Foi Habacuque quem viu a “sentença”; a princípio isso é mais importante do que a quem ela é destinada. De certa maneira, isso leva a uma melhor compreensão da luta inicial que o profeta teve com sua visão; foi ele quem, primeiramente, sentiu o “peso” da sua proclamação, e só depois a anunciou de maneira dramática.

PALAVRAS-CHAVE

Habacuque, profetismo, oráculo profético

INTRODUÇÃO

Este estudo não tem o propósito de responder a duas questões específicas a respeito do livro do profeta Habacuque. A primeira diz respeito aos gêneros literários do livro de Habacuque. Esta foi abordada na primeira parte do trabalho. A segunda questão é referente ao significado no termo *מִשְׁפָּט* em Habacuque 1.1. A fim de responder esta última, fizemos uma breve análise textual no primeiro versículo do livro em estudo, que compõe a segunda parte do trabalho. Além destes, adicionamos um breve estudo histórico contextual do livro.³

ANÁLISE LITERÁRIA

Gênero

Em termos gerais, há consenso acadêmico no que diz respeito aos gêneros literários que compõe o livro de Habacuque. Com pequenas variações, o livro tem sido enquadrado em três categorias: 1) **lamento** [ou queixas] (1.2-2.4); 2) **oráculos de aflição** [“ais”] (2.6-19); 3) um **salmo** (3.1-19) (cf. HAAK, 1992, p. 11). Dentro do primeiro, ainda pode ser incluído um

¹ Doutor em Teologia. Professor de exegese no Seminário Presbiteriano do Sul e na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

² Aluno de teologia no Seminário Presbiteriano do Sul. O artigo faz parte de um trabalho acadêmico orientado pelo professor William L. Lane e apresentado oralmente pelos alunos Éder Ricardo Teixeira, Leandro Fernandes de Araújo, Renan Canêlhas Fontes Alves.

³ As referências de versículos seguem a numeração da versão Almeida Revista e Atualizada, mesma versão que utilizamos para outras citações bíblicas.

oráculo de julgamento (1.5-11). Já o terceiro, o salmo, poderia ser subdividido em duas partes, um hino teofânico (3.2-15) e um salmo de confiança (3.16-19) (BRUCKNER, 2012, p. 295). Todos estes gêneros supracitados pertencem aos chamados gêneros clássicos da Bíblia que estão presentes nos livros Proféticos.

Isso não significa, porém, que Habacuque possua um estilo fácil. No decorrer do livro ocorrem muitas mudanças abruptas de orador, assunto, referencial histórico, e gênero, o que torna difícil, muitas vezes, a compreensão da progressão do pensamento do autor (BRUCKNER, 2004, p. 218). Há, portanto, um debate a respeito da **conexão** entre os gêneros literários supracitados (HAAK, 1992, p. 11). Conforme afirma Bruckner, em Habacuque, alguns gêneros bíblicos clássicos são usados “de maneira incomum com propósitos retóricos surpreendentes” (2012, p. 295, tradução nossa).

Robert Haak, levando em conta esta falta de delimitação nítida em Habacuque, afirmou que não se deveria fazer uma distinção muito forte entre os gêneros. Sua proposta é que todos os gêneros seriam, de alguma forma, subordinados à estrutura de Lamento (ou queixa).⁴ Assim, Haak busca aplicar os elementos de um salmo de lamento individual a Habacuque como um todo. Os elementos (conforme sumarizados por K. Koch) são os que seguem:

1. Invocação a Deus
2. Petição
3. Lamento (queixa)
4. Base para libertação ou expressão de confiança
5. Protesto de inocência
6. Expressão de certeza de que a oração será ouvida
7. Oráculo da Salvação
 - a. Uma introdução
 - b. Garantia de ajuda
 - c. Resultados da intervenção divina
 - d. Declaração de relação entre Deus e suplicante 51
8. Elementos hínicos

⁴ Nessa proposta, Haak (1992, p. 12) dependeu muito de Gunkel, em sua distinção entre lamento individual e comunal. Considerando que em Habacuque aparecem muitos elementos individuais (proeminência da primeira pessoa do singular [1:2,3; 2:1; 3:2,18, 19]) e comunais (uso da primeira pessoa do plural e referência a uma calamidade nacional), Haak pensa que Habacuque poderia estar, em seu lamento, representando o grupo mais amplo de Judá.

Será que a estrutura de Habacuque se encaixa completamente na de um salmo de lamento, de forma que cada um dos gêneros que o compõe pode ser enquadrado nesses elementos acima? Cremos que não. Ainda que Habacuque faça uso do gênero de lamento, a tentativa de Haak nos parece sobretudo reducionista. No decorrer deste trabalho, interagiremos com esta proposta; antes, todavia, buscaremos expor mais detalhadamente cada um dos gêneros do profeta em estudo, a respeito dos quais, como já dito, há ampla aceitação.

Lamento⁵ em forma dialogal

Conforme Brueggeman (2012, p. 272), Habacuque abre seu livro com um intercâmbio dialógico de lamento; essa primeira parte compõe a seção 1.2-2.5. O diálogo envolve: a primeira queixa do profeta (1.2-4) e a primeira resposta de Deus (1.5-11); e a segunda queixa do profeta (1.12-17) e a segunda resposta de Deus (2.1-5).⁶ É importante a percepção de que os oradores não se apresentam no texto; nesse aspecto, Habacuque difere de Jó, por exemplo (ROBERTSON, 2001, p. 45).

As perguntas iniciais, que constituem a primeira queixa, do tipo “até quando?” e “por que me fazes ver...?” são facilmente encontradas em diversos salmos de Lamento (Sl 6.3; 13.1-2; 79.5; 89.46 e Sl 10.1; 44.23-24; 74.11) (BRUCKNER, 2012, p. 295). Expressões como ‘ouvir’ (Sl 22.24), ‘gritar por socorro’ (Sl 18.6, 41; 22.24) também são típicas destes salmos. Há, porém, uma diferença entre os salmos de lamento individuais e Habacuque, pois, “[a]o que parece o profeta, pessoalmente, não era vítima da violência e injustiça, mas se perturba com a situação geral do ambiente social e religioso de seu povo” (LANE, 2016, p. 7). Habacuque, portanto, não se queixa perante Deus pela perseguição de adversários ou por algum sofrimento pessoal, mas por aquilo que observava na sociedade do seu tempo: “violência, destruição, contendas, disputas, injustiça e frouxidão da lei” (p. 7).

De acordo com Brueggeman (2012, p. 273), há também, neste trecho, ecos de Jeremias 12.1-4, uma vez que a questão da teodiceia é levantada. Habacuque questiona a Deus na tentativa de compreender por que os maus do seu tempo prosperavam. Não há, porém, consenso quanto à identidade dos “perversos” a respeito dos quais o profeta se refere na sua primeira queixa, em Hc 1.5. Haveria a possibilidade de serem os assírios (conforme defende BRUEGGEMAN, 2012, p. 273); mas, com a maioria dos comentaristas, pensamos se tratar de

⁵ Utilizamos aqui a palavra lamento para o gênero literário amplo. Alguns autores se referem ao mesmo por “queixa” [complaint].

⁶ Conforme será visto abaixo, defendemos, seguindo Lane (2016, p. 10), que a segunda resposta de Deus compreende todo o capítulo 2; porém, os vv. 6-20 pertencem a outro gênero literário. Assim, a análise aqui será feita de maneira separada.

cidadãos corruptos do próprio povo de Judá (cf. BAKER, 2001, p. 376; ROBERTSON, 2011, p. 54, LANE, 2014, p. 8).

Semelhante ao livro de Jó, tanto a primeira quanto a segunda queixa são apresentadas como protestos fiéis (Jó 42.7-8) (BRUCKNER, 2012, p. 295). Mas diferente de Jeremias e de Jó, os lamentos levantados não dizem respeito somente a relações individuais (entre o justo e o ímpio) na comunidade, mas há uma transposição da queixa para um plano internacional (BRUEGGEMAN, 2012, p. 273).

Quanto ao seu uso de lamento dialógico, vê-se que a principal distinção entre Habacuque e os Salmos de Lamento está na resposta dada por Deus ao orador. Esperar-se-ia, depois da queixa, uma palavra de conforto; mas, conforme bem exposto por Childs (1979, p. 451), nos vv. 5-11, o *heilsorakel* (oráculo de salvação) é invertido. De fato, Deus julgará o mal; mas 1.5-11 não oferece segurança, pois há aqui o anúncio de que uma nação ainda mais cruel (os caldeus [v.6]) corrigirá a maldade de Judá por meio de um juízo devastador que trará destruição e morte. Provavelmente é nesse ponto que Haak (1992, p. 13) está mais equivocado. Em sua busca por enquadrar Habacuque dentro da estrutura de um salmo de lamento, este autor afirma que 1.5-6 é um oráculo de salvação, sendo os caldeus a resposta à reclamação do profeta; e que os vv. 7-11 seriam, então, uma expressão de confiança do profeta de que este poder (os caldeus) teria sido estabelecido pelo próprio Yahweh. Essa interpretação de Haak nos parece estar bastante longe da realidade expressa por Habacuque.

Voltando ao texto, percebe-se que a primeira resposta de Deus permite, então, que o profeta expanda e intensifique a sua primeira queixa nos vv. 12-17 (CHILDS, 1979, p. 451). Haak (1992, p. 14) também erra ao identificar essa seção com uma declaração geral de louvor, a qual seria o clímax da “expressão de certeza” [de livramento]. Antes, nestes versículos, o que Habacuque faz é denunciar a arrogância abusiva dos invasores caldeus. A questão pode ser resumida a: como Deus poderia permitir que o ímpio devore aquele que é mais justo do que ele? (v. 13) (cf. LONGMAN; DILLARD, 2006, p. 394). Brueggeman (2012, p. 273) percebe certa similaridade retórica desta seção com os Salmos 74 e 78.

No capítulo 2, dos vv. 1-5, começa a segunda resposta ao profeta, ainda que a solução da questão do seu lamento só ocorra em 2.4b (cf. BAKER, 2004, p. 219). No v. 1, o profeta espera para ver o que o SENHOR responderá; então, nos vv. 2-3, Deus lhe diz para escrever a visão que está prestes a se cumprir. Por fim, tem-se, nos vv. 4-5, a resposta divina de que a fidelidade será vindicada por Yahweh; o arrogante/soberbo – aqui, a Babilônia – não permanecerá (cf. BRUEGGEMAN, 2012, p. 274). Haak (1992, p. 15) subdivide essa seção de maneira errônea (como se a resposta de Deus fosse composta somente pelos vv. 2-4), mas

talvez esteja certo ao afirmar que aqui o texto apresenta um “oráculo de salvação”. Apesar de nossa concordância acima com o que Brueggeman disse a respeito do caráter “internacional” deste lamento, é importante também ressaltar que esta última seção, de maneira narrativa (e com o uso da primeira pessoa do singular [vv. 1-3]), liga integralmente as queixas e a sequência de respostas à experiência pessoal do profeta (CHILDS, 1979, p. 451).

Oráculos de Aflição

O próximo gênero literário utilizado por Habacuque é o “oráculo de aflição”, presente no capítulo 2, vv. 6-20. Pode-se afirmar que esta seção faz parte da segunda resposta de Deus vista acima (LANE, 2014, p. 10), e que apresenta a *sentença* consequente das acusações feitas nos vv. 2-5 anteriores. De fato, estes “ais” (marcadores de juízo futuro) são comuns em outros profetas. Tem-se, nesse ponto, muitas similaridades com Isaías 5.8-23 (BRUEGGEMAN, 2012, p. 274); aqui, entretanto, esse gênero é usado retoricamente como uma promessa de Deus (BRUCKNER, 2012, p. 295). As “desgraças” não são proclamadas contra o povo de Deus, mas contra os inimigos do povo de Deus – os caldeus. Diferente também de outros escritos, neste trecho, a voz de Deus é “democratizada” para todas as nações e povos: são eles que levantarão contra os inimigos um provérbio, um dito zombador (Hc 2.5b-6a) (p. 295). É possível, então, conforme afirma Childs (1979, p. 452), que nesta passagem tenha ocorrido uma reformulação [ou remodelação] de um gênero tradicional antigo.

Essa seção é composta por uma série de cinco oráculos com advertências que dizem respeito a: ganância (2.6b-8); ganho maligno (2.9-11); exploração caracterizada como “derramamento de sangue” (2.12-13); desestabilização do próximo pela bebida forte (2.15-16); apelo a ídolos mortos (2.19). Todos estes oráculos são definidos pela sobrescrição do v. 6a, e não possuem vida independente deste título (CHILDS, 1979, p. 452). Nos escritos proféticos, estas acusações normalmente pertencem aos atos de “não amor ao próximo” dentro da própria comunidade da Torá; aqui, porém, servem aos propósitos internacionais de Habacuque. (cf. BRUEGGEMAN, 2012, p. 274).

Nesse aspecto, concordamos, em parte, com a afirmação de Haak (1992, p. 16) de que esta seção *funciona* como um “oráculo de certeza”; no entanto, diferente do que este autor afirma (p. 20), pensamos que em 2.6-20, os “ais” são um gênero a parte (e não somente uma expansão do lamento).

Salmo

O último gênero literário presente no livro de Habacuque é o de um salmo; na realidade, o capítulo 3 é um salmo completo, com inscrição (3.1) e instruções musicais finais (3.19c) (BRUCKNER, 2012, p. 295). Os versículos 3-15 representam um hino teofânico que se liga ao salmo de confiança final (vv. 16-19a).

No v.2, há uma petição para que a promessa de vindicação de Yahweh sobre as nações se concretize logo; então, ao que parece ser uma resposta a esse pedido, os vv. 3-15 “retomam um hino muito antigo que expressa a vinda massiva de YHWH na teofania senhorial do Monte Sinai em esplendor militar a fim de esmagar a oposição e estabelecer seu governo” (BRUEGGEMAN, 2012, p. 274, tradução nossa). Esse hino teofânico descreve a manifestação física da presença do SENHOR, visível nos elementos da sua criação (sol, relâmpago, inundação, peste e terremoto) (BRUCKNER, 2012, p. 295). É um hino de vitória, em que Deus, como Guerreiro Divino, aparece em sua carruagem de Guerra (TREMPEL; DILLARD, 2006, p. 395)

Como dito acima, os vv. 16-19a são uma declaração de confiança. No v. 16, o profeta reconhece que a situação é de enfermidade, mas, então, declara prontidão para se manter “esperando” – conforme o mandamento de 2.3. Prosseguindo, o poema e todo o livro culminam numa última afirmação de confiança em Yahweh (BRUEGGEMAN, 2012, p. 275):

Ainda que a figueira não floresça, nem haja fruto na vide; o produto da oliveira minta, e os campos não produzam mantimento; as ovelhas sejam arrebatadas do aprisco, e nos currais não haja gado, todavia, eu me alegro no SENHOR, exulto no Deus da minha salvação. O SENHOR Deus é a minha fortaleza, e faz os meus pés como os da corça, e me faz andar altaneiramente (vv. 17-19b).

Obviamente, a afirmação de confiança dos vv. 16-19b se dá em meio a uma circunstância das mais adversas possível: a escassez, fome, seca e morte (v. 17). É provável que a imagem do v. 17 esteja ligada a uma espécie de lamento pela ausência de Yahwh (HAAK, 1992, p. 17), uma situação em meio a qual o profeta mantém uma confiança intransigente em Deus (BRUEGGEMAN, 2012, p. 276), para que, por fim, declare um hino final de louvor a Yahweh por sua libertação (HAAK, 1992, p. 19).

Elementos Litúrgicos

Segundo Longman e Dillard (2006, p. 392), os elementos literários presente no livro de Habacuque têm levado muitos estudiosos à conclusão de que ele era um “profeta do culto”. Em primeiro lugar, o gênero de lamento era uma forma literária associada ao templo; o salmo

do capítulo 3, com termos musicais, aponta na mesma direção; da mesma maneira, a descrição teofânica presente neste salmo é também mais natural numa situação de culto.

Todavia, ainda que Habacuque possua diversos elementos litúrgico, isso não significa que a presente forma do livro deva ser atribuída à influência do culto (CHILDS, 1979, p. 452). Conforme sugere Brueggeman (2012, p. 276), o livro de Habacuque consiste na união de diferentes peças litúrgicas, já existentes, de uma maneira nova. Principalmente os diversos elementos autobiográficos do livro (Hc 2.1; 3.2,16-19) levam a conclusão que a influência cúlrica ocorreu num estágio anterior do desenvolvimento (Cf. CHILDS, 1979, p. 452).

Síntese

De acordo com a análise aqui exposta até aqui, é possível concluir que Habacuque se utilizou, para a composição de seu livro, de três gêneros clássicos comuns para os profetas: 1) lamento em forma de diálogo; 2) oráculos de juízo; e 3) salmo. Entretanto, o profeta modificou estes gêneros e os conectou de maneira bastante particular para cumprir seus propósitos retóricos incomuns. Também, todos estes gêneros eram comuns no uso do culto, isso, porém, não significa que a presente forma do livro deva ser explicada pela influência litúrgica; como dissemos (seguindo Childs), o que parece é que a influência ocorreu num estágio anterior.

ESBOÇO DO LIVRO

O esboço abaixo é uma adaptação do encontrado em Hill e Walton (2007, p. 574-575).

GÊNERO	SUMÁRIO	VV.
-	Sobrescrito	1.1
LAMENTO DIALOGAL	DISCURSO I A. Oração 1: Queixa de Habacuque com relação a Judá B. Resposta 1: Oráculo de julgamento – Babilônia invadirá Judá	1.2-4 1.5-11
	DISCURSO II A. Oração 2: Habacuque pergunta com relação a justiça de Deus B. Instrução de Deus C. Resposta 2 (1ª pt.): Responsabilidade do justo D. Resposta 2 (2ª pt.): Oráculo de juízo contra a Babilônia.	1.12-17 2.1-3 2.4,5 2.6-20
ORÁCULO DE JUÍZO (ais)		
SALMO	DISCURSO III A. Inscrição (do salmo) B. Oração: Pedido de misericórdia de Habacuque C. Hino Teofânico: O poder soberano de Deus para livrar D. Declaração de confiança: Habacuque confia na soberania de Deus E. Instruções musicais finais	3.1 3.2 3.3-15 3.16-19a 3.19c

ANÁLISE HISTÓRICO-CULTURAL (SITZ IM LEBEN)

Como no livro de Habacuque não existem dados históricos ou genealógicos, pouco se sabe sobre sua identidade. Diferente da maioria dos profetas, este livro não serviu simplesmente para preservação dos oráculos do profeta, mas deu prioridade à abordagem de um tema específico; dessa maneira, pode-se dizer que Habacuque se assemelha mais a Jonas do que a Jeremias (HILL; WALTON, 2007, p. 572).

A definição da data do livro está diretamente relacionada com a identificação dos ímpios (ou “perversos”) mencionados em Hc 1.4 e 1.13 (LONGMAN; DILLARD, 2006, p.

393). No primeiro texto, tem-se afirmado que os ímpios são aos próprios habitantes de Judá, ainda que, conforme apontamos acima, alguns estudiosos e comentaristas preferam identificá-los com os assírios. Defendemos a primeira opção. Em Hb 1.13, há mais consenso de que se trata dos caldeus (ou seja, o império babilônico). O império Assírio entrou em decadência em 626 a. c, mesma época em que o pai de Nabucodonosor, Nebopolassar, assumiu o trono babilônico, declarando sua independência da Assíria. (HILL; WALTON, 2007, p. 572; LONGMAN; DILLARD, 2006, p. 393). Podemos dizer, assim, que Habacuque foi escrito neste tempo da ascensão dos caldeus.

A primeira profecia (relacionada à crise interna de Judá) teria como data mais antiga possível o ano de 640 a.C., mas como esse foi o ano da ascensão de Josias ao trono de Judá, o qual foi um bom rei, as más condições internas de Judá (descritas em Hb 1.2-4) poderiam apontar para uma dada anterior; todavia, isto não é necessário. Longman e Dillard (2006, p. 393) pensam que o livro foi escrito entre o final do século VII e o início do VI a. C. Já Walton (2007, p. 572), sendo mais específico, estima que as profecias de Habacuque sugerem uma dada entre os anos de 640 e 626 a. C; sendo a melhor estimativa, o ano 630 a. C., o que faria de Habacuque um contemporâneo de Jeremias.

O TERMO נִשְׁמָה

Conforme já observado, o profeta usa no título o termo נִשְׁמָה para introduzir o conteúdo de seu anúncio. Embora seja um termo empregado por outros profetas, é preciso dar especial atenção ao seu significado e modo como é aplicado aqui. Para tanto, faremos uma breve análise textual deste versículo.

TEXTO HEBRAICO

Habacuque 1

1 הַמְּשָׁא אֲשֶׁר תִּזְהַר בְּבִקְרוֹק הַנְּבִיא :

CRITICA TEXTUAL

O aparato crítico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* não apresenta notas de crítica textual para o texto em estudo; pode-se dizer, portanto, que o Texto Massorético é firmemente atestado, e que não há nenhuma questão divergente nas versões e manuscritos.

TRADUÇÃO

נִשְׂמָה

De acordo com o NDITEAT, o substantivo נִשְׂמָה, tem como primeiro significado [I]: “carga, fardo, carregamento, aquilo que é levantado/carregado” (YOUNGBOOD, 2011, p. 1110). Semelhantemente, as primeiras opções do BDB são: “carga, peso, elevação, carregamento e tributo” [*load, burden, lifting, bearing, tribute*] (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1907, p. 672) (cf. KOEHLER; BAUMGARTNER; STAMM, 1994, p. 639). נִשְׂמָה é utilizado com esse significado no Salmo 38.4 [v. 5 na BH]: “Pois já se elevam acima de minha cabeça as minhas iniquidades; como fardos pesados [נִשְׂמָה], excedem as minhas forças”. Esse uso aparece diversas vezes no livro de Números, por exemplo.

Há, todavia, um outro uso deste mesmo substantivo, que se dá especialmente nos livros proféticos. Nesse caso, a tradução seria: “enunciado, oráculo” (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1907, p. 672), ou “pronunciamento” (KOEHLER; BAUMGARTNER; STAMM, 1994, p. 639; cf. também VERHOEF, 2011, p. 1068). Essa aplicação do termo é frequente em Isaías; mas, aparece também algumas poucas vezes em Jeremias, Naum e Zacarias. Segundo Lane, na profecia, esse termo frequentemente serve

para designar o anúncio de uma advertência, acusação ou juízo (2Rs 9.25). Em Isaías está especialmente associada aos anúncios contra as nações estrangeiras (Babilônia, Is 13.1; 21.1; Filístia, 14.28-29; Moabe, 15.1; Damasco, 17.1; Egito, 19.1; Duná, 21.11; Arábia 21.13; Tiro, 23.1), mas também contra Jerusalém (Is 22.1; Ez 12.10) e Israel (Zc 12.1; Ml 1.1) (2016, p. 4).

Da mesma forma, Müller (1977, p. 23), no TDOT, aponta que sempre que נִשְׂמָה se refere a um oráculo profético, ele normalmente significa a proclamação de um desastre, seja a uma nação estrangeira, Judá, ou a israelitas individuais. Este mesmo autor, explicando os diferentes usos deste termo no texto de Jeremias, afirma que a

esmagadora preponderância de oráculos de desastre pode ser devida a implicações do significado ‘fardo’, como em Jr. 23.33-38. Seria inapropriado, entretanto, argumentar com base nesses fundamentos contra a denotação ‘enunciado’ em todos os casos, precisamente porque tal argumento destruiria o contraste entre *maśśā*, [com sentido de] ‘enunciado’, em 23.33 versus *maśśā* [com sentido de], ‘fardo’, nos vv. 34,36,38, privando 23.33-38 de seu apelo linguístico e literário (1977, p. 23)

Robertson (2011, p. 77), semelhantemente, entende que, em Habacuque 1.1, o significado da raiz de *maśśā* – conforme a vasta maioria da aplicação profética do termo – favorece o reconhecimento de que o peso está associado à mensagem. Chega-se à conclusão, então, de que a proclamação (ou oráculo, ou enunciado) profética seria uma sentença pesada. Ou, conforme diz Lane, a expressão inicial de Habacuque (נִשְׂמָה) “aponta não só para o conteúdo como também para o gênero de um anúncio profético de juízo” (2016, p. 4).

Abaixo expomos uma tabela de comparação com algumas opções de tradução de מִשָּׁל (em Hc 1.1) adotadas por versões disponíveis:

Versões	Tradução de מִשָּׁל (<i>maśśā'</i>)
Almeida Revista e Atualizada; Nova Almeida Atualizada	Sentença
Almeida Corrigida Fiel; Almeida Revista e Corrigida	Peso
Nova Versão Internacional	Advertência
Nova Versão Transformadora; Nova Tradução na Linguagem de Hoje	Mensagem
Bíblia de Jerusalém	Oráculo
English Standard Version	Oracle (“oráculo”)
King James Version	Burden (peso; fardo)
LXX	λήμμα (oráculo [também ganho ou lucro])
Vugata	“onus” (carga; peso)

Nota-se, assim, que o termo é traduzido de maneira variada. Pensamos que talvez a melhor opção seja a utilizada pelas versões ARA e NAA, pois esta consegue capturar a ideia de um oráculo profético que possui um caráter de juízo ou calamidade. Tal ideia escapa da opção “oráculo”. Por outro lado, nesta aplicação profética, a simples tradução “peso” ou “fardo” nos parece também ser errônea.

Ao compararmos o uso de מִשְׁפָּט feito por Habacuque com o de outros profetas encontraremos certas peculiaridades. Primeiramente, no texto em estudo, o substantivo está definido e seguido pela conjunção וְאִשְׁרָא; enquanto que, nos outros casos, “está no construto e é seguido dos destinatários ‘sentença [a respeito] de Babilônia’, ou há uma preposição ‘sentença contra’ (Is 30.6) ou o construto seguido de ‘palavra do Senhor’ (Zc 9.1; 12.1) ou ainda com o pronome demonstrativo ‘esta sentença’ (Is 14.28; Ez 12.10)” (LANE, 2016, p. 4). Também, em Habacuque, o termo מִשְׁפָּט está exatamente no início, e, pode-se dizer, caracteriza todo o livro como um anúncio profético de juízo. A questão que fica em aberto é a quem especificamente esse juízo se refere, já que não há em Habacuque um destinatário. Respondemos essa questão conforme a exposição dos gêneros que fizemos anteriormente. Em primeiro lugar, Deus prometeu julgar a “violência, injustiça e enfraquecimento da lei” de Judá através dos caldeus (1.5-11). Porém, posteriormente, os mesmos caldeus serão objetos do juízo de Deus, conforme vemos nos “ais” do capítulo 2 (vv. 6-20). São estes dois aspectos do juízo de Deus, pensamos nós, que caracterizam o livro de Habacuque como uma “sentença” (cf. LANE, 2016, p. 12).

אֲשֶׁר

O pronome relativo אֲשֶׁר, traduzido por “que”, introduz uma oração subordinada adjetiva restritiva (PINTO, 1998, p. 92; WALTKE; O’CONNOR, 2006, § 19.3a).

הִיָּה

O verbo הִיָּה (Qal; 3ª p. m. s; perfeito) é traduzido, neste texto, por “viu”. Sua raiz (היח, [hzh]), em geral, significa “ver, perceber, observar” (NAUDÉ, 2011, p. 56). Em Habacuque 1.1, o profeta é o sujeito do verbo. Aqui, הִיָּה faz referência à visão reveladora dada por Deus ao profeta. Pode-se afirmar, porém, que a manifestação visual tem um papel secundário, e que a “importância na visão reveladora estava na revelação da palavra divina, que dotou o profeta de um conhecimento especial das coisas divinas, as quais ele precisava proclamar” (NAUDÉ, 2011, p. 58). Também, conforme afirma Robertson, “[o] fato de que Habacuque ‘viu’ sua

mensagem provavelmente enfatiza mais o caráter revelacional da visão do que o modo pelo qual ela foi comunicada. A mensagem viera diretamente do próprio Deus, e não do subconsciente do profeta” (2011, p. 176).

חִבְקִיָּק

O nome Habacuque (חִבְקִיָּק) aparece na Bíblia Hebraica somente em Hc 1.1 e 3.1. Segundo Tremper e Dillard (2006, p. 392), este nome pode ser derivado de um verbo hebraico que significa “abraçar”. Outros autores, porém, acreditam que a sua origem está relacionada a um termo acadiano relativo a uma planta de jardim (p. 392).

הַנְּבִיא

O termo הַנְּבִיא significa profeta, e funciona como aposto explicativo do nome *Habacuque*.

TRADUÇÃO FINAL

Levando em conta as observações que fizemos acima, uma tradução adequada para o versículo seria: “*Sentença que Habacuque, o profeta, viu*”.

ESTRUTURA GRAMÁTICO-SINTÁTICA



ANÁLISE GRAMÁTICO-SINTÁTICA

No versículo 1, tem-se apenas uma oração. Deve-se notar que 1b é uma oração subordinada adjetiva restritiva; entretanto, 1a não é uma oração principal, mas somente um elemento principal na forma de um substantivo. Dessa maneira, a oração 1b têm o propósito de qualificar (ou restringir) הַמְּשָׁא (“sentença”), que acaba funcionando como objeto direto do verbo חָזָה (“viu”) cujo sujeito é o profeta Habacuque.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto acima, o uso de נִשְׁפָּט em Habacuque é peculiar. Começando o livro, percebe-se que sua posição é enfática. O fato de a “sentença” não ter um destinatário faz com que a atenção se dirija ao sujeito. Foi Habacuque quem viu a “sentença”; a princípio isso é mais importante do que a quem ela é destinada. De certa maneira, isso leva a uma melhor compreensão da luta inicial que o profeta teve com sua visão; foi ele quem, primeiramente, sentiu o “peso” da sua proclamação, e só depois a anunciou de maneira dramática.

E a que se refere essa “luta” do profeta? Refere-se, como vimos anteriormente, ao problema da teodicéia. Em primeiro lugar, Habacuque questiona como Deus permite que exista o mal e a impiedade no meio do seu próprio povo. Depois, seu problema é como Deus poderia permitir que os ímpios (caldeus) destruam aqueles que são mais justos do que eles (Judá). A solução está na promessa de Deus de que ele punirá o ímpio e vindicará o justo. O justo, na realidade, viverá pela fé nesta promessa, ainda que, no presente, a realidade pareça extremamente injusta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER, David W. Habacuque. In: **Obadias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuque e Sofonias**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2001

BÍBLIA. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles A. **The New Brown-DriverBriggs-Gesenius Hebrew and English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1907.

BRUCKNER, J. K. Habakkuk, Book of. In: **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. BODA, M. J.; MCCONVILLE, J. G. (Ed.). Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 2012. p. 291-301.

_____. **Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah**: the NVI application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

BRUEGGEMANN, Walter. **An Introduction to the Old Testament**: the canon and christian imagination. 2nd ed. Louisville: Westminster Knox Press, 2012.

CHILDS, Brevard S. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

DILLARD, Raymond B.; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

HAAS, Robert D. **Habakkuk**. Leiden: E. J. Brill, 1992.

HILL, Andrew E.; WALTON, J. H. *Panorama do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2007.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; STAMM, J. J. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Leiden: Brill, 1994. v.1.

LANE, W. L. **O Profeta Habacuque e a Hermenêutica Contextual**. Via Teológica, Curitiba, v. 17, n. 34, dez. 2016. [versão on-line; disponível em: periódicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/80/148] [não paginado].

MÜLLER, H. -P. אִשָּׁה. In: **Theological Dictionary of the Old Testament** [TDOT]. BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. -J. (Ed.). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1977. v. 9. p. 20-24

NAUDÉ, J.A. אִשָּׁה. In: **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento** [NDITEAT]. VANGEMEREN, W. A. (Org.). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 2. p. 56-61.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Fundamentos para a Exegese do Antigo Testamento: manual de sintaxe hebraica**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

ROBERTSON, O. Palmer. **Naum, Habacuque e Sofonias**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

VERHOEF, P. A. Profecia. In: **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. VANGEMEREN, W. A. (Org.). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 4. p. 1068-1078.

YOUNGBLOOD, R. F. אִשָּׁה. In: **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. VANGEMEREN, W. A. (Org.). São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 2. p. 1110-1111.

WALTKE, Bruce; O'CONNOR, E. M. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

ABSTRACT

This article aims to discuss the literary genres of the book of the prophet Habakkuk, particularly the relationship of the term *maśśā'* (sentence) in the title with the other genres of the book. It argues that although the term is used by other prophets, Habakkuk has a particular usage. This is evident in the grammatical-syntactical construction of Habakkuk 1.1 and in the semantics of the word. Thus, the fact that the "sentence" does not have a recipient causes attention to be directed to the subject. It was Habakkuk who saw the "sentence"; at first this is more important than who it is intended for. In a way, this leads to a better understanding of the prophet's initial struggle with his vision; it was he who, first, felt the "weight" of his proclamation, and only then dramatically announced it.

KEYWORDS

Habakkuk, prophets, prophetic oracles.

GREGORY THE GREAT ON THE BALANCE OF THE CHRISTIAN LIFE OF THE CLERGY

*Isaias D'Oleo Ochoa*¹

ABSTRACT

In Gregory the Great's *Pastoral Care* the balance of the Christian life of the clergy not only permeates Gregory's discussions in each major section of the book but also this theological motif served him to challenge the tendency of the clergy of his times to have a negative attitude towards the active life.

KEYWORDS

Gregory the Great, Active Life, Contemplation, Mixed Life, Vocation.

INTRODUCTION

At least in the ancient and medieval periods, the relationship between theology and work in Christianity was difficult. A theologian who addressed this issue is Gregory the Great in his treatise *Pastoral Care*.² In his book Gregory offers his perspective, which is strongly shaped by a philosophical-theological motif: the balance between contemplation and action in the clergy's life. More recently, scholars and theologians who have approached this topic have noted that the balance motif seems to be recurrent in Gregory's thought, including his pastoral discussions.

Although research which examines extensively Gregory's pastoral work is currently scarce,³ it is worth noting three particular books: American theologian Thomas C. Oden's *Care of Souls in the Classic Tradition*,⁴ British professor of Medieval Thought G.R. Evans's

¹ Isaias D'Oleo Ochoa is a minister of Word and Sacrament in the Reformed Church of America. He is currently pursuing a PhD Degree at Calvin Theological Seminary with concentration in Philosophical Theology. He received his Master of Theology degree at Calvin Seminary (2017) and his Master of Divinity at Western Theological Seminary (2015).

² Gregory and Henry Davis, *Pastoral Care* (Westminster, MD: Newman Press, 1950). Gregory's book *Pastoral Care* is known in Latin as *Liber Regulae Pastoralis*.

³ See Thomas C. Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition* (Philadelphia: Fortress Press, 1984); G.R. Evans, *The Thought of Gregory the Great* (New York: Cambridge University Press, 1986); Andrew Purves, "Gregory the Great, Pastoral Care" in *Pastoral Theology in the Classical Tradition* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001), 55-75; Clare McGrath-Merkle, "Gregory the Great's Metaphor of the Physician of the Heart as a Model for Pastoral Identity." *Journal of Religion & Health* 50, no. 2 (June 2011): 374-388.

⁴ Oden divides his work in two major parts. Part I: "The Dilemma of Modern Pastoral Care" is formed by two chapters where the author offers a brief historical assessment of how modern theologians have neglected the richness of the writers when discussing spiritual care among the clergy. For this reason, Oden proceeds to argue about the urgent need of religious workers to bring back the classical tradition of pastoral theology into their practical-theological discussions, especially Gregory's *Pastoral Care*. In Part II: "Contextual Pastoral Counsel," Oden offers brief comments of Gregory's contextual case studies defending Gregory's bipolar method and its usefulness to spiritual care.

The Thought of Gregory the Great,⁵ and Scottish scholar Andrew Purves's *Pastoral Theology in the Classical Tradition*.

In *Care of Souls in the Classic Tradition* (1984), Oden offers a brief yet useful survey of the development of pastoral care besides exploring the ways in which Gregory advanced the classical tradition of pastoral theology.⁶ He argues Gregory had previously redefined a series of interests such as the contrast between the contemplative and active life. In this respect Oden writes:

Even before Gregory's ascension to the papacy he had refined a remarkable combination of theological and pastoral interests: the dialectic between contemplation and action, the balance between orthodoxy and orthopraxis, scripture study practically applied, the combination of political activity with theology, and the concern for preserving the external safety of the Christian community amid an intermittently hostile political environment (ODEN, 1984, p. 48).

This shows that such an interest is not merely supplementary in Gregory's pastoral work. Oden's succinct acknowledgment of the role of the dialectics in Gregory's pastoral work and the Gregorian tendency to balance opposite statements is indeed appreciated.

In *The Thought of Gregory the Great* (1986), Evans studies closely the relationship between the central themes and topics in Gregory's theological work in order to argue that the virtue of contemplation and action are interdependent in Gregory's writings. Of interest to this paper is also what Evans has argued:

The key to [Gregory's] thinking lies perhaps in reference to the complete and perfect man. He who is whole as a Christian has already done good works and will return to the world to do more. Gregory was breaking new ground in insisting in this way on the interdependence of contemplation and action in every fully Christian life. He draws upon patristic material and on classical authors to make a separation between the two ways of life (EVANS, 1986, p. 108).

Similar to Oden and Evans, Purves in *Pastoral Theology in the Classical Tradition* (2001) is interested in retrieving Gregory's *Pastoral Care* among modern practical theologians. However, Purves's contribution focuses more on identifying some of the major theological themes in Gregory's pastoral work. By identifying these major themes, Purves's study opens the door to scholars to continue discussing the presence and the role that those themes play in Gregory's work. In this respect some of these theological themes are: "(1) the relations between the natural and supernatural worlds, (2) his understanding of *consideratio*,

⁵ As Evans acknowledges, her study on Gregory's theological work has a practical nature. Her aim is to study the virtue of consideration and the contrast between the contemplative and active life in Gregory's pastoral work. However, due to Evans's neo-scholastic approach, Carole Straw considers *The Thought of Gregory the Great* should be read with caution. Straw, *Gregory the Great*, 265.

⁶ For a brief historical survey, see Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, 26-42.

and the need for a balance between spirituality and action, and (3) the nature of Christian life” (PURVES, 2001, p.55).

Out of the practical-pastoral field, there are other significant works one must mention.⁷ Professor of History Carole E. Straw, in opposition to the neo-scholastic traditional approach to the studies of Gregory, presents her well-known book titled *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (1988), where she suggests that the traditional metaphysical categories which divide human life have been blurred. In that regard Straw writes:

[I]n order to understand Gregory one must begin by recognizing that he has modified the paradoxes of the mature Augustine and that the fluid boundaries of late antiquity have all but vanished. The supernatural is mingled with a world of ordinary experience, and in surprising ways. Visible and invisible, natural and supernatural, human and divine, carnal and spiritual are often directly and causally connected (STRAW, 1988, p. 9).

In a nutshell, Straw argues that Gregory’s thought reconciles some apparent contradictions—for instance, the contrast between active versus contemplative life, sin versus virtue, and alike (STRAW, 1988, pp. 23-24).⁸

Like Straw, Professor of Historical Theology George E. Demacopoulus has advanced the theological studies of Gregory significantly in his book *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, And First Man of Rome* (2015). Demacopoulus argues that Gregory’s affinity to asceticism really influenced his vocation as monk and bishop. Thus, when reading and interpreting Gregory, his ascetic approach to theology cannot be ignored or downplayed.

Noteworthy are the valuable efforts done by theologians and other scholars, their positive influence on practical and historical theology, and their general discussions of the balance motif. Despite of this, the theme of balance in the Christian life of the clergy needs to be more fully and explicitly addressed. For instance, one might ask what role this motif plays in Gregory’s *Pastoral Care* as a whole. In that regard, this is the main question this paper will be addressing. It is the thesis of this paper that in Gregory’s *Pastoral Care*, the balance of the Christian life of the clergy constitutes a key theme which permeates Gregory’s discussions in each major section of the book, allowing Gregory to challenge the clergy’s tendency to have a negative attitude towards the active life.

As readers will notice, I have built up my thesis on past scholarship. I have agreed with scholars such as Straw and Evans that balance seems to be a central theme in Gregory’s

⁷ For example, Carole E. Straw, *Gregory the Great: Perfection in Imperfection* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988); George E. Demacopoulus, *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, And First Man of Rome* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2015); Neil Bronwen and Matthew Santo, *A Companion to Gregory the Great* (Boston: Brill, 2013).

⁸ Cf. Purves, *Pastoral Theology in the Classical Tradition*, 60-62.

thought. However, I will advance current scholarship by offering arguments and textual proofs that the balance motif seems to play an important role in Gregory's work. To demonstrate this thesis, I will make a brief exposition of Gregory's background and historical context. Next, I will explore Gregory's understanding of the active and contemplative life in relation to his view of work and vocation. After this, I will analyze how Gregory's emphasis on the balance between contemplation and action serves as a central motif in *Pastoral Care*. Finally, I will offer a brief statement to conclude this paper.

HISTORICAL BACKGROUND

Gregory the Great became bishop of Rome from 590 to 604 AD. The personal context in which Gregory became a bishop is worth noting, especially if one is interested in integrating his theology with his understanding of religious vocation. "[Gregory knew that]...the acceptance of the office meant the end of the contemplative life that he much desired," Oden states (ODEN, 1984, p. 49). This internal conflict perhaps led Gregory to avoid the confirmation of his election as bishop. However, he could not avoid such confirmation and became bishop of Rome in 590 AD. It is in this circumstance where his book, *Pastoral Care*, was written, or at least finished in its actual form.⁹

In *The History of Theological Education*, Historian Justo González also informs us that around the end of the sixth-and beginning of the seventh-century AD, there was still a problem with a lack of formation and ignorance in the clergy in Roman territories. Although other books such as Cassiodorus's *Institutions* played a significant role during the early church,¹⁰ Gregory the Great's *Pastoral Rule* was "the most significant work for the formation of clergy in the early centuries of the Middle Ages" because it dealt with how the clergy could fulfill their responsibilities through their ministry vocation (GONZÁLEZ, 2015, p. 26). As Gonzalez notes, Gregory was indeed concerned about the rampant ignorance among the clergy and argued that the clergy must have more than intellectual knowledge – they must also pay attention to the experiential practice of faith (GONZÁLEZ, 2015, p. 26). Not

⁹ In this respect, Oden informs us: "[Gregory's] first act in the papal office was to write his remarkable *Pastoral Care*. A book of pastoral instruction...originally intended primarily for bishops." Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, 49.

¹⁰ Justo L. González, *The History of Theological Education* (Nashville: Abingdon Press, 2015), 24. Although the clergy was more educated than the laypeople, there was significant ignorance among the clergy. Gonzalez writes: "If they appeared to be educated, this was due to the contrast between them and the warlike and illiterate conquerors [e.g., Germanic invaders]. In order to respond to this situation, some studious Christians wrote books whose purpose was to instruct the clergy. Among them, one may mention Magnus Aurelius Cassiodorus and Isidore of Seville, but above all Pope Gregory the Great."

surprisingly, Gregory's *Pastoral Care* soon became a key training manual because of its theological perspective, pastoral usefulness, and innovative approach to religious vocation.

As noticed, it seems there were at least two main reasons why Gregory decided to write his *Pastoral Care*. In any case, these reasons are not mutually exclusive, and must be considered when interpreting Gregory's theological thought. One also should note that despite the multiplicity of Gregory's discussions in the different dimensions of Christian ministry such as religious vocation, worship, leadership, and pastoral care, the question of whether Gregory can be seen as a theologian emerges. In this respect, Oden clarifies that Gregory "did not think of himself as an original theologian" (ODEN, 1984, p. 51). Of course, this does not mean that Gregory was not interested in theological discussions and their applications to ministry. On the contrary, he soon became "an imaginative orthodox thinker, in the sense that he combined a commitment to orthodox church teaching...with a thoughtful and creative application of ecumenical orthodoxy" (ODEN, 1984, p. 51). In this sense, one might think of Gregory as a pastor-theologian who is not only concerned about his own struggles but also the struggles of the flock as well (Cf. DEMACOPOULUS, 2015, pp. 32-24).¹¹ This concern probably served him as a basis for the development of the balance motif in an ecclesiastical context.

Another important contextual aspect to pay attention is that Gregory's *Pastoral Care* was written at a time when the church had embraced the notion that a pastor tended to resemble solely the image of a spiritual administrator —an idea promoted by St. Ambrose's *On the Office*. It is perhaps against this narrow idea that Gregory promoted his belief that a pastor must be more than solely an administrator. Following Gregory of Nazianzus, Gregory believes that a pastor must also be a physician of the soul serving the church actively.¹² Gregory seems to believe that the contemplative and the active life alone is not enough, but that both are necessary in the present life. One what observes here is Gregory's rejection of a dualistic position on vocation and his attempt to present a more holistic understanding of religious vocation. In this respect Gregory is not rejecting the early Catholic view on contemplation but seems to be concerned about any overemphasis of it, which may lead to clergy to ministry failure.

THE ACTIVE AND CONTEMPLATIVE LIFE

¹¹ In this respect, one cannot forget what Oden states: "Gregory's preaching became the pattern for much of the preaching and moral instruction in the early medieval period." Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, 51.

¹² As seen in his writing, Gregory does not choose one over the another, but rather promotes an adequate balance between the two. The pastor must act as both, church administrator and pastoral caregiver. As Gregory's own life showed, both areas are connected and interdependent.

Regarding the contemplative and active life, Gregory writes in *Homilies in Ezekiel*:

There are two lives in which Almighty God by his holy word instructs: the active and the contemplative. The active life is: to give bread to the hungry, to teach the ignorant the word of wisdom, to correct the erring, to recall to the path of humility our neighbour when he wakes proud, to tend the sick, to dispense to all what they need and to provide those entrusted to us with the means of subsistence. But the contemplative life is to retain indeed with all one's mind the love of God and neighbour, but to rest from exterior action and cleave only to the desire of the maker, that the mind may now take no pleasure in doing anything, but having spurned all cares, may be aglow to see the face of the Creator: so that it already knows how to bear with sorrow the burden of the corruptible flesh, and with all its desires to seek to join the hymn-singing choir of angels, to mingle with the heavenly citizens, and to rejoice in its everlasting corruption in the sight of God.¹³

Unlike in *Homilies in Ezekiel*, Gregory in *Pastoral Care* seems not to define explicitly what he means by the active and the contemplative life. Nonetheless, he does not ignore the topic in his pastoral work. In fact, he does not avoid making a clear difference between these two different yet related dimensions of life. Despite his affinity for asceticism (as Demacopoulus has argued), Gregory avoids strongly dichotomizing the contemplative versus the active life of the clergy. Such a perspective indeed seems to permeate his holistic vision of life and vocation as reflected in *Pastoral Care*. Even more, the theme of balance seems also found in other of Gregory's writings, such as *Moralia*. In this respect, Demacopoulus writes:

Gregory's praise for the 'active contemplative' exists in every genre of his surviving corpus...he denies the traditional claim of ascetic writers that the summit of the Christian life is to be found in contemplation alone: perfection resides in those who are able to contemplate the divine mystery but willingly suspend (not cease) that contemplation for service to others. In the *Moralia*, Gregory repeatedly showcases Job's ability to balance the active and the contemplative life. In book 18 he runs through a series of Old Testament saints (especially Joseph and Daniel) to emphasize how the saints can take responsibility for others without losing the interior life. A little later he suggests that the preacher who strives for both will be more effective in ministry and obtain greater mystical insights by maintaining a strong balance between the two, precisely because the two reinforce one another" (DEMACOPOULUS, 2015, p. 78).

As Demacopoulus correctly argues, the pastor who achieves the balance between his search for God and divine knowledge and his service to the church will perform better in ministry than those pastors who neglect to obtain such a balance (DEMACOPOULUS, 2015, p. 78).

Similarly, Straw claims that a pastor's balance promotes humility, an aspect that is central to a strong development of his faith formation. In that regard, Straw states:

Gregory's formulation of the balance between activity and contemplation and even sin and virtue ensures the humility often wanting from ascetic virtue and the contemplative life. Complete devotion to the contemplative life is dangerous, as is the pure pursuit of the active life. Good stands in balance and equilibrium, which is

¹³ Gregory, Theodosia Tomkinson, and Juliana Cownie. *The Homilies of St. Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel* (Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990), II.2.7-8.

achieved when both poles are embraced properly for the good qualities each possesses (STRAW, 1988, p. 20).

As one observes, the contrast between the contemplative and active life of the clergy seems to be a significant theme in Gregory's theological thought. For him, contemplation alone must not be the center of a pastor's life. In that regard, it seems Gregory noticed this issue in his own life and decided to depart from his former position that viewed the active and ordinary life mainly in negative terms. It is not a surprise Gregory's theological thought is shaped not by a mere defense of the practice of contemplation but by his commitment to find a balance between two opposites.¹⁴ As such, contemplation should not stay static in the pastor's heart, but rather should lead him to produce spiritual fruits and offer service to his neighbor.

BALANCE AS A THEOLOGICAL MOTIF

In Book I. Gregory's pastoral model makes a significant emphasis on the relationship between contemplation and action. Throughout *Pastoral Care*, such a relationship between the contemplative and the active life seems to be dialectical. For instance, from his introduction to part I of the book I, where he addresses John of Ravenna, a fellow bishop, Gregory seems to set up the moral framework of his theological-practical discussion regarding a pastor's work highlighting the importance of the virtue of consideration, which leads to humility:

Wherefore, before all else, fear must moderate the desire of compassing authority, and when this is attained by one who did not seek it, let his way of life recommend it. Then, too, it is necessary that the rectitude which is displayed in the pastor's way of life should be propagated by the spoken word. And finally, I have only to add that consideration of our own weakness should abase every work accomplished, lest proud conceit empty it of its worth in the eyes of the hidden Judge (GREGORY AND DAVIS, 1950, pp. 20-21).

As one notes here, Gregory seems to clarify that a pastor cannot overlook the strong relationship between his words and the way he lives, because his sermons come from moral character. That is, a pastor's personal life will be reflected in his sermons. For this reason, balance and the virtue of consideration are extremely important. The lack of them could make the pastor unfit for the ministry, along with his ignorance and vanity. In this respect, Gregory begins chapter I of book I with the following words: "No one ventures to teach any art unless

¹⁴ In this respect Neil Bronwen and Matthew Santo write: "Gregory believed that the movement from moderation to contemplation and thence to pastoral care to discipleship, is immediate and compelling – and arguably for all his emphasis on the soul's passage towards God, it is not so much mystical contemplation that stands at the centre of his reflection and work as much as discipleship, pastoral care, and morals, the formation of character." Bronwen and Santo, *A Companion to Gregory the Great*, xix-xx.

he has learned after deep thought. With what rashness, then, would the pastoral office be undertaken by the unfit, seeing that the government of souls is the art of arts!” (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 21). Unlike the fit pastor, the unfit one has not learned from his experiences, but “seek[s] the first salutations in the market place, the first places at feasts, and the first chairs in the synagogues” (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 22). The reason for a pastor’s unfitness is not merely vanity, but his lack of Christian virtues. This unfitness also appears in those pastors who do not possess a balance in their lives and their formation. Merely studying the Christian faith is not enough. Pastors must accompany their formation with practical learning, as Gregory explains: “[T]here are some who investigate spiritual precepts with shrewd diligence, but in the life they live trample on what they have penetrated by their understanding. They hasten to teach what they have learned, not by practice, but by study, and belie in their conduct what they teach by words” (GREGORY AND DAVIS, 1950, pp. 23-24). With this, Gregory seems to pay attention to the area of experiencing the divine calling of God in religious work. Through ministry, pastors can experience this divine call via serving the church in order to fulfill the second most important commandment: love your neighbor.

In the previous quotation, Gregory also shows that a pastor’s life must be congruent with what he has learned and what he teaches. Diversion would not only affect the pastor’s inward life but the flock as well. Again, for Gregory, the lack of balance in the pastor’s life might destroy both his inward and vocational life. In this respect Gregory, in chapter 2 of book I, states:

[I]f a man vested with the appearance of holiness destroys others by word or example, it certainly were better for him that his earthly deeds, performed in a worldly guise, should press him to death, rather than his sacred office should have pointed out to others for sinful imitation; surely, the punishment of Hell would prove less severe for him if he fell alone” (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 25).

Gregory’s statements, as constructed, might sound harsh, however, the spirit of his words seems to be shaped by a deep pastoral concern about the clergy’s attitude, including himself, towards religious work. The pastor has a double responsibility – the first to God (i.e., the contemplative life) and the second to the church (i.e., the active life). The pastor’s attitude while he is serving the church and his words/thoughts must match not only for his own sake, but for his vocational life’s sake. It seems that Gregory is attempting to give the active life of the clergy a more positive outlook. For Gregory, church work is not a negative activity, at least this is the position he is trying to embrace in *Pastoral Care*. The reader must note that this positive outlook might not necessarily be extended to Gregory’s broader view of work

because *Pastoral Care* was written exclusively for the clergy. Therefore, is difficult to appreciate how Gregory viewed other kinds of work out of the religious sphere.

Gregory continues unfolding his vision of the clergy's work in the beginning of book I, chapter 4. One notes Gregory calls for prudence in service when he argues that the pastor who deals with several matters at a time can become easily distracted. Gregory writes: "Often it happens that when a man undertakes the cares of government, his heart is distracted with a diversity of things, and as his mind is divided among many interests and becomes confused, he finds he is unfitted for any of them" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 27). The issue is not solely the number of matters the pastor is dealing with, but his lack of attention to his interior life. That is, the pastor has not paid attention to his inward life because he has focused only on outward matters. In such a situation, he has become a divided self where his mind "busies itself setting external matters in order, and, ignorant only of itself, it knows how to give thought to a multitude of concerns, without knowing its own self" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 27). Such lack of self-examination makes the pastor a dangerous subject, even if he does not realize it. In the end, this pastor has neglected to increase his self-awareness, which is a central element of his spiritual formation and balanced life. For Gregory the inward life has a central place in a person's life. This situation is noteworthy. Since in Gregory's times, most of the clergy were serving in churches, it is assumed they were involved in the active life as church administrators. This would suggest that by Gregory's times, perhaps the clergy's attitude toward the contemplative life was going through a process of change. In any case, Gregory warns the clergy not to downplay the role of contemplation in a pastor's wellness.

Even more surprising is Gregory's warning about the lack of attention to the vocational and active life of the clergy. Similar to those who ignore the role of self-examination because of the active life, there are other pastors who ignore the benefit of balance in life. In book I, chapter 5, Gregory warns his readers about the danger of overemphasizing contemplation. There are pastors who, having received several gifts and endowments, do not use those gifts to bless others, but instead keep those gifts for themselves. Instead of using their gifts for the sake of others, they would prefer focusing on holy things and the love of God. In that regard, Gregory argues that "if, therefore, we have the care of our neighbours as well as of ourselves, we protect each foot with a shoe. But a man who, thinking only of his own advantage, disregards that of his neighbours, loses with disgrace the shoe, as it were, of one foot" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 31). In their pursuit of the contemplative life, these pastors neglect the active life, "declin[ing] to be of service to the

neighbour by preaching; they love to withdraw in quietude and desire to be alone for meditation” (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 31).

As one observes in chapter 4 and 5 of book I, Gregory admonishes both the pastor who overemphasizes the active life (neglecting the inward life) and the pastor who overemphasizes the contemplative life (depriving the active life and their gifts by focusing on merely on the quietude of life). In both cases, Gregory asserts that these pastors are guilty. Dichotomizing both dimensions of life, the active and the contemplative, is problematic due to its lack of balance and consideration. In a nutshell, Gregory has offered more examples that suggest he tries to overcome the traditional understanding of work and vocation of his times by challenging it through an inductive approach –in other words, he offers examples of how a balanced view of work and contemplation is needed before making his general statement. Readers might appreciate the repetition of the balance motif between action and contemplation in this section, probably because it seems to be a product of Gregory’s own struggles as a monk and his attempt to avoid the church office.

In Book II: In this second major section, Gregory deals with the inward life of the pastor. He begins this part discussing the conduct of a person who has become a pastor. For him, the pastor “should so far surpass the conduct of the people” and “maintain a life of rectitude” (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 45). Gregory starts developing more in depth the balance as a theological motif by highlighting the importance of the discipline of balance in the religious life. As G.R. Evans rightly states, “Book II of the *Regula Pastoralis* Gregory explores a series of aspects of the bishop’s behavior in which he balances one extreme against another” (EVANS, 2001, 1986, p. 23). Let’s pay attention to what Gregory writes:

It is necessary, therefore, that he [the pastor] be pure in thought, exemplary in conduct, discreet in keeping silence, profitable, in speech, in sympathy a near neighbour to everyone, in contemplation exalted above all others, a humble companion to those who lead good lives, erect in his zeal for righteousness against the vices of sinners. He must not be remiss in his care for the inner life by preoccupation with the external; nor must he in his solicitude for what is internal, fail to give attention to the external (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 45).

After offering this summary, Gregory proceeds to unpack each major aspect mentioned in the previous quotation in the rest of the chapters of Book II. Such development is not incidental. Gregory favors the discipline of balance in *Pastoral Care*. As Demacopoulos argues, “properly balancing the two (i.e., self and neighbor), allows the spiritual director to fulfill the commandment to love both God (contemplative) and neighbor (active)” (DEMACOPOULUS, 2015, p. 21). I concur. For instance, in chapter 6 of book II, Gregory tells us that a pastor might hurt the flock if he is careless. Without the required

balance, the pastor will fail in his task to lead people to God and be an instrument of God to bring healing to the flock. Thus, Gregory suggests that pastors must be fair when applying discipline to the people. This shows the pastor must be careful when balancing his internal and external life. The active life must be shaped by the love of the neighbor and not by solely a person's own's sake. Gregory seems to have in mind the dangers of the lack of balance in the clergy's work when in chapter 7 of book II he writes that "when earthly cares occupy the pastor's mind, dust, driven by the winds of temptation, blinds the eyes of the Church" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 69). Gregory's strong words address a pastor's need to not relax the care of his inward life on account of his active life, or neglect his ministry, because of his emphasis on the inward life.

Gregory's admonition against neglecting any dimension of the pastor's life is reinforced by the end of the same chapter 7, which allows his readers to be more appreciative of his emphasis on the theme of balance. He writes:

Doctrine taught does not penetrate the minds of the needy, if a compassionate heart does not commend it to the hearts of hearers; but the seed of the word does germinate promptly when the kindness of a preacher waters it in the hearer's heart. Therefore, that the ruler may be able to plan within, he must also, with irreproachable intention, make provision for what is external. Let pastors, then, give their entire devotion to the inner of their subjects, yet not neglect to provide for the exterior life also (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 73).

Gregory, in this instance, is concerned that the pastor may be able to provide the flock with an adequate sense of balance of the dimensions of life based on the way a pastor teaches doctrine to the flock. We can interpret Gregory's passage at least in two different ways. First, Gregory is focusing on the issue of teaching doctrine in the church as one of the most important tasks done by the pastor. In that regard, the pastor needs to be sympathetic to his listeners as well. As pastors needs to teach the flock and do it in a gentle and nonthreatening manner, they must show a balanced preaching style in order that his flock may accept his teaching. By neglecting such a balance in preaching, the pastor could "terrify them in the exercise of their right to govern" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 76). Second, Gregory perhaps seems to focus, as well, on the importance of finding an adequate balance between the pastor's religious work (e.g., external life, vocation, active life) and the pastor's responsibility of take care their own heart (e.g., internal life, care of the self, contemplative life). Third, a pastor must not only pay heed to the inner life of his congregation, but to their external needs as well (e.g., adequate food, clothing, shelter, safety, etc.) I think this second reading finds some support in the suggestion that Gregory seems to recognize that although the contemplative life seems to be better in quality, this does not constitute a good reason to

downplay or neglect the active life. Both are important. It seems Gregory has in mind both the pastor's tendency to neglect the active life and the church's suffering due to such a neglect. Gregory's thoughtfulness in dealing with the topic rises the issue of the meaning of the clergy's work. It seems to me Gregory's attempt to change his notion of religious vocation flows out his belief that all pastors must be aware of the impact of their work over the church.

In Book III. In this major part of the book, Gregory moves on to offer practical advice to pastors regarding how the clergy can offer pastoral care to the flock. Gregory recognizes almost forty different kinds of persons and how they should be exhorted (GREGORY AND DAVIS, 1950, pp. 8, 90-91). For example, Gregory invites the pastor to distinguish between men and women, old and young people, slaves and masters, the meek and the choleric, those who confess their sins and those who do not, and such like. This suggestion is important, not only for church leadership but also for Gregory's development of the balance motif since it acknowledges the role of fairness and justice in his view of work. As the visible church is formed by a diverse group of persons, the pastor must acknowledge such diversity while serving the other. Gregory, therefore, suggests that a pastor seeks to know his audience in both a corporate and individual dimension. This deals with how the clergy live within their vocations.

Gregory's application of his balance motif does not stop here. By emphasizing dialectical relations in his discussion (for instance, the poor vs. the rich, the joyful vs. the sad, the subjects vs. the superiors, the slaves and the masters, and so on), one appreciates more the role that his motif plays in his theological and philosophical thought. Due to space limitations, I would only comment the chapter 2 of book III where Gregory admonishes the poor and the rich. As it is common in this section, Gregory affirms that each kind of persons must be admonished in different ways. Instead of trying to suggest that a poor person becomes richer, or a rich person becomes poorer, Gregory discards such an unrealistic solution. Instead, he considers that both the rich and the poor need to be admonished—the rich regarding the temptation of being proud and the poor regarding how to be encouraged amidst tribulation. This suggests that Gregory perhaps thought that there was a balanced point where a person has enough that does not need encouragement amidst tribulation but does not have too much that makes him/her proud. This idea is reinforced when Gregory asserts it is possible that a rich person be humble and a poor person proud. In this case, Gregory suggests the pastor must adapt himself to the particular circumstances (GREGORY AND DAVIS, 1950, pp. 92-95). For instance, Gregory does give importance to the virtue of moderation in order to avoid any lack of balance. This could be a product of his own experience attempting to reach such a

balance in his life, struggling between being a contemplative monk versus exercising the active office of the bishop of Rome. One observes Gregory welcomes the dialectical tension of life and encourages the pastor to embrace it.

This situation opens the door to reconsider Gregory's view on work and vocation. Gregory's understanding of work, at least in the religious sphere, is shaped by a moral dimension. While pastors ought to obey the divine calling and nurture their vocation via the contemplative life, Gregory suggests that this is not the end because pastors must also practice what they preach. They must leave the comfort zone of contemplation and move forward to a place of discomfort –the place where pastors offer what they have for the community's sake. It is within this context where Gregory offers pastoral advice to the clergy in order that they can improve their work functions in the church. In some sense, *Pastoral Care* constitutes a training manual on vocational matters for the clergy. It is not a mere guide for pastoral care in the modern sense.

In Book IV. This is the shortest part of *Pastoral Care*. However, despite its short length, Gregory's use of the balance motif makes it significant for this study. Gregory wants to admonish the pastor that has been fit for ministry not to forget about the importance of virtues such as humility, warning the clergy to avoid the dangers of pride. Once again, Gregory discusses the issue dialectically: pride versus humility. Important to mention is his words for the pastor not to neglect himself while helping others: "Let him not, while helping his neighbours, neglect himself" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 234). When such a situation happens, the pastor's life is in danger because "[i]n this its state of inertia the cunning Seducer enumerates all that the man has done well, and aggrandizes him with conceited thoughts about his pre-eminence over all others" (GREGORY AND DAVIS, 1950, p. 234). In other words, the vice of pride takes over the pastor when he becomes idle because of his success in the active life. In this unhealthy state, the pastor also becomes spiritually unbalanced. Pastors ought to pay attention to the balance between both dimensions of life without deemphasizing the ordinary active life or their time of searching for God. With book IV Gregory concludes his treatise offering extensive examples in ministry that show pastors that the active life should not be viewed in negative terms. He also seems concerned about any distorted understanding of the virtue of contemplation that might lead the clergy to overemphasizing it neglecting their daily work serving the other.

CONCLUSION

Overall, Gregory's middle-ground position of work is noteworthy and deserves more attention. He seems to defend 'the mixed life' in his discussions, where the balance motif serves such a purpose. The 'mixed life' is understood as the combination of both the active and contemplative life of the clergy in a religious context. In Gregory's view both the active and the contemplative life are good, although the contemplative life is better. This, however, does not mean that the contemplative life should be favored in an unbalanced position in regard to the active life. Such an idea is dangerous and might lead to vices. There is no doubt that it is Gregory's balance motif the tool he uses to get the clergy's attention of his times, where he uses such a motif to challenge the clergy's notion of religious work and vocation.

In addition, Gregory's *Pastoral Care* also has an autobiographical character. It is Gregory himself who is attempting to embrace a more flexible view of his vocational calling as the new leader of the church. In this respect the value of *Pastoral Care* for studying the early stages of the Christian church's understanding on vocation of the clergy is undeniable.

BIBLIOGRAPHY

BRONWEN, Neil, and Matthew Santo. **A Companion to Gregory the Great**. Boston: Brill, 2013.

DEMACOPOULUS, George E. **Gregory the Great: Ascetic, Pastor, And First Man of Rome**. Notre Dame: IN: University of Notre Dame Press, 2015.

EVANS, G.R. **The Thought of Gregory the Great**. New York: Cambridge University Press, 1986.

GONZÁLEZ, Justo L. **The History of Theological Education**. Nashville: Abingdon Press, 2015.

GREGORY THE GREAT and Henry Davis. **Pastoral Care**. Westminster, MD: Newman Press, 1950.

GREGORY, Theodosia Tomkinson, and Juliana Cownie. **The Homilies of St. Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel**. Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990.

MCGRATH-MERKLE, Clare. "Gregory the Great's Metaphor of the Physician of the Heart as a Model for Pastoral Identity." **Journal of Religion & Health** 50, no. 2 (June 2011): 374-388.

ODEN, Thomas C., and Don S. Browning, ed., **Care of Souls in the Classic Tradition**. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

PURVES, Andrew. **Pastoral Theology in the Classical Tradition**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.

RICHARDS, Jeffrey. **Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great**. New York: Routledge, 2014.

STRAW, Carole E. **Gregory the Great: Perfection in Imperfection**. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.

RESUMO

Na obra “*Pastoral Care*” de Gregório, o Grande, o equilíbrio da vida cristã do clero não só permeia as discussões de Gregório em cada seção principal do livro, mas também esta ideia teológica principal serviu para desafiar a tendência do clero de sua época de ter uma atitude negativa em relação a vida ativa.

PALAVRAS-CHAVE

Gregório o Grande; Vida ativa; Contemplação; Vida Monástica; Vocação.

NOTÍCIAS INTERNAS



Seminário Presbiteriano do Sul

PALAVRA DO DIRETOR

Carlos Henrique Machado

Como o mundo inteiro, o SPS enfrentou a pandemia da COVID-19 desde março de 2020, com aulas remotas, contando com a dedicação e compreensão de seus corpos docente e discente. Com a graça de Deus, demos conta do recado, e 24 alunos concluíram o curso:

- 1. Bruno José Lombardi**
- 2. Caleb Severino Marques**
- 3. Carlos Eduardo Martins**
- 4. Daniel Calmon Nolasco Abreu**
- 5. Davi Lamounier Heringer**
- 6. Diego Mendes Tescarollo Coelho**
- 7. Felipe Roberto Pelissari**
- 8. Feliphe Erlacher Firme**
- 9. Jacson Schroer**
- 10. João Vinicius de Abreu**
- 11. Jonatas Correa Jacob**
- 12. Lucas dos Santos Miranda**
- 13. Marcos dos Santos**
- 14. Marcos Paulo de Souza**
- 15. Mateus Blaya de Freitas**
- 16. Roberto Gonçalves da Silva**
- 17. Robson Gonçalves de Lima**
- 18. Rodrigo Ribeiro Gonçalves**
- 19. Silvano Oseias de Souza**
- 20. Tafarel Thales Augustus Queiroz**
- 21. Thiago Iosviaki**
- 22. Vinicius Gabriel Nunes Coelho**
- 23. Willian Gonzaga da S. Lopes Jrº**
- 24. Yago Laguardia Guido Faria**

Em novembro, recebemos a lista dos 29 aprovados no Processo Seletivo 2021. Destes, 23 se matricularam, unindo-se às demais turmas que seguem com as aulas remotas em 2021.

JET (Junta de Educação Teológica)

Presidente: Rev. Leonardo Sahium
Vice-Presidente: Rev. Augustus Nicodemus
Secretário: Rev. Alfredo Ferreira de Souza
Tesoureiro: Rev. Daniel Alves da Costa

JURET (Junta Regional de Educação Teológica)

Presidente: Rev. Eberson Gracino
Vice-Presidente: Presb. Uziel Firmino de Assis Filho
Secretário: Rev. Thiago Teixeira de Moraes Camponês
Rev. Carlos Eduardo Borges

REVISTA TEOLÓGICA

SEMINÁRIO PRESBITERIANO DO SUL

Av. Brasil, nº 1200 - Jd. Guanabara

13073-000 - Campinas - SP

[19] 3241-9399

www.sps.br

sanchezppg



Seminário Presbiteriano do Sul