

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

Volume 9, Número 1, 1º Semestre de 2013



UNASPRESS



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 – www.unasp.edu.br

Missão: Educar no contexto dos valores bíblicos para um viver pleno e para a excelência no serviço a Deus e à humanidade.

Visão: Ser uma instituição educacional reconhecida pela excelência nos serviços prestados, pelos seus elevados padrões éticos e pela qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (IAE)	Diretor Presidente: Domingos José de Souza Diretor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Diretor Secretário: Emmanuel Oliveira Guimarães
Administração Geral do Unasp	Reitor: Euler Pereira Bahia Pró-Reitora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Pró-Reitora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros Pró-Reitor Administrativo: Élnio Álvares de Freitas Secretário Geral: Marcelo Franca Alves
Campus Eng. Coelho	Diretor Geral: José Paulo Martini Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro S. Costa Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso
Campus São Paulo	Diretor Geral: Hélio Carnassale Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Marcos Natal de Souza Costa Diretor de Graduação: Ilson Tercio Caetano
Campus Virtual	Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa
Faculdade de Teologia	Diretor: Emilson dos Reis Coordenador de Pós-Graduação: Roberto Pereyra Suarez Coordenador de Graduação: Ozeas Caldas Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	Diretor: Euler Pereira Bahia Secretário Geral: Marcelo Franca Alves Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze Diretora de Graduação: Sílvia Cristina de Oliveira Quadros
Campus Hortolândia	Diretor Geral: Alacy Mendes Barbosa Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Eli Andrade Rocha Prates Diretora de Graduação: Elna Pereira Nascimento Cres



Imprensa Universitária Adventista

Editor: Renato Groger

Editor Associado: Rodrigo Follis

Conselho Editorial: José Paulo Martini, Afonso Cardoso, Elizeu de Sousa, Francisca Costa, Adolfo Suárez, Emilson dos Reis, Renato Groger, Ozéas C. Moura, Betania Lopes, Martin Kuhn

A Unaspres está sediada no Unasp, campus Engenheiro Coelho, SP.

EXPEDIENTE

Kerygma, Engenheiro Coelho-SP, volume 9, número 1, 1º semestre de 2013.

ISSN: 2237-7557 (versão impressa) – ISSN 1809-2454 (versão online)

***Kerygma* é um periódico acadêmico das áreas de Teologia, com caráter interdisciplinar e publicação semestral. É elaborado pela Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e publicado pela Unaspres.**

CONSELHO EDITORIAL

Adolfo Suarez, Amin Rodor, Berndt Wolter, Edson Nunes, Emilson dos Reis, Humberto Moura, Jader Santos, Jean Zukowski, Lanny Soares, Natanael Moraes, Ozeas Moura, Reinaldo Siqueira, Renato Stencil, Roberto Pereyra, Rodrigo Silva, Ruben Aguilar, Sérgio Festa, Valdecir Lima, Wilson Paroschi.

COMITÊ EDITORIAL

Editor: Ozeas C. Moura.

Editores Associados: Rodrigo Follis, Rodrigo Silva, Jean Zukowski.

CONSELHO EDITORIAL CONSULTIVO

Afonso Cardoso (Unasp, Engenheiro Coelho), Alberto Timm (Biblical Research Institute, EUA), Carlos A. Steger (Universidad Adventista del Plata, ARG), Cristhian Álvarez (Colegio Adventista del Ecuador, ECU), Ekkehardt Mueller (Biblical Research Institute, EUA), Frank M. Hasel (Seminar Schloss Bogenhofen, AUT), Jiri Moskala (Andrews University, EUA), JoAnn Davidson (Andrews University, EUA), Joaquim Azevedo Neto (Faculdades Adventistas da Bahia, Cachoeira), John K. McVay (Walla Walla University, EUA), Márcio Costa (Faculdade Adventista da Amazônia, Benevides), Marcos de Benedicto (Casa Publicadora Brasileira, Tatuí), Miguel Ángel Núñez (Universidad Peruana Unión, PER), Reinaldo Siqueira (Salt-DSA, Brasília), Richard M. Davidson (Andrews University, EUA), Rivan M. dos Santos (Campus Adventiste du Saleve, FRA), Victor Choroco (Universidad Peruana Unión, PER), Wagner Kuhn (Institute of World Mission Global, EUA).

SISTEMA DE AVALIAÇÃO DE TRABALHOS

As contribuições são apreciadas, em primeiro lugar, pelos editores e editor associado, objetivando a verificação dos requisitos formais de apresentação de trabalhos. Uma vez aceitos em primeira instância, os textos, sem identificação de autoria, são submetidos a dois pareceristas, membros do Conselho Editorial Consultivo. Em caso de pareceres contrários, o texto é submetido a um terceiro avaliador. Os resultados são comunicados aos autores, tanto em caso de rejeição, como de aprovação ou aprovação com necessidade de ajuste.

A Revista **Kerygma** utiliza o Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER), software desenvolvido para a construção e gestão de publicações periódicas eletrônicas, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Esta revista se encontra sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*.

O Conselho Editorial não assume a responsabilidade pelo material publicado nesta revista. Os trabalhos publicados representam o pensamento dos autores.

Revista indexada nas seguintes bases de dados:

1. **Latindex**
2. **ATLA Religion Database**
3. **Sumários.org**
4. **LivRe!**

FICHA CATALOGRÁFICA

K419 Kerygma – Centro Universitário Adventista de São Paulo, v. 9, n. 1 (1º semestre de 2013). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress – Imprensa Universitária Adventista, 2013.

Semestral

ISSN: 2237–7557 (impressa) / 1809–2454 (online)

1. Teologia
2. Ciências da Religião

CDU 20

CDD 200

Unaspress

Editoração: Rodrigo Follis, Ozeas C. Moura

Revisão: Juliana Castro, Renato Groger

Programação visual: Flávio Luís

Capa: Marcio Trindade

Diagramação: Fábio Roberto; Bárbara Katherine

Normatização: Giulia Pradela

Revisão de abstracts: Ingrid Lacerda

Sumário

Editorial.....	7
<i>Rodrigo Follis</i>	

Artigos

O Espírito Santo nas Epístolas Paulinas.....	15
<i>Roberto Pereyra Suárez</i>	

Os 144 mil: sua identidade e o propósito da Igreja.....	35
<i>Mabio Coelho</i>	

A agonia no Getsêmani: um estudo crítico textual de Lucas 22:43-44.....	53
<i>Luan Henrique Gomes Ribeiro, Wilson Paroschi</i>	

Disciplina eclesiástica e a realidade jurídica-social	67
<i>Jorge Lucien Burlandy</i>	

Levantamento histórico da dissidência de L. R. Conradi.....	87
<i>Renato Stencil, Alex Voos</i>	

Macropressuposição e a hermenêutica bíblica..... 115
Régerson Molitor da Silva

Um estudo sobre a morte em Lucas 16:19-31..... 131
Adenilton T. de Aguiar
Diego Rafael da S. Barros

Resenha

Os adventistas e a identidade da Lei em Gálatas..... 147
Leandro Quadros

Normas para publicação 155

Permutas 163

Teologia: entre a “letra que mata” e o “espírito que vivifica”

Rodrigo Follis¹

Muitas epistemologias teológicas aceitas na atualidade foram produzidas na própria modernidade ou se utilizaram dos recursos argumentativos inerentes a tal período. Assim, é possível argumentar que ainda vivemos, em grande parte, uma religiosidade calcada em diversos pensamentos filosóficos provindos da modernidade.

Ao abordar o sentido do termo “modernidade”, Pierre Sanchis (1997) afirma que ela seria “a representação ideal do indivíduo portador de uma razão única, de uma decisão soberana, que se exerce nos quadros de uma lógica universal”. Assim, no auge da ciência moderna se delimitava a atitude científica à busca de conhecimentos de leis e princípios que regessem a realidade. Sendo que por realidade se entendia algo estático, determinado, mecânico e regulado por leis fixas (vemos tal realidade, por exemplo, na doutrina positivista). Um conhecimento baseado na formulação de leis, tem como pressuposto a noção de ordem e de estabilidade do mundo, de que o passado se repete no futuro (SANTOS, 1999, p. 17; ver 2000).

Alguns autores chegam a afirmar que a exacerbação de tal pensamento foi uma das causadoras da atual fragmentação do modernismo. Assim, a desilusão humana com as promessas da era da razão e da ciência teriam sido enormes. Para exemplificar, podem ser citadas a “urbanização extremamente desumanizante, a monstruosa desigualdade social, a indústria de morte de armas e das drogas, a construção de campos de concentração, a confecção e explosão das bombas atômicas” (LIBÂNIO, 1998, p. 62).

¹ Doutorando em Ciências da Religião e Mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Editor-associado da revista *Kerygma* e professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: rodrigo.follis@unasp.edu.br

Afinal, a ciência [moderna] não fornece as respostas que a maioria de nós exige. Sua história a respeito de nossas origens e nosso fim é, no mínimo, insatisfatória. Para a pergunta: “Como tudo começou?”, a ciência responde: “Talvez por acidente”. Para a pergunta: “Como tudo terminará?”, a ciência responde: “Talvez por acidente”. E para muitas pessoas, a vida acidental não vale a pena ser vivida (POSTMAN, 1994, p. 168).

Por um lado, a modernidade trouxe grandes avanços ao tentar melhorar o mundo a nossa volta, através de uma iluminação e da busca racional por evidências que dessem sentido a existência humana. E isso foi aceito como forma de afirmar ou mesmo combater a ortodoxia teológica. Sobre isto, Leonildo Campos (2008) aponta a tensão entre “a letra que mata” e o “espírito que vivifica”, que ficou como marca principal de vários reavivamentos religiosos, como o “surgimento do pietismo alemão, do avivalismo inglês e norte-americano e, no início do século XX, da explosão do Pentecostalismo”. Assim, ele nos lembra das tensões já apontadas por Mendonça (2008, p. 78), quando afirma a existência de conflitos ligados, de um lado, a uma racionalidade defendida por grupos mais ortodoxos, e de outro, a um misticismo emocional provindo de diversos novos grupos.

8

Não parece metodologicamente coerente esquecer de que, cada vez mais, a sociedade se abre para uma religião e uma vida regida pela lógica da emoção e do entretenimento, e que isso tem relação direta na construção de muitas das teologias contemporâneas (ver BERGER; ZIJDERVELD, 2012). Entretanto, parece ser preciso reafirmar que dependemos de vários preceitos da ciência modernista, ou seja, da suposta “letra que mata”. Ela ainda perpassa todas as produções ditas acadêmicas, encontradas não apenas na presente edição da revista *Kerygma*, mas em todo o fazer da ciência. Afinal, toda discussão provinda da academia sempre se relaciona às “letras” teóricas, que objetivam encontrar as “leis fixas” que esclarecerão nossa realidade e sociedade.

Sem sombra de dúvidas a presente edição da *Kerygma* faz parte dessa realidade. Ao se buscar que padrão pode ser encontrado nas cartas paulinas acerca do uso da palavra grega *Pneuma*, estamos fazendo ciência ao estilo modernista. Na discussão epistemológica para se entender corretamente os meios de interpretação bíblica, estamos em uma discussão calcada também no modernismo e em sua forma de ver e estudar o mundo. E isso ocorrerá em todos os demais artigos, seja na relação sobre os 144 mil de Apocalipse, no entendimento dos textos bíblicos de Lucas, na relação histórica acerca da

apostasia do pastor adventista Conrad, no uso da disciplina eclesial ou na resenha de um artigo apologético. Todas essas discussões podem ter seus distanciamentos do modernismo, mas paradoxalmente o fazem estando dentro desse processo científico.

Baseado nisso, alguns acusam a Teologia como sendo a personificação da “letra que mata” e, portanto, seria preciso evitá-la na busca por uma verdadeira comunhão com a divindade. Entretanto, isso não nos parece coerente. Não estamos aqui para condenar a ciência moderna nem o seu método racionalista, mesmo à luz das diversas consequências ruins ou, no mínimo, estéreis produzidas em seu nome. Também não acreditamos que recusar ou abraçar cegamente um reavivamento emocionalista venha a ser a melhor solução. Como contraponto, parece interessante a proposta acerca do “‘pensamento liminar’, como defendida por Mignolo (2003). Esse tipo de pensamento serviria para “obter ou recuperar o direito de ser”. Ou seja, seria

uma maneira de pensar que não seja inspirada em suas próprias limitações e que não pretenda dominar e humilhar; uma maneira de pensar que seja universalmente marginal fragmentária e aberta; e, como tal, uma maneira de pensar que, por ser universalmente marginal e fragmentária, não seja etnocida (MIGNOLO, 2003, p. 235).

9

Dadas essas considerações, é coerente acreditar na busca por uma Teologia que una o melhor desses dois mundos: o da letra e o do espírito. Construindo, assim, uma tensão hegemônica paradoxal, ao mesmo tempo em que busca utilizar um método lógico-racionalista como forma de interpretar a realidade e a história, também nos coloca abertos a um aceite emocional e mais humano de tal realidade, sendo este o objetivo de toda a produção científica (FOLLIS, 2012). Com isso, nosso objetivo deixa de ser encontrar uma mera resposta e passa a ser o de mudar e melhorar vidas humanas. Ellen G. White (2007, p. 309) ilustra como poderia ser essa união. Torcermos para que tal pensamento seja um guia para a construção teológica que continuaremos a produzir na academia.

O maior dos enganos do espírito humano, nos dias de Cristo, era que um mero assentimento à verdade constituísse justiça. Em toda experiência humana, o conhecimento teórico da verdade se tem demonstrado insuficiente para a salvação da alma. Não produz os frutos de justiça. Uma cuidadosa consideração pelo

que é classificado verdade teológica, acompanha frequentemente o ódio pela verdade genuína, segundo se manifesta na vida. Os mais tristes capítulos da História acham-se repletos do registro de crimes cometidos por fanáticos adeptos de religiões. Os fariseus pretendiam ser filhos de Abraão, e vangloriavam-se de possuir os oráculos de Deus; todavia, essas vantagens não os preservavam do egoísmo, da malignidade, da ganância e da mais baixa hipocrisia. Julgavam-se os maiores religiosos do mundo, mas sua chamada ortodoxia os levou a crucificar o Senhor da glória. O mesmo perigo existe ainda. Muitos se têm na conta de cristãos, simplesmente porque concordam com certos dogmas teológicos. Não introduziram, porém, a verdade na vida prática. Não creram nela nem a amaram; não receberam, portanto, o poder e a graça que advêm mediante a santificação da verdade.

Referências

10

BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. **Em favor da dúvida**: como ter convicções sem se tornar um fanático. São Paulo: Elsevier, 2012.

CAMPOS, L. S. "Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma História de Acertos e Desacertos". **Rever - Revista de Estudos da Religião**, nº 3: 1-26, 2008. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf. Acesso em 25/12/2012.

FOLLIS, R. Teologia e Marxismo: em busca de pontes de esperança. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, SP, v. 8, n. 2, p. 7-9, 2o sem. de 2012.

LIBÂNIO, J. B. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, C. (org.). **A sedução do sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

MEDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais, projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

POSTMAN, N. **Tecnopólio**: a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: UFRGS, 1997.

SANTOS, B. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. **Um discurso sobre a ciência**. Porto-Portugal: Edições Afrontamento, 1999.

WHITE, E. **O desejado de todas as nações**. Tatuí: CPB, 2007.



O Espírito Santo nas epístolas paulinas

The Holy Spirit in the pauline epistles

Roberto Pereyra Suárez¹

Resumo/Abstract



artigo objetiva pesquisar sobre o Espírito Santo nos livros de Paulo, abordando um dos temas mais desafiadores do seu pensamento teológico, chegando ao ponto de alguns teóricos discutirem se a pneumatologia paulina não deveria ser colocada como um dos aspectos centrais em sua teologia. Neste estudo preliminar busca-se apenas introduzir o vasto tema sobre o uso da palavra $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nas epístolas paulinas e também interpretar as afirmações teológicas mais relevantes acerca do Espírito.

Palavras-chave: Espírito Santo; $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$; Paulo; Teologia Bíblica; Epístolas paulinas



his article aims to research about the Holy Spirit in the books of Paul, discussing one of the most challenging subjects of his theological thought. Some researchers even say that the pneumatology of Paul should be considered the central aspect of his theology. The objective of this preliminary study is only to introduce this vast theme about the use of the word $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in the epistles of Paul and also to interpret the most relevant theological affirmations about the Holy Spirit.

Keywords: Holy Spirit; $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$; Paul; Biblical Theology; Epistles of Paul

¹ Doutor em Novo Testamento pela Andrews University (Ph.D.). Diretor da Pós-Graduação do Salt-Unasp. Professor na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: roberto.pereyra@unasp.edu.br

Pesquisar sobre o Espírito Santo nos livros de Paulo significa abordar um dos temas mais desafiadores do seu pensamento teológico, chegando ao ponto de alguns teóricos discutirem se a pneumatologia paulina não deveria ser colocada como um dos aspectos centrais em sua teologia.²

Neste estudo preliminar, não exaustivo pelo limitado espaço, busca se apenas introduzir o vastíssimo tema sobre o uso da palavra πνεῦμα nas epístolas paulinas e também interpretar as afirmações teológicas mais relevantes acerca do Espírito.

O uso da palavra πνεῦμα em Paulo

Mesmo desconsiderando as formas de uso (substantivo, adjetivo ou advérbio) do vocábulo Πνευματικός³ e da expressão “poder” (também em diversas formas), em referência ao Espírito Santo⁴, é possível encontrar 384 referências à πνεῦμα no Novo Testamento. Sendo que apenas Paulo a usa

² Sendo que há uma literatura muito rica tratando com o pensamento de Paulo sobre este tema, gostaria de mencionar as referências que considero mais relevantes publicadas nos últimos 50 anos: Pinnock (1963); Turner (1975, p. 56-69); Dobbin (1976a, p. 5-19; 1976b, p. 129-149); Meyer (1979, p. 3-18); Congar (1983); Francis (1984, p. 299-313); Easley (1984, p. 299-313); Hübner (1989, p. 324-338); Friedrich Wilhelm Horn (1992) nega a dimensão experimental da recepção do Espírito no início do cristianismo e propõe que Paulo desenvolveu significativamente sua pneumatologia durante os anos de seu ministério; Paige (1993, p. 404-413); Gordon D. Fee (1994; 1996) apresenta o trabalho mais completo sobre pneumatologia Paulina disponível, sendo uma fonte primária relevante para consultas sobre questões exegéticas; Volenweider (1996, p. 163-192); Gaffin (1998, p. 573-589); Daniel B. Wallace (2003, p. 97-125); Monika Christoph (2005); Finny Philip (2005); John A Bertone (2005); Mark Pretorius (2006, p.253-262); Clint Tibbs (2007); Erik Konsmo (2010) examina como as metáforas de Paulo expressam a presença tangível do espírito intangível na vida do cristão e afirma que o ponto de vista de Paulo sobre o rol do Espírito Santo não é periférico, mas sim central em sua Teologia.

³ De 26 vezes que se usa no NT, 24 são as referências no conteúdo paulino (Rm 1:11; 7:14; 15:27; 1 Co 2:13 2x, 15; 3:1; 9:11; 10:3, 4 2x; 12:1; 14:1, 37; 15:44 2x, 46 2x; Gl 6:1; Ef 1:3; 5:19; 6:1; Cl 1:9; 3:16).

⁴ Aparentemente os destinatários das cartas paulinas entenderam que o Espírito se manifestava em “poder”, em razão da utilização dos termos δύναμις e πνεῦμα de forma alternada nas epístolas de Paulo. Sobre isso, veja a argumentação de J. D. G. Dunn (1998a, p. 851). Não se faz apenas o uso combinado de ambos os sentidos (Rm 15:13, 19), mas se usa os vocábulos de tal maneira que a presença de πνεῦμα poderia significar a presença de δύναμις (Rm 1:4; 1Co 2:4; Gl 3:5; Ef 3:16; 1Ts 1:5; 2 Tm 1:7). Sendo assim, se pode deduzir que as referências à δύναμις implicariam a presença de πνεῦμα (1Co 4:20; 5:4; 2Co 4:7; 6:6-7; 12:9,12; 13:4; Ef 1:19, 21; 3:7, 20; Cl 1:11, 29; 2 Tm 1:8).

160 vezes⁵, nas 14 epístolas que lhe são atribuídas, aqui considerando também o livro de Hebreus.⁶ A frequência de πνεύμα nas epístolas paulinas se dá da seguinte forma:

Rm ⁱ	1Co ⁱⁱ	2Co ⁱⁱⁱ	Gl ^{iv}	Ef ^v	Fp ^{vi}	Cl ^{vii}	1Ts ^{viii}	2Ts ^{ix}	1Tm ^x	2Tm ^{xi}	Tt ^{xii}	Fm ^{xiii}	Hb ^{xiv}	Total
35	40	17	18	16	5	2	5	3	3	3	2	1	10	160
ⁱ Em Rm 8:1-27 Paulo usa 22 vezes o vocábulo πνεύμα, sendo que 5 delas possuem significado antropológico ao referir-se ao espírito humano (8:10, 15 3x, 16) e 17 com sentido teológico se referindo ao Espírito Santo (8:2, 4, 5 2x, 6, 9 3x, 11 2x, 13, 14, 16, 23, 26 2x, 27).														
ⁱⁱ Em 1 Coríntios 2:4-14 Paulo usa 9 vezes o vocábulo πνεύμα, das quais 2 possuem significado antropológico (2:11, 12) e 7 com sentido teológico (2:4, 10 2x, 11, 12, 13, 14); em 1Co 12:3-13 Paulo usa 12 vezes o vocábulo πνεύμα com sentido teológico (12:3 2x, 4, 7, 8 2x, 9 2x, 10, 11, 13 2x).														
ⁱⁱⁱ Em 2 Coríntios Paulo usa 17 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 8 possuem significado antropológico (2:13; 3:6 2x; 4:13; 7:1, 13; 11:14; 12:18) e 9 com sentido teológico (1:22; 3:3, 8, 17 2x, 18; 5:5; 6:6; 13:13).														
^{iv} Em Gálatas Paulo usa 18 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 2 possuem significado antropológico (6:1, 18) e 16 com sentido teológico (3:2, 3, 5, 14; 4:6, 29; 5:5, 16, 17 2x, 18, 22, 25 2x; 6:8 2x), com maior concentração em 5:5 a 6:8.														
^v Em Efésios Paulo usa 16 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 3 possuem significado antropológico (1:17; 2:2; 4:23) e 13 com sentido teológico (1:13, 14; 2:18, 22; 3:5, 16; 4:3, 4, 30 2x; 5:18; 6:17, 18).														
^{vi} Em Filipenses Paulo usa 5 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 2 possuem significado antropológico (1:27; 4:23) e 3 com sentido teológico (1:19; 2:1; 3:3).														
^{vii} Em Colossenses Paulo usa 2 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 1 possui significado antropológico (2:5) e 1 com sentido teológico (1:8).														
^{viii} Em 1 Tessalonicenses Paulo usa 5 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 1 possui significado antropológico (5:23) e 4 com sentido teológico (1:5, 6; 4:8; 5:19).														
^{ix} Em 2 Tessalonicenses Paulo usa 3 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 1 possui significado antropológico (2:2) e 2 com sentido teológico (2:8, 13).														
^x Em 1 Timóteo Paulo usa 3 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 1 possui significado antropológico (4:1) e 2 possuem sentido teológico (3:16; 4:1).														
^{xi} Em 2 Timóteo Paulo usa 3 vezes o vocábulo πνεύμα, dos quais 2 possuem significado antropológico (1:7; 4:22) e 1 com sentido teológico (1:14).														
^{xii} Em Tito, Paulo usa 2 vezes o vocábulo πνεύμα com sentido teológico (3:5, 6).														
^{xiii} Em Filemom Paulo usa 1 vez o vocábulo πνεύμα com significado antropológico (25).														
^{xiv} Em Hebreus Paulo usa 10 vezes o vocábulo πνεύμα, das quais 2 possuem significado antropológico (4:12; 12:23) e 8 possuem sentido teológico (1:14; 2:4; 3:7; 6:4; 9:8, 14; 10:15, 29).														

17

⁵ Aparece 53 vezes o vocábulo (Rm 1:4; 8:4, 5, 9 2x, 10, 11, 15 2x, 16, 26 2x; 11:8; 1Co 2:10; 11 2x; 12 2x; 3:16; 5:5; 6:17; 7:40; 12:4, 8, 11, 13; 14:14; 15:45; 16:8; 2Co 3:6, 17 2x; 4:13; 7:13; 11:4; Gl 3:2, 5; 4:6, 29; 5:17; 6:8; Ef 1:17; 4:4, 30; 1Ts 4:8; 5:19, 23; 1Tm 4:1 2x; 2Tm 1:7; Hb 3:7; 10:15, 29); 53 vezes πνεύματος (Rm 5:5; 7:6; 8:2, 5, 6, 11, 23, 27; 15:13, 19, 30; 1Co 2:4, 10, 13, 14; 5:4, 6:19; 12:7, 8, 10; 14:32; 2Co 1:22; 3:6, 8, 18; 5:5; 7:1; 13:13; Gl 3:14; 5:17, 22; 6:8, 18; Ef 2:2; 3:16; 4:3; 6:17; Fp 1:19; 2:1; 4:23; 1Ts 1:6; 2Ts 2:2, 13; 2Tm 1:14; 4:22; Tt 3:5; Fm 1:25; Hb 1:14; 2:4; 4:12; 6:4; 9:8, 14); 49 vezes πνεύματι (Rm 1:9; 2:29; 8:9, 13, 14, 16; 9:1; 12:11; 14:17; 15:16; 1Co 4:21; 5:3; 6:11; 7:34; 12:3 2x, 9 2x, 13; 14:2; 15 2x, 16; 2Co 2:13; 3:3; 6:6; 12:18; Gl 3:3; 5:5, 16, 18, 25 2x; 6:1; Ef 1:13; 2:18, 22; 3:5; 4:23; 5:18; 6:18; Fp 1:27; 3:3; Cl 1:8; 2:5; 1Ts 1:5; 2Ts 2:8; 1Tm 3:16; Hb 12:23); e em cinco circunstâncias se emprega um pronome relativo para se referir ao espírito humano em geral (Rm 8:15), ao Espírito Santo (1Co 6:19; Ef 1:14; Tt 3:6) e ao Espírito de Deus (Ef 4:30).

⁶ Raymond Edward Brown (1983, p. 227) encontra 380 usos, enquanto que Tibbs (2007, p. 306) encontra 384.

Segundo a ordem de tamanho das epístolas, a maior incidência no uso do vocábulo πνεῦμα se encontra em Gálatas, seguida por Efésios, 1 Coríntios, Romanos e 2 Coríntios. Contudo, se observa uma concentração especial no conteúdo das cartas, o que responde aos propósitos teológicos do autor em diálogo com seus destinatários. Por exemplo, Romanos 8:1-27, constitui o ponto de mais destaque da teologia paulina sobre o Espírito ao se referir a Ele 22 vezes; a maior concentração de referências nas epístolas (DUNN, 1998, p. 423).

A partir daqui inicia-se uma breve menção sobre o uso antropológico de πνεῦμα nos escritos de Paulo.

Uso antropológico de πνεῦμα nas Epístolas Paulinas

Em termos gerais, Paulo utiliza 45 vezes o vocábulo com significado antropológico se referindo ao espírito humano⁷: Ele faz referência a si mesmo (Rm 1:9; 1 Co 4:21; 5:3-4; 14:14-15; 16:18; 2 Co 2:13; Cl 2:5), a mulher (1Co 7:34), aos profetas (1Co 14:32), ao segundo Adão (1 Co 15:45), a Tito (2Co 7:13), a Timóteo (2 Tm 4:22), a Filemom (Fm 25) e aos seres humanos em geral⁸. Obviamente, é no uso teológico do vocábulo que teremos a maior relevância e significado.

18

Uso teológico de πνεῦμα nas Epístolas Paulinas

Em termos específicos, o apóstolo usa πνεῦμα 115 vezes com sentido teológico se referindo ao Espírito Santo⁹, de diversas formas: “Espírito

⁷ Rm 1:9; 2:29; 7:6; 8:10, 15 3x; 8:16; 11:8; 12:11; 1Co 2:11, 12; 4:21; 5:3, 4, 5; 6:17; 7:34; 14:14, 15 2x; 14:32; 15:45; 16:18; 2Co 2:13; 3:6 2x; 4:13; 7:1,13; 11:4; 12:18; Gl 6:1, 18; Ef 1:17; 2:2; 4:23; Fp 1:27; 4:23; Cl 2:5; 1Ts 5:23; 2Ts 2:2; 2Tm 1:7; 4:22; Fm 25; Hb 4:12. Embora existam discussões se a referência é ao espírito humano ou ao divino, os seguintes textos também podem ser aqui incluídos: 1Co 5:3, 4; 6:17; 14:14; 15:2 e Cl 2:5 (ver Fee, 1996, p. 24-26, 123-27, 229-30, 462, 645).

⁸ Rm 2:29; 7:6; 8:10, 15 3x; 16; 11:8; 12:11; 1Co 2:11, 12; 5:5, 6, 17; 2Co 3:6 2x; 4:13; 7:1; 11:4; 12:18; Ef 1:17; 4:23; Fp 1:27; 4:23; 1 Ts 5:23; 2 Ts 2:2; 2Ti 1:7; Hb 4:12; 12:23.

⁹ Rm 1:4; 5:5; 8:2, 4, 5 2x, 6, 9 3x, 11 2x, 13, 14, 16, 23, 26 2x, 27 2x; 9:1; 14:17; 15:13, 16, 19, 30; 1Co 2:4, 10 2x, 11, 12, 13, 14, 16; 6:11, 19 2x; 7:40; 12:3 2x; 4, 7, 8 2x, 9 2x, 10, 11, 13 2x; 14:2, 16;

Santo”¹⁰; “Espírito de santidade” (Rm 1:4); “Espírito de vida” (Rm 8:2); “Espírito”¹¹; “Espírito de Deus”¹²; “Espírito de Cristo” (Rm 8:9); “Espírito do Senhor” (2Co 3:17); “Espírito de Seu Filho”(Gl 4:6); “Espírito de sabedoria e de revelação” (Ef 1:17); “Espírito de Jesus Cristo” (Fp 1:19); “sopro de sua boca” (de Jesus Cristo, 2 Ts 2:8) e “Espírito da graça” (Hb 10:29).

O fato de Paulo nomear o “Espírito” como “Espírito de Deus”, “Espírito de Seu Filho”, “Espírito do Senhor”, “Espírito de Cristo”, “Espírito de Jesus Cristo”, e inclusive “Espírito Santo” e “Espírito da Graça” sugere claramente um enfoque trino do vocábulo πνεῦμα em suas epístolas, o que parece ser um axioma trinitário básico¹³ para entender o uso teológico de πνεῦμα nessas epístolas.

Axioma trinitário básico nas Epístolas Paulinas

Nos escritos de Paulo, 1) Deus é um, 2) Deus é três, 3) os três são plenamente Deus, 4) cada um dos três é diferente dos outros dois, 5) os três existem e se relacionam eterna e funcionalmente um com o outro, como: Pai, Filho e Espírito Santo.¹⁴

19

A Trindade pertence à vida, existência e forma de ser do Deus trino. Realidade que só poderia ser conhecida se algum de seus membros a revelasse. Como sugeriu Sinclair Ferguson (1985, p. 18-37), Jesus, no caminho da cruz é quem revelou a seus discípulos essa realidade trina da Divindade; sua relação com o Pai e com o Espírito (Jo 13-17).

2Co 1:22; 3:3, 8, 17 2x, 18; 5:5; 6:6; 13:13; Gl 3:2, 3, 5, 14; 4:6, 29; 5:5, 16, 17 2x, 18, 22, 25 2x; 6:8 2x; Ef 1:13, 14; 2:18, 22; 3:5, 16; 4:3, 4, 30 2x; 5:18; 6:17, 18; Fp 1:19; 2:1; 3:3; Cl 1:8; 1Ts 1:5, 6; 4:8; 5:19; 2Ts 2:8, 13; 1Tm 3:16; 4:1; 2Tm 1:14; Tt 3:5, 6; Hb 2:4; 3:7; 6:4; 9:8, 14; 10:15, 29.

¹⁰ Rm 5:5; 9:1; 14:17; 15:13, 16; 1 Co 6:19 2x; 2 Co 6:6; 13:13; Ef 1:13, 14; 1Ts 1:5, 6; 4:8; 5:19; 2 Tm 1:14; Tt 3:5-6; Hb 2:4; 6:4; 9:8, 14; 10:15.

¹¹ Rm 8:4, 5 2x, 6, 9, 11 2x, 13, 16, 23, 26 2x, 27 2x; 15:30; 1 Co 2:4, 10 2x, 12, 13; 12:4, 7, 8 2x, 9 2x, 11, 13 2x; 2 Co 1:22; 3:8, 18; 5:5; Gl 3:2, 3, 5, 14; 4:29; 5:5, 16, 17 2x, 18, 22, 25 2x; 6:8 2x; Ef 2:18, 22; 3:5, 16; 4:3, 4; 5:18; 6:17, 18; Fp 2:1; Cl 1:8; 2 Ts 2:13; 1 Tm 3:16; 4:1; Hb 3:7.

¹² Rm 8:9, 14; 15:19; 1 Co 2:11, 14; 3:16; 6:11; 7:40; 12:3 2x; 2 Co 3:3; Ef 4:30 2x; Fp 3:3.

¹³ Para um estudo sobre as evidências bíblicas que contribuem para a doutrina da trindade, veja Arthur William Wainwright (1962); Leonard Hodgson (1944, p. 38-84); E. J. Fortman (1982, p. 3-33); Aubrey William Argyle (1966, p. 173-181).

¹⁴ Para um estudo exaustivo destes conceitos nas Escrituras, veja a John M. Frame (2002).

É o envio do Deus, feito carne, que revela a relação existente entre o Pai e o Filho (Jo 7:11, 22-26). Sua encarnação (Lc 1:34-35; Jo 17:11, 22-26), ministério (Mt 4:1; Mr 1:12; Lc 4:1; Mt 12:28; At 10:38), morte, ressurreição (Rm 8:11; 1 Pd 3:18) e ascensão (At 2:32, 33) revelam a relação existente entre o Filho e o Espírito Santo (Jo 14:16-17, 26; 15:26; 16:13), o que, provavelmente, se constituía nas fontes das formulações trinitárias do apóstolo.

Deus é um

O conceito da unidade é desenvolvido no fato de que Ele é Deus tanto dos judeus como dos gentios (Rm 3:29-30; 10:12-13; Gl 3:20), Pai tanto dos incircuncisos como dos circuncidados (Rm 4:11-12), único em sua relação com os seres humanos (1Tm 2:5) já que não existem outros deuses. Há um só Deus (1Co 8:4-6), o verdadeiro (1Ts 1:9), o único e sábio Deus (Rm 16:27; 1 Tm 1:17), a única fonte dos dons espirituais (1Co 12:4-6; Ef 4:4-6).¹⁵

Deus é três

Embora seja problemático determinar o número dos seres divinos a partir do Antigo Testamento, Paulo usa específicas formulações trinitárias, nas quais apresenta a existência de três seres divinos: θεός (Deus), o Pai; κύριος (Senhor) ou υἱός (Filho), o Filho e πνεῦμα (Espírito), o Espírito.

Paulo distingue claramente os três seres, aos quais se refere como “um Espírito [...] um Senhor [...] um Deus” (1Co 12:4-6 e Ef 4:4-6). Menciona os três juntos em Romanos, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 Tessalonicenses, 2 Tessalonicenses, 1 Timóteo, Tito, Hebreus, ou seja, em 9 das 14 epístolas.

Por outro lado, existem diversas passagens nas quais dois dos três seres aparecem como fonte comum de bênçãos: o Pai e o Filho, por um lado (Rm 6:4; 1Co 15:24-28); Cristo e o Espírito, por outro (Rm 8:2, 9; 2Co 3:17; Gl 4:6; Fp 1:19).

Nas saudações e bênçãos apostólicas, Paulo sempre menciona a “Deus, nosso Pai” e “a nosso Senhor Jesus Cristo”¹⁶, no entanto em 2 Coríntios 13:13 (14) ele integra os três: “A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vocês”.

É surpreendente a afirmação feita aos coríntios quanto à relação interna existente entre o Espírito e Deus, o Pai; e o Pai com o Espírito: “O Espírito

¹⁵ São textos trinitários que distinguem as três pessoas da divindade como fontes de dons espirituais, atributo que implica na unidade trina.

¹⁶ 1 Co 1:3; 2 Co 1:2; Gl 1:3; Ef 1:3; 6:23-24; 1 Ts 1:1; 2 Ts 1:2; 1 Tm 1:2; 2 Tm 1:2; Tt 1:4.

sonda todas as coisas, até mesmo as coisas mais profundas de Deus” (1Co 2:10); “ninguém conhece os pensamentos de Deus, a não ser o Espírito de Deus” (1Co 2:11). Também é afirmado aos membros da igreja de Roma que “aquele que sonda os corações conhece a intenção do Espírito, porque o Espírito intercede pelos santos de acordo com a vontade de Deus” (Rm 8:27).

E quanto ao relacionamento interno existente entre o Espírito e Jesus Cristo, o Filho? Os leitores de Coríntio são advertidos de que: “ninguém que fala pelo Espírito de Deus diz: ‘Jesus seja amaldiçoado’ e ninguém pode dizer: ‘Jesus é o Senhor’, a não ser pelo Espírito Santo” (1Co 12:3).

Paulo se referindo aos crentes em Roma, em um só versículo, apresenta a relação trina na vida do crente: “vocês não estão sob o domínio da carne, mas do Espírito, se de fato o Espírito de Deus habita em você. E, se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a Cristo” (Rm 8:9). É notável a síntese das ações trinas relacionadas na vida do crente. Deus, Cristo e o Espírito atuam na vida de quem está em Jesus. A ação trina é vida no crente, vida que provem da ação do Deus trino. O que é muito sugestivo, pois usa a mesma estrutura e organização literária dos primeiros oito capítulos da carta aos Romanos, nos quais é exposto o tema da salvação e santificação pela fé. Parece existir um padrão claramente trinitário: o juízo de Deus, o Pai sobre o pecado (1:18-3:20); a obra expiatória do Filho, pela qual Deus justifica e santifica (3:21-7:25) e a liberdade e guia do Espírito (8:1-39).

Uma estrutura semelhante se encontra na epístola aos Gálatas. A NVI intitula os versos 3:26-4:7 como “Filhos de Deus”; 5:1-15 de “Livres em Cristo” e 5:16-26 por “Vida pelo Espírito”, o que caminha na direção da afirmativa de que para Paulo, Deus é um, mas também é três. Efésios 2:18 afirma que “por meio dele tanto nós como vocês, temos acesso ao Pai por um só Espírito”, o que parece ser uma clara premissa paulina: por meio de Cristo, ao Pai, através do Espírito. Assim, a evidência paulina para a concepção trinitária de Deus poderia ser sintetizada em três grupos de passagens:

✧ No primeiro grupo é apresentado um trinitarianismo ex professo. Por exemplo, em sua bênção de 2 Coríntios 13:14, Paulo envolve a Deus, ao Senhor Jesus Cristo e ao Espírito Santo, sem fazer nenhuma distinção entre essas três pessoas. Portanto, parece razoável afirmar que ele os percebe como Pessoas coiguais.

✧ No segundo grupo de passagens Paulo apresenta uma forma tríade. Em Efésios 4:4-6 faz menção de “um só Espírito [...] um só Senhor [...]

um só Deus e Pai”. Em 1Coríntios 12:3-6 cada Pessoa é introduzida com o artigo “um” na sequência, de maneira parecida com Efésios 4. Em uma referência mais indireta, as três pessoas são mencionadas também em Efésios 1:3-14.

✧ No terceiro grupo de textos paulinos as três pessoas são mencionadas juntas, mas sem nenhuma estrutura tríade clara. Um bom exemplo disso é Gálatas 4:4-6: “Deus enviou o Espírito de seu Filho” (o mesmo ocorre em Rm 8:1ss; 2Ts 2:13ss e Tt 3:4-6).

Os três são Deus

Embora não haja dificuldades em perceber que o primeiro teólogo do período neotestamentário descreve o Espírito e o Filho como sendo totalmente Deus, há os que argumentam contra a divindade do Espírito Santo.

Argumenta-se que nos textos trinitários paulinos o Espírito aparece apenas junto ao Pai e/ou ao Filho (Rm 15:19; 2 Co 13:13 [14]; Ef 2:21-22; 4:4-6; Fp 3:3; Hb 2:3-4; 6:4-6; 9:14; 10:29-31). Já foi mencionado que existem textos nos quais se incluem dois membros da Trindade, por um lado o Pai e o Filho (Rm 6:4; 1Co 15:24-28); por outro, o Filho e o Espírito (Rm 15:30; 1Co 6:11; Fp 2:1; Hb 10:29), onde ambos, o Filho e o Espírito, são dispostos de forma igualitária a Deus. Seria estranho considerar, nestes textos, um dos seres como não tendo total divindade. Além disso, Paulo cita textos do Antigo Testamento que se referem a Yahweh e os aplica ao Espírito Santo (exemplos: Jr 31:33-34 em Hb 10:15-17; Êx 25:1 em Hb 9:8; Sl 95:7-11 em Hb 3:7-11; Is 64:4 em 1Co 2:9). O Espírito derrama a graça, amor divino ao crente (Rm 5:5; 15:30; 2Co 6:6; Gl 5:16-17; Fp 2:1; Cl 1:8) e é poder de Deus (Rm 15:13, 19).

De igual forma ao Pai e ao Filho, o Espírito é eterno (Hb 9:14), onisciente (1Co 2:10-11) e é chamado de santo¹⁷; o que implica que sua santidade é a de Deus, e por isso, não derivada das criaturas. Como o Filho, o Espírito realiza atos que correspondem a Deus. É doador da vida, tanto física como espiritual (Rm 8:11; 1Co 15:45; 2Co 3:6), testemunha da adoção do crente como filho de Deus (Rm 8:15). Através dele o crente é lavado, justificado e santificado (1Co 6:11). O Espírito outorga dons espirituais

¹⁷ Rm 5:5; 9:1; 14:17; 15:13, 16; 1Co 6:19 (2x); 2Co 6:6; 13:13; Ef 1:13, 14; 1Ts 1:5, 6; 4:8; 5:19; 2Tm 1:14; Tt 3:5-6; Hb 2:4; 6:4; 9:8, 14; 10:15.

(1Co 12:6-11) para servir na missão divina de salvar. Dele é a fonte de inspiração da Bíblia (2Tm 3:16).

Pai, Filho e Espírito Santo: três pessoas distintas

Para Paulo, o Pai, o Filho e o Espírito são seres ou pessoas distintas. É comum concordar que o Pai e o Filho sejam pessoas diferentes, mas vários teóricos questionam se o Espírito seria uma terceira pessoa relacionada com o Pai e com o Filho; ou se seria apenas uma força ou poder impessoal que se associa a Deus, ou mesmo emana dele. O Espírito é relacionado com o poder de Deus (Rm 1:4; 15:13, 19; 1Co 2:4; 2Co 6:6-7; 1Ts 1:5; 2Tm 1:7), o qual nunca é impessoal. Ele não apenas representa o poder de Deus, mas também sua sabedoria (1Co 2:4; 12:18; Ef 1:17).

Note como Paulo apresenta o Pai, o Filho e o Espírito em ação trina, embora sejam seres diferentes, ao explicar aos Efésios sobre a revelação do “mistério de Cristo”:

Certamente vocês ouviram falar da responsabilidade imposta a mim em favor de vocês pela graça de Deus, isto é, o ministério que me foi dado a conhecer por revelação [dativo instrumental - inspirador] como já lhes escrevi em poucas palavras [...] Esse ministério não foi dado a conhecer aos homens doutras gerações, mas agora foi revelado pelo Espírito aos santos apóstolos e profetas de Deus, significando que diante do evangelho, os gentios são coerdeiros com Israel, membros do mesmo corpo, e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus (Ef 3:2-6).

23

A principal função ou papel do Espírito é fazer conhecido o plano de Deus em Cristo, o mistério revelado. E também mostrar o Filho, depois da ascensão, porque “ninguém pode dizer ‘Jesus é o Senhor’, a não ser pelo Espírito Santo” (1Co 12:3). Paulo demonstra que a obra salvadora de Jesus se relaciona diretamente com o ministério do Espírito Santo e vice e versa. Cristo ofereceu seu sacrifício expiatório pelos pecados da humanidade (Rm 8:6-8) e aplica os méritos desse sacrifício por meio do ministério sacerdotal no santuário celestial (Hb 7:25), porém, é o Espírito que faz eficaz o que realiza o Salvador do mundo (1Co 12:3).

O Espírito prepara o caminho para a conversão, convencendo a cada indivíduo do pecado, da justiça e do juízo, levando-lhe ao pleno conhecimento de Jesus e do evangelho (1Co 12:3). Produz arrependimento (Rm 2:4), gera fé

(1Co 12:9; Rm 12:3) e novo nascimento (Tt 3:5), sela o crente (Ef 1:13), testemunhando que este pertence a Deus (Ef 1:14; 2Co 1:21-22; 5:5; Rm 8:22-23; Ef. 4:30), produz crescimento (Gl 5:16, 22, 23), santificação (Ro 8:3, 5-10; 1Co 6:11; 2Ts 2:13) e serviço (1Co 12; 2Co 3:6). Neste processo de tornar eficaz a obra de Cristo, o Espírito revela, interpreta, inspira, fala, testemunha, envia, conhece, ensina, guia, intercede; o que Paulo deixa claro em suas epístolas ao usar πνεῦμα de forma nominativa, genitiva, acusativa e dativa.

Πνεῦμα em caso nominativo¹⁸

Usando o caso nominativo, Paulo apresenta afirmações nas quais o Espírito realiza ações determinadas e específicas num fluxo do tempo e da história.

E dito aos crentes de Roma que “o Espírito de Deus vive” neles, cuja evidência é que “entretanto, vocês não estão sob o domínio da carne, mas do Espírito” (Rm 8:9-11).

Aos coríntios é dito que “são santuários de Deus”, e como tais, “o Espírito de Deus habita” neles (1Co 3:16); que “o próprio Espírito testemunha ao nosso espírito que somos filhos de Deus” (Rm 8:16); e “nos ajuda em nossa fraqueza” intercedendo “por nós com gemidos inexprimíveis” (Rm 8:26); assim como “sonda todas as coisas, até mesmo as coisas mais profundas de Deus” (1Co 2:10); pois “ninguém conhece os pensamentos de Deus, a não ser o Espírito de Deus” (1Co 2:11). É dito também que “o Espírito é o mesmo”, embora os dons que outorgue sejam diversos (1Co 12:4), sendo que “o Espírito [...] distribui individualmente, a cada um, como quer” (1Co 12:11); “Vivifica” o crente (2Co 3:6); e “onde está o Espírito do Senhor,¹⁹ ali há liberdade” (2 Co 3:17).

Paulo lembra aos Gálatas de que “a carne deseja o que é contrário ao Espírito” (Gl 5:17); a Timóteo, é dito que “o Espírito diz claramente que nos últimos tempos alguns abandonarão a fé e seguirão espíritos enganadores e doutrinas de demônios” (1Tm 4:1); já aos Hebreus é afirmado que, “assim como diz o Espírito Santo: hoje, se vocês ouvirem a sua voz, não endureçam o coração, como na rebelião durante o tempo da provação no deserto” de Cades Barnea (Hb 3:7, 8); e também que o Espírito Santo nos testifica a

¹⁸ Nesse caso, πνεῦμα funciona como sujeito, indicando quem faz a ação verbal; ou como núcleo do predicado nominal, descrevendo o sujeito da oração.

¹⁹ Para Dunn, o “‘Espírito do Senhor’ aqui é o Espírito de Deus = ‘o Senhor’ de Êxodo 34:34” (DUNN, 1998b, p. 419-425).

respeito da nova aliança que Jeová prometeu realizar: “Porei minhas leis em seu coração e as escreverei em sua mente [...] Dos seus pecados e iniquidades não me lembrarei mais” (Hb 10:15-17).

Πνεῦμα em caso genitivo²⁰

Usando o caso genitivo, Paulo faz afirmações nas quais se descreve o Espírito como sendo origem, fonte, procedência ou posse de algum bem, coisa ou serviço.

Aos Romanos ele declara que “em Cristo” o “Espírito de vida” (genitivo - posse) liberta da lei do pecado e da morte (Rm 8:2); que “quem vive de acordo com o Espírito, tem a mente voltada para o que o Espírito deseja” (genitivo - procedência) (Rm 8:5) já que a “mentalidade do Espírito (genitivo - procedência) é vida e paz” (Rm 8:6); acrescenta que, os que têm “os primeiros frutos do Espírito” (genitivo - posse) aguardam a redenção de seus corpos (Rm 8:23); e que “Aquele que sonda os corações conhece a intenção do Espírito” (genitivo - descrição) o qual “intercede pelos santos de acordo com a vontade de Deus” (Rm 8:27).

Aos Coríntios, o apóstolo lhes informa que não lhes falou nem pregou “em palavras persuasivas de sabedoria, mas consistiram em demonstração do poder do Espírito (genitivo - procedência) para que a fé” deles “não se baseasse em sabedoria humana, mas no poder de Deus” (1Co 2:4, 5), isto é, “não com palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas com palavras ensinadas pelo Espírito” (genitivo - procedência) (1Co 2:13); que “quem não tem o Espírito não aceita as coisas que vem do Espírito de Deus (genitivo - procedência), pois lhes são loucura” (1Co 2:14). Ainda abordando a Igreja de Corinto, Paulo menciona que “o corpo” físico do crente é um “templo do Espírito Santo (genitivo - posse) [...] dado por Deus” (1Co 6:19); ele diz também que “a cada um, porém, é dada a manifestação do Espírito” (genitivo - procedência) para o bem comum (1Co 12:7). Além disso, Paulo assinala que Deus tem “dado o penhor do Espírito (genitivo - posse) em nossos corações como garantia do que está por vir” (2Co 1:22, 5:5 [genitivo - posse]). Ele acrescenta que Deus, dando-nos o Espírito, “nos fez competentes como ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito” (genitivo - procedência) (2Co 3:6). Para Paulo, “o ministério do

25

²⁰ Neste caso, πνεῦμα descreve (no sentido de posseção, origem, procedência), define e limita o substantivo o adjetivando ou o qualificando.

Espírito” (genitivo - descrição) é mais glorioso que o ministério da letra (2Co 3:8). O apóstolo termina sua segunda carta aos Coríntios desejando que “a comunhão do Espírito Santo” (genitivo - procedência) seja com todos (2Co 13:13 [14]).

Aos Gálatas, lhes faz lembrar que “mediante a fé” se recebe “a promessa do Espírito” (genitivo - procedência) (Gl 3:14). Indica-lhes que “o fruto do Espírito (genitivo - descrição) é amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio” (Gl 5:22). Já com os Efésios, os desafia a se esforçarem “para conservar a unidade do Espírito” (genitivo - procedência) (Ef 4:3) e revela que “a espada do Espírito (genitivo - descrição) é a palavra de Deus” (Ef 6:17). No cárcere, confessa aos Filipenses que se alegra em suas prisões porque sabe que, graças a suas orações e “ao auxílio do Espírito de Jesus Cristo” (genitivo - procedência), tudo resultará em libertação (Fl 1:19).

Aos de Tessalônica, reconhece que apesar de muitas aflições “receberam a palavra com a alegria que vem do Espírito Santo” (genitivo - procedência) (1Ts 1:6). Agradece a Deus porque “desde o princípio Deus os escolheu para serem salvos mediante a obra santificadora do Espírito (genitivo - procedência) e a fé na verdade” (2Ts 2:13). E na carta a Tito disse que Deus “nos salvou pelo lavar regenerador e renovador do Espírito Santo” (genitivo - procedência) (Tt 3:5).

26

O uso de πνεῦμα no caso genitivo com preposições é revelador. Paulo diz aos de Roma que “Deus derramou seu amor em nossos corações, por meio do Espírito Santo (genitivo - descrição) que Ele nos concedeu!” (Rm 5:5); e Deus “dará vida” aos “corpos mortais, por meio do Espírito” (genitivo - descrição) (Rm 8:11); então deseja que “o Deus da esperança os encha de toda alegria e paz, por sua confiança nEle, para que vocês transbordem de Esperança, pelo poder do Espírito” (genitivo - descrição) (Rm 15:13). Também recomenda que “por nosso Senhor Jesus Cristo e pelo amor do Espírito” (genitivo - descrição), se unam com o apóstolo em sua missão, orando a Deus por ele (Rm 15:30).

A igreja em Corinto lhes declara que, embora “olho nenhum viu, ouvido nenhum ouviu, mente humana nenhuma imaginou o que Deus preparou para aqueles que o amam [...] Deus o revelou a nós por meio do Espírito (genitivo - descrição). O Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as coisas mais profundas de Deus” (1Co 2:9-10).

Aos Gálatas diz que “a carne deseja o que é contrário ao Espírito” (genitivo - descrição) (Gl 5:17); que “quem semeia para o Espírito (genitivo

- descrição), do Espírito (genitivo - descrição) colherá a vida eterna” (Gl 6:8). Para os de Éfeso informa que pede ao Pai que, “com suas gloriosas riquezas [...] por meio do seu Espírito” (genitivo - descrição), fortaleça o íntimo do ser deles (Ef 3:14-16). Recomenda a Timóteo que “por meio do Espírito Santo” (genitivo - descrição) cuide dos preciosos ensinamentos que lhe foi confiado (2Tm 1:14).

Πνεῦμα em caso acusativo²¹

Usando o caso acusativo, Paulo apresenta afirmações nas quais o Espírito está envolvido em ações específicas no fluxo do tempo e da história.

Ele afirma aos membros de Corinto que “não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito procedente de Deus, para que entendamos as coisas que Deus nos tem dado gratuitamente” (1Co 2:12). Pergunta aos Gálatas, “foi pela prática da Lei que vocês receberam o Espírito, ou pela fé naquilo que ouviram? [...] Aquele que lhes dá o seu Espírito e opera milagres entre vocês realiza estas coisas pela prática da Lei ou pela fé com a qual receberam a palavra?” (Gl 3:2, 5). Diz-lhes que “Deus enviou o Espírito de seu Filho ao coração de vocês, e Ele clama: Aba, Pai” (Gl 4:6). Paulo exorta os Efésios que “não entristeçam o Espírito Santo de Deus, com o qual vocês foram selados para o dia da redenção” (Ef 4:30). Aos Tessalonicenses diz que aquele que rejeita o chamado à santidade “não está rejeitando o homem, mas a Deus, que lhes dá seu Espírito Santo”, e lhes exorta: “não apaguem o Espírito” (1Ts 4:8, 5:19). Aos destinatários da homilia aos Hebreus, pergunta: “Quão mais severo castigo, julgam vocês, merece aquele que pisou aos pés o Filho de Deus, profanou o sangue da aliança pelo qual ele foi santificado, e insultou o Espírito da graça?” (Hb 10:29).

Numa construção preposicional no caso acusativo, Paulo afirma aos leitores Romanos que “o Evangelho fala do Filho [de Deus]”, o qual de acordo com a natureza humana era descendente de Davi, mas que “mediante o Espírito de santidade foi declarado Filho de Deus com poder, pela sua ressurreição entre os mortos” (Rm 1:4); e que “Deus [...] enviando seu próprio Filho [...] como oferta pelo pecado [...] a fim de que as justas exigências da Lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito”. E declara que aqueles “vivem de acordo com o Espírito, tem a mente voltada para o que o Espírito deseja” (Rm 8:3-5).

²¹ Neste caso, πνεῦμα é o objeto direto do verbo, complementando seu significado.

Πνεῦμα em caso dativo²²

Usando o caso dativo, Paulo apresenta afirmações nas quais o Espírito é o lugar, meio, agência ou instrumento do qual utiliza o sujeito para realizar certa ação expressada pelo verbo.

Aos leitores em Roma, afirma que eles “não estão sob o domínio da carne, mas do Espírito (locativo - esfera), se de fato o Espírito de Deus habita” neles (Rm 8:9), portanto, “se pelo Espírito (instrumental - agente) fizerem morrer os atos do corpo, viverão” (Rm 8:13). Afirma também que “todos os que são guiados pelo Espírito de Deus (instrumental - agente), são filhos de Deus” (Rm 8:14). Paulo confessa que tem “uma grande tristeza” e “constante angustia”, pois desejaria ser “amaldiçoado e separado de Cristo por amor” de seus “irmãos”, de sua própria “raça, o povo de Israel”. “Não minto”, disse Paulo, “minha consciência o confirma no Espírito Santo” (locativo - esfera) (Rm 9:1-4).

Em exortação pede que “aceitem o que é fraco na fé”, e explica que “o Reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (instrumental - agente). Também acrescenta que “aquele que assim serve a Cristo, é agradável a Deus e aprovado pelos homens” (Rm 14:1, 17, 18). Como ministros dos gentios, Paulo manifesta a seus leitores em Roma que tem “o dever sacerdotal de proclamar o evangelho de Deus, para que os gentios se tornem uma oferta aceitáveis a Deus, santificados pelo Espírito Santo” (Rm 15:16).

Em sua correspondência aos crentes em Corinto, Paulo destaca a função instrumental do Espírito, ao fazer com que venham a entender, em termos categóricos, que “ninguém que fala pelo Espírito de Deus (instrumental - inspirador) diz: ‘Jesus seja amaldiçoado’; e ninguém pode dizer: ‘Jesus é o Senhor’, a não ser pelo Espírito” (instrumental - inspirador) (1Co 12:3). Referindo-se aos dons espirituais, ele declara que Deus dá a alguns “fé, pelo mesmo Espírito. A outros dons de curar pelo único Espírito” (instrumental - agente) (1Co 12:9). “Todos”, afirma o apóstolo, “em um só corpo fomos batizados em um único Espírito (locativo - elemento): quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres” (1Co 12:13).

Paulo declara que “quem fala em uma língua, não fala aos homens, mas a Deus. De fato ninguém entende; em Espírito (instrumental - modo)

²² Neste caso, πνεῦμα expressa lugar, agência, ou instrumento com o qual se faz algo. Indica o instrumento, o meio do que se utiliza o sujeito para realizar uma ação verbal.

fala mistérios”(1Co 14:2). Ele reconhece que os coríntios são “uma carta de Cristo [...] escrita não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo (instrumental - agente), não em tábuas de pedra, mas em tábuas de corações humanos” (2Co 3:3); a eles mostra que o testemunho serve com “pureza, conhecimento, paciência e bondade; no Espírito Santo (dativo - acampamento) e no amor sincero” (2Co 6:6).

Pergunta aos Gálatas em processo de apostasia, “depois de ter começado pelo Espírito” (instrumental - agente), “querem agora se aperfeiçoar pelo esforço próprio?”(Gl 3:3); a quem recomenda: “Vivam pelo Espírito” (instrumental - agente) (Gl 5:16) porque “se vocês guiados pelo Espírito (instrumental - agente), não estão debaixo da Lei” (Gl 5:18). Por fim, os exorta que se deixem guiar pelo Espírito (instrumental - agente) já que o Espírito é vida (instrumental - agente) (Gl 5:25).

Paulo lembra aos crentes de Éfeso que quando ouviram e creram na palavra da verdade, “foram selados em Cristo com o Espírito Santo” (instrumental - elemento) (Ef 1:13). Declara que através de Cristo “temos acesso ao Pai por um só Espírito” (locativo - esfera) (Ef 2:18), por cujo Espírito (locativo - esfera) “estão sendo edificados juntos, para se tornarem morada de Deus por seu Espírito” (Ef 2:22). Passa a explicar que o mistério de Jesus, o plano da graça de Deus, era oculto a outras gerações, mas “foi revelado pelo Espírito” (instrumental - inspirador): “os gentios são cordeiros com Israel, membros do mesmo corpo, e coparticipantes da promessa em Cristo Jesus” (Ef 3:2-6). Portanto, “não se embriaguem com vinho, que leva a libertinagem, mas deixem-se encher pelo Espírito” (instrumental - elemento) (Ef 5:18). Finalmente, lhes aconselha a empunhar um elemento relevante da armadura cristã: “Orem no Espírito (instrumental - inspirador), em todas as ocasiões com toda oração e súplica” (Ef 6:18).

Paulo exorta aos irmãos filipenses em termos metafóricos muito duros, em razão da dissidência: “Cuidado com os ‘cães’, cuidado com esses que praticam o mal, cuidado com a falsa circuncisão!”, e explica o porque: “pois nós é que somos a circuncisão, nós que adoramos pelo Espírito de Deus (instrumental - agente), que nos gloriemos em Cristo Jesus e não temos confiança alguma na carne” (Fl 3:2-3). Acerca do Deus encarnado, Jesus Cristo, o “grande mistério da piedade”, Paulo diz a Timóteo: “Deus foi manifestado em corpo, justificado no Espírito (locativo - esfera)”(1Tm 3:16). Quem é esse, do qual Paulo fala em suas epístolas? Quem é Ele? Nessas epístolas Ele é o protagonista e responsável de atos históricos, em quem se originam certas realidades e do qual procedem outras. Ele é o agente instrumental. Afinal, quem é Ele?

Considerações finais


Depois de ter explorado, parcialmente, o uso teológico de πνεῦμα nas epístolas paulinas, pode-se concluir que:

- 1) A maioria das afirmações teológicas de Paulo ao usar πνεῦμα, analisadas mais detidamente em seu contexto histórico, literário e teológico, parecem ser axiomáticas. São proposições, máximas ou verdades que o apóstolo assume, mas não explica, embora constituam um fundamento de sua pneumatologia, a subestrutura de seu pensamento.
- 2) Paulo é trinitário. Entende que Deus é verdadeiramente um, embora sejam três. Os três são plenamente Deus. Cada um dos três é diferente dos outros. Os três existem e se relacionam eterna e funcionalmente como Pai, Filho e Espírito Santo.
- 3) Paulo chama o Espírito Santo de “Espírito de Deus” e “Espírito de Cristo”, o que pressupõe a divindade do Espírito, a existência de três seres distintos e a unidade trina em natureza, propósito e missão.
- 4) O Espírito Santo é para Paulo um ser real, histórico e atual. Não é uma simples força, ou um poder vago, efeito ou energia impessoal. É a presença pessoal e plena de Deus que habita em seu povo.
- 5) A posseção plena do Espírito Santo só é possível “em Cristo”. Não é uma posseção da humanidade em geral.
- 6) O Espírito Santo é o agente divino na missão evangélica do corpo de Cristo, capacitando o instrumento humano na transmissão da mensagem, confirmando a verdade nos ouvintes, transformando seus corações e assegurando-lhes que são filhos de Deus.
- 7) Todo crente em Cristo expressa à presença visível do Espírito Santo pelas suas atitudes, forma de pensar, falar e agir.
- 8) O Espírito Santo conduz o crente a uma vida em santidade e testemunho, desenvolvendo uma dimensão ética, moral e espiritual que é unicamente possível por meio dele.

9) Pela razão de que o crente é membro do corpo de Cristo, tem uma função específica outorgada pelo Espírito, um ministério particular para executar em missão.

10) As ações do Deus trino na história da salvação é a pressuposição hermenêutica fundamental na interpretação e compreensão do uso teológico de πνεῦμα nas epístolas paulinas.

No contexto do grande conflito, Paulo expõe uma clara compreensão trinitária e fundamental do plano de salvação. Cristo é a figura central, o grande protagonista no ato da salvação, o cordeiro providenciado por Deus que tira os pecados do mundo, sentado á direita da Majestade nas alturas é o sumo sacerdote, rei e juiz, ministro no Santuário Celestial, autor e consumidor da salvação.

Enquanto o Filho é redentor em seu sacerdócio expiatório pleno, o Espírito permite à humanidade descobri-lo, se apropriar da salvação oferecida, reconhecê-lo como Senhor (1Co 12:3) e restaurar sua plena relação com Deus (Ef 2:18). No entanto, as origens desta história de salvação, como sua execução, provêm das mãos de Deus, o Pai, o qual “tudo sujeitou debaixo” dos pés de Cristo. “Quando, porém, tudo lhe estiver sujeito, então o próprio Filho se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitaram, afim de que Deus seja tudo, em todos” (1Co 15:27-28). 

31

Referências

ARGYLE, A. W. **God in the New Testament**. Philadelphia: Lippincott, 1966.

BERTONE, J. A. **The Law of the Spirit**: experience of the Spirit and displacement of the Law in Romans 8:1-16. New York: Lang, 2005.

BROWN, R. E. Diverse views of the Spirit in the New Testament. **Worship**, v. 57, 1983.

CHRISTOPH, M. **Pneuma Und das Neue Sein der Glaubenden**: Studien zur Semantik und Pragmatik Der Rede Von Pneuma in Röm 8. Frankfurt: EHB 813, 2005.

CONGAR, Y. **I Believe in the Holy Spirit**. New York: Seabury Press; London: G. Chapman, 1983.

DOBBIN, E. J. Towards a Theology of the Holy Spirit, I. **The Heythrop Journal**, v. 17, n. 1, jan. 1976a.

_____. Towards a Theology of the Holy Spirit, II. **The Heythrop Journal**, v. 17, n. 2, apr. 1976b.

DUNN, J. G. **The Theology of Paul the Apostle**. Grand Rapids,: Eerdmans, 1998b.

_____. **Word Biblical Commentary: Romans 9-11**. Dallas: Word Books, 1998a.

EASLEY, K. H. The Pauline Usage of Pneumati as a Reference to the Spirit of God. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 27, n. 3, set. 1984.

FEE, G. D. **God's empowering presence: the Holy Spirit in the letters of Paul**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

_____. **Paul, the Spirit, and the people of God**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1996.

FERGUSON, S. B. **A Heart for God**. Colorado Springs: NavPress, 1985.

32 FORTMAN, E. J. **The Triune God: a historical study of the doctrine of the Trinity**. Grand Rapids: Baker Book House, 1982.

FRAME, J. M. **The Doctrine of God**. New Jersey: Publishing, 2002.

FRANCIS, D. P. The Holy Spirit: a statistical inquiry. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 27, 1984.

GAFFIN, R. B. Life giving Spirit: probing the centre of Paul's pneumatology. **Journal of the Evangelical Theological Society**. v. 41, 1998.

HODGSON, L. **The doctrine of the Trinity**. New York: C. Scribner's Sons, 1944.

HORN, F. W. **Das Angeld des Geistes: Studien zur Paulinischen Pneumatologie**. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

HÜBNER, H. The Holy Spirit in Holy Scripture. **The Ecumenical Review**, v. 41, n. 3, jul. 1989.

KONSMO, E. **The Pauline Metaphors of the Holy Spirit**: the intangible Spirit's tangible presence in the life of the Christian. New York: Lang, 2010.

MEYER, P. W. The Holy Spirit in the pauline letters: a contextual exploration. **Interpretation**, v. 33, 1979.

PAIGE, T. Holy Spirit. In: HAWTHORNE, G. G. *et al.* (Ed.). **Dictionary of Paul and his letters**. Downers Grove: InterVarsity, 1993.

PHILIP, F. **The origins of Pauline pneumatology**: the eschatological bestowal of the Spirit upon Gentiles in Judaism and in the early development of Paul's theology. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

PINNOCK, C. H. **The Concept of Spirit in the Epistles of Paul**. Manchester: University of Manchester, 1963.

PRETORIUS, M. The Theological Centre of Pauline theology as it relates to the Holy Spirit, **Harvard Theological Studies**, v. 62, n. 1, 2006.

TIBBS, C. **Religious experience of the Pneuma**: communication with the Spirit world in 1 Corinthians 12 and 14. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

33

TURNER, M. B. The significance of spirit endowment for Paul, **Vox Evangelica**, v. 9, 1975.

VOLLENWEIDER, S. Der Geist Gottes als Selbst der Glaubenden: Überlegungen zu Einem Ontologischen Problem in der Paulinischen Anthropologie. **Zeitschrift für Theologie und Kirche**. v. 93, 1996.

WAINWRIGTH, A. W. **The Trinity in the New Testament**. London: S.P.C.K., 1962.

WALLACE, D. B. Greek grammar and the personality of the Holy Spirit. **Bulletin for Biblical Research**, v. 13, n. 1, 2003.

Enviado dia 06/11/2012

Aceito dia 20/12/2012





144 mil: sua identidade e o propósito da Igreja

The 144,000: their identity and purpose for the church

Mabio Coelho¹

Resumo/Abstract



Muito se fala sobre os 144 mil, o misterioso grupo introduzido no capítulo 7 de Apocalipse. As especulações e teorias sobre esse grupo têm fascinado os estudiosos da Bíblia através dos séculos. Sem se deter muito em todas as várias teorias, este artigo resume as teorias mais conhecidas, aglutinando-as em 4 grandes grupos para então introduzir quais características deste grupo são autoevidentes no texto Bíblico e a relação que elas têm com a Igreja hoje, vivendo nos momentos finais do tempo do fim.

Palavras-chave: 144 mil; Igreja; Identidade.



Much is said about the 144,000, the mysterious group introduced in Chapter 7 of Revelation. Speculation and theories about this group have fascinated scholars of the Bible through the centuries. Without dwelling much in all the various theories, this article summarizes the best known theories, coalescing them into 4 groups to outline which characteristics of this group are self-evident in the Biblical text and the relationship they have with the Church today, living in the final moments of the end-time.

Keywords: 144,000; Church; Identity.

O capítulo sete de Apocalipse é um capítulo parentético, exatamente entre os eventos cataclísmicos do sexto e sétimo selo, que narra uma cena

¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Engenheiro de Telecomunicações com Mestrado em Engenharia de Software pela SIAC/SMU (Southern Methodist University) e Doctor of Professional Studies (DPS) em Segurança de Informação pela SICAC/Pace.

escatológica muito significativa: o selamento dos 144 mil. Através dos séculos, a identificação deste grupo tem deixado perplexos os leitores que buscam uma identificação positiva e inequívoca.

Não é o propósito deste artigo esgotar o assunto dos 144 mil, mas procurar prover informações relevantes para identificá-los, extraindo suas características principais e procurando descobrir como eles se relacionam com o propósito de Deus para sua Igreja. Assim, serão revistos, de maneira breve, as principais teorias sobre este grupo para então se examinar com mais profundidade – mesmo que não se chegue a uma identificação total e inequívoca – as características dos “selados” que podem ser compreendidas, de maneira clara, à luz das Escrituras. As perguntas a serem respondidas são: 1) Quais são as características autoevidentes no texto bíblico que permitem traçar um perfil da identidade, das características constitucionais dos 144 mil? e 2) Qual é a sua relação com o propósito de Cristo para Sua Igreja hoje?

O texto

36

A perícopé analisada vai de Apocalipse 7:1 até 7:17. Essa delimitação foi deduzida do fluxo natural do texto, pois desde Apocalipse 6:1 até 6:17, uma sucessão de eventos acontecem como consequência da abertura de cada um dos seis primeiros selos, dos sete descritos no começo da sequência. A sequência é interrompida entre o sexto e o sétimo selo, como num interlúdio, no capítulo sete.

Ao analisarmos o texto grego, encontrou-se 39 variantes², não trazendo alterações significativas no texto que modificassem o entendimento da identidade e das características constitucionais dos 144 mil. Como texto-base para este artigo, será utilizada a versão *João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada* (ARA):

Depois disto, vi quatro anjos em pé nos quatro cantos da terra, conservando seguros os quatro ventos da terra, para que nenhum vento soprasse sobre a terra, nem sobre o mar, nem sobre árvore alguma. Vi outro anjo que subia do nascente do sol, tendo o selo do Deus vivo, e clamou em grande voz aos quatro anjos,

² 9 variantes no verso 1; 1 no verso 2; 5 no verso 3, 1 em cada um dos versos 4,5,6,7 e 8; 6 no verso 9; 3 no verso 10; 1 no verso 12; 1 no verso 13; 4 no verso 14 1 em cada um dos versos 15 e 16; e 2 no verso 17.

aqueles aos quais fora dado fazer dano à terra e ao mar, dizendo: Não danifiqueis nem a terra, nem o mar, nem as árvores, até selarmos na frente os servos do nosso Deus. Então, ouvi o número dos que foram selados, que era cento e quarenta e quatro mil, de todas as tribos dos filhos de Israel: da tribo de Judá foram selados doze mil; da tribo de Rúben, doze mil; da tribo de Gade, doze mil; da tribo de Aser, doze mil; da tribo de Naftali, doze mil; da tribo de Manassés, doze mil; da tribo de Zebulom, doze mil; da tribo de José, doze mil; da tribo de Benjamim foram selados doze mil. Depois destas coisas, vi, e eis grande multidão que ninguém podia enumerar, de todas as nações, tribos, povos e línguas, em pé diante do trono e diante do Cordeiro, vestidos de vestiduras brancas, com palmas nas mãos; e clamavam em grande voz, dizendo: Ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro, pertence a salvação. Todos os anjos estavam de pé rodeando o trono, os anciãos e os quatro seres viventes, e ante o trono se prostraram sobre o seu rosto, e adoraram a Deus, dizendo: Amém! O louvor, e a glória, e a sabedoria, e as ações de graças, e a honra, e o poder, e a força sejam ao nosso Deus, pelos séculos dos séculos. Amém! Um dos anciãos tomou a palavra, dizendo: Estes, que se vestem de vestiduras brancas, quem são e donde vieram? Respondi-lhe: meu Senhor, tu o sabes. Ele, então, me disse: São estes os que vêm da grande tribulação, lavaram suas vestiduras e as alvejaram no sangue do Cordeiro, razão por que se acham diante do trono de Deus e o servem de dia e de noite no seu santuário; e aquele que se assenta no trono estenderá sobre eles o seu tabernáculo. Jamais terão fome, nunca mais terão sede, não cairá sobre eles o sol, nem ardor algum pois o Cordeiro que se encontra no meio do trono os apascentará e os guiará para as fontes da água da vida. E Deus lhes enxugará dos olhos toda lágrima (Ap 1:1-17).

Contexto histórico

O autor do Apocalipse identifica-se várias vezes como “João” (ver Ap 1:1, 4, 9; 22:8). O autor também afirma que estava na ilha de Patmos quando recebeu sua primeira visão (Ap 1:19). Apesar de não ser

explicitamente nomeado, entende-se que o autor do livro tenha sido o apóstolo João; isto por uma tradição muito antiga que se harmoniza com as informações fornecidas pelo o texto bíblico. O *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (SDABC) afirma:

Quase por unanimidade a tradição cristã reconhece-o como o autor do Apocalipse. Na verdade, todo escritor cristão até meados do século 3º, cujas obras ainda existem hoje e que menciona o assunto de alguma forma, atribui o Apocalipse de João, o apóstolo (NICHOL, 2002, p. 716).

Esses escritores são Justino Mártir em Roma (c.100-c.165 d.C., em “Diálogo com Trifão”), Irineu de Lião (c.130-c.202 d.C., em “Contra as Heresias”, v. iv), Tertuliano de Cartago (c.160-c.240 d.C., em “Prescrição contra Heréticos”), Hipólito de Roma (morreu c.220 d.C., em “Quem é o homem rico será salvo”, v. Xlii). É também apoiado pelo testemunho desses autores que o livro foi escrito num contexto de perseguição religiosa.³

C

ontexto literário

O livro do Apocalipse, de acordo com a maioria dos especialistas, tem a forma literária de *apocalíptica bíblica* (AUNE, 2002, p. lxxxii; NICHOL, 2002, p. 724). Kenneth A. Strand propõe que o livro, além de um prólogo e epílogo, possui oito visões principais dispostas numa estrutura quiástica, enfatizando os capítulos 14 e 15 como pivô central com um interlúdio profético, com exceção da primeira e da última (STRAND, 1992a); cada uma das visões são introduzidas por cenas de vitória (ver NEAL, 1992). Mesmo que alguns teólogos e estudantes do livro de Apocalipse fiquem desconfortáveis com a superutilização de “quiasmos”, mesmo onde eles não existam, os paralelismos temáticos em Apocalipse são evidentes entre as visões estruturadas, conforme sugeridas por Strand. Em anos recentes, foi proposto pelo teólogo adventista Jacques Doukan que essas oito visões

³ Para um apanhado geral do debate sobre a autoria joanina de Apocalipse, local e data da composição, veja a introdução do comentário sobre o livro do Apocalipse no SDABC (NICHOL, 2002, p. 715-720); para mais detalhes sobre a rejeição da autoria joanina por uma parte significativa do escolasticismo moderno, consulte a introdução do comentário de Apocalipse no *World Biblical Commentary* (AUNE, 2002, p. xlvi-lvi).

básicas poderiam ser agrupadas em uma estrutura sétupla, pois cada cena introdutória “retorna ao templo com uma nota litúrgica que faz alusão ao calendário das grandes festas santas de Israel (como prescrito em Levítico 23)” (DOUKHAN, 2002, p. 13-14).

Kenneth Strand procura delinear as influências da estrutura literária e dos temas e símbolos veterotestamentários na interpretação do livro do Apocalipse (STRAND, 1992b, p. 28-24, 24-25). Reinaldo Siqueira (2004, p. 85-101) expande estas ideias sugerindo que o Apocalipse não só utiliza-se de figuras do Antigo Testamento, mas ajuda a explicar e definir o sentido das profecias clássicas, ligando ambas clássica e apocalíptica. Estas ideias, de fato, não são de todo novas ou estranhas tanto entre cristãos de confissão adventistas (ver NEAL, 1992; PAULIEN, 1995; TREIYER, 1992, p. 466-468) quanto evangélicos (ver DRAPER, 1983; LÁSZLÓ GALLUSZ, 2011, p. 122-124; SWEET, 1979; ULFGARD, 1989, p. 2-5, 35-41) e católicos (ver KOESTER, 1989). Tais discussões da influência dos motivos do santuário e festas de Israel não são estranhas ou novas até mesmo seio do judaísmo (SINGER; ADLER, 1912, p. 390).

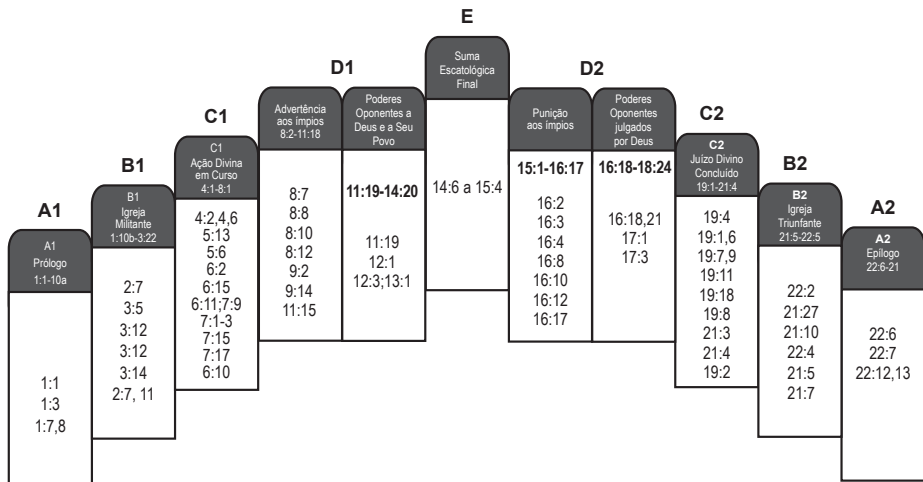
Com uma nota final sobre a estrutura geral do livro, Richard Davidson (1992, p. 115-116) salienta que as cenas introdutórias, quando comparadas umas com as outras, mostram uma progressão dos “acontecimentos proféticos”, enquanto as seções que introduzem geralmente apresentam uma recapitulação. Sobre esses relacionamentos entre as seções do livro de Apocalipse, Bruce Metzger (1994, p. 55-54), mesmo concebendo uma estrutura literária diferente (por exemplo, diferente agrupamento de visões) do que a proposta neste artigo, sumariza:

Seguindo esse padrão complicado e repetitivo, João preserva a unidade em seu trabalho, travando as diversas partes umas as outras e, ao mesmo tempo, desenvolvendo seus temas. O desenvolvimento, porém, não é de forma estritamente lógica, como estamos familiarizados com a escrita ocidental, é, sim, um produto da mente semita, que atravessa toda a imagem novamente e novamente. Assim, os sete selos e as sete trombetas essencialmente a mesma coisa dizer, cada vez enfatizando um ou outro aspecto do todo.

A estrutura proposta, desenvolvida com base nos princípios mencionados acima, está ilustrada na próxima página por uma figura.

Figura 1: Estrutura do Livro

Texto que sugerem paralelos na estrutura Quiástica do Apocalipse
 *Copilados pelo Dr. K. A. Strand



40

A perícopes está inserida no terceiro bloco da estrutura proposta na Figura 1, acima.

Estrutura da perícopes

Sugere-se a seguinte estrutura para a perícopes estudada (Ap 7):

- I – Os 144 mil Selados e o Selo de Deus – 7:1-8
 - a) O Selo Protetor de Deus – 7:1-3
 - b) O selamento do povo de Deus – 7:4-8
- II – O Povo de Deus Glorificado – 7:9-17
 - a) A visão e o Cântico dos salvos – 7:9-12
 - b) A descrição dos salvos – 7:13-17
 - i – O Caráter dos salvos – 7:13-15
 - ii – Promessas especiais aos salvos – 7:16-17

Textos paralelos

Apocalipse 14:1-5 apresenta-se como um claro paralelo das partes da perícopes estudada. Outro paralelo não tão evidente, que lança luz sobre à

identidade e o caráter dos 144 mil, é o capítulo 9 de Ezequiel. Ambos serão brevemente abordados posteriormente para “clarear” o entendimento em relação ao caráter dos 144 mil e o propósito de Deus para sua Igreja.

Motivos literários

O livro de apocalipse está repleto de instâncias que mostram como as promessas da aliança sobre um futuro glorioso irão se cumprir (SIQUEIRA, 2004, p. 98). O Capítulo 7 desenvolve os temas do concerto introduzidos nos capítulos anteriores (AUNE, 2002, p. 247).

Bênçãos e maldições da aliança

Tanto no Pentateuco quanto no livro de Apocalipse o tema das bênçãos e maldições da aliança estão presentes, delineando as consequências da obediência ou desobediência (SHEA, 1983). Como no Pentateuco, o livro do Apocalipse inicia com a enunciação da aliança – enfatizando basicamente 1) a bondade anterior do soberano e 2) estabelecendo a benevolência do mesmo como parte das estipulações – enquanto o resto do livro delineia o que acontece em consequência do cumprimento ou violação da aliança (STRAND, 1983).

Na perícope estudada, vemos os 144 mil de pé no monte de Sião, enquanto que no outro lado do quiasmo (veja a Figura 1), no capítulo 19, a besta, o falso profeta, e os adoradores da besta são lançados no lago de fogo.

41

Tribulação

O capítulo sete inicia a descrição de um período na história da terra onde os “quatro ventos” estão sendo seguros, para que não causassem nenhum mal ao soprar “na terra, no mar ou em qualquer árvore” (v. 1-3). Na sequência, na segunda parte da perícope (v. 14), encontra-se uma referência àqueles que escaparam da “grande tribulação”, provavelmente o mesmo evento descrito nos versos 1-3, após o acontecimento, sob a perspectiva dos salvos.

O vocábulo grego utilizado é θλιψεως, derivado de θλιψις. Pesquisando as ocorrências do termo na LXX, no contexto profético, encontra-se a ocorrência de uma construção muito similar em Daniel 12:1, que fala de um “tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até àquele tempo”, aparecendo no final da narrativa “apocalíptica” de Daniel, no contexto do ataque final do rei do norte. No sermão profético, conforme narrado por Mateus e Marcos, Jesus faz referência à “grande tribulação” de Daniel,

aplicando-a primeiramente à destruição do templo e a um período posterior de perseguição que se estende até a sua volta (ver Mt 24:15-30; Mc 13:14-20).

Nestas passagens, Jesus associa esta tribulação com outro evento mencionado por Daniel: a “abominação desoladora”, como verte a *Almeida Revista e Atualizada* (ARA), ou o “grande terror”, como o faz a *Nova Versão Internacional* (NVI). Segundo Beatrice Neal (1992, p. 253, grifo nosso), Daniel identifica três ocasiões onde a “abominação desoladora” atingiria o templo e atacaria o povo de Deus, bem como as analisa à luz do sermão profético de Jesus:

1) a destruição de Jerusalém (Dn 9:26-27); 2) a opressão do povo da aliança quando eles seriam “mortos à espada ou no fogo, ou serão mandados para fora do país como prisioneiros, ou perderão todos os seus bens” por “tempo, dois tempos e metade de um tempo” (11:31-35; 7:5); e 3) um ataque final no “tempo do fim” (11:40-12:1). Jesus parece misturar estes dois eventos, claramente fazendo referência para a destruição de Jerusalém (Mt 24:15-20, cf. Lc 21:20) e para um período posterior mais longo de perseguição (Mt 24:21, ver também o “apostasia” dos versículos 9-10, uma alusão a Dn 11:3 b-35). *Assim como a presença dos romanos nas áreas sagradas de Jerusalém marcaram o tempo do povo de Deus fugir nos tempos apostólicos, e o anticristo entronizando-se no templo/igreja de Deus (2Te 2:3-4) marcou o um tempo de grande perseguição na Idade Média, assim, do mesmo modo, o ataque final de Satanás contra a igreja do tempo do fim (Ap 12:17; 13:15-17) precipitará a grande tribulação dos últimos dias.*

42

Selamento

Antes que esta “grande tribulação” recaia sobre a Terra, João mostra outro anjo voando do oriente bradando em “alta voz” que nada fosse feito até que o povo de Deus estivesse marcado na frente (Ap 7:2-3). Nos tempos do Antigo Testamento, especialmente no contexto da aliança, selar ou marcar coisas e pessoas tinha diversos significados (ver FRIEDRICH, 1976, p. 939-953):

1) Propriedade: a circuncisão era uma marca de propriedade, mostrando que Israel pertencia ao Senhor (Gn 17:9-12). De modo análogo, o sumo sacerdote de Israel tinha em sua mitra uma placa com a frase “Santidade ao SENHOR” (Êx 28:36-38), indicado sua especial consagração a Deus. No

livro de Apocalipse, por diversas vezes, os santos são chamados de “sacerdotes” (ver Ap 16:1; 5:10; 20:6), portanto, a marca na frente sugeriria sua dedicação especial a Deus.

2) Proteção: desde os tempos antigos, o objeto ou a pessoa que fosse tomado como propriedade imediatamente ficava sob proteção. Talvez a ocorrência mais antiga de um selo com essa função seja o selamento de Caim (Gn 4:15). Em Êxodo 12 há outro exemplo onde o sangue do cordeiro marcava e dava proteção aos primogênitos contra o Anjo da morte (Êx 12:12-13). A esse respeito, o livro de Ezequiel apresenta uma cena muito similar à de Apocalipse 7:1-3, tanto no aspecto temporal (ambas parecem situar-se em uma cena de juízo do Dia da expiação) quanto nas figuras utilizadas. Em Ezequiel 9, o selamento na frente dos fieis protege-os dos anjos executores do juízo de Deus (Ez 9:4-6). Assim, o Selo de Deus, em Apocalipse, não os protege necessariamente dos poderes humanos, mas da ira de Deus contra aqueles que violaram sua aliança.

3) Outros aspectos relacionados ao selamento: em Deuteronômio 6:8, lê-se: “Também as atarás como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos.” Aqui, os israelitas foram ordenados a colocar os mandamentos de Deus como um sinal, atado em seus braços e frente. Nos versos anteriores (Dt 6:5-7) há fortes indicações de que esse ato deveria simbolizar uma resposta do ser inteiro – no campo dos pensamentos, emoções e mesmo comportamento – e deveria permear todas as áreas da vida. Portanto, o simbolismo do selamento na frente (Ap 7:3) e a marca falsificada da besta na mão (Ap 13:17) simbolizam respectivamente uma resposta integral do ser a Deus, ou conformidade à vontade do inimigo.

Em Apocalipse 14:1, quando os 144 mil estão no monte de Sião, vitoriosos, com o cordeiro, eles são descritos como tendo “escritos na testa o nome dele [do Cordeiro] e o nome de seu Pai”. Em Ezequiel 9:4, onde costumeiramente se lê na NVI “ponha um sinal” ou na ARA “marca com um sinal”, no hebraico se lê, literalmente, “marca com um *tav*”. Deve-se notar que, nos tempos do profeta Ezequiel, o *tav* era grafado como uma cruz (BYRNE, 2008).

Visto que na mentalidade bíblica o nome de um sujeito representa o caráter de seu possuidor, à luz dos textos acima, João parece sugerir que os vitoriosos da última crise serão aqueles que têm o caráter semelhante ao de Cristo “estampado” sobre o seu próprio. Na temática de Apocalipse 7 e 14, em contraste com Apocalipse 13, no conflito final, todos refletirão o caráter de Cristo ou de Satanás.

Os 144 mil e a grande multidão

Apocalipse 7 mostra duas cenas distintas, uma que introduz os 144 mil e outra que introduz a “Grande Multidão”. Nesta seção será considerado mais diretamente o assunto sobre os 144 mil e o seu relacionamento com a grande multidão, para encontrar marcas identificáveis dos 144 mil e tentar relacioná-las ao propósito de Deus para a sua Igreja com base nas mesmas características.

Significado do número

Os 144 mil já foram caracterizados como “a ala humana do exército cósmico de Deus” (BLOUNT, 2009, p. 145). João ouve o número (Ap 7:4) e sua composição (Ap 7:5-8) – 12.000 de cada uma das 12 tribos de Israel – sem, no entanto, nenhuma explicação posterior fornecida. A identidade desse grupo já foi extensamente debatida e, atualmente, poucos sustentam a interpretação de que o número é uma referência literal à nação de Israel (BLOUNT, 2009, p. 158).

O pesquisador e pastor britânico Michael Wilcock (1991, p. 8) afirma:

A figura é presumivelmente outra das figuras simbólicas do Apocalipse, e de fato aparenta ser muito estilizada para ser qualquer outra coisa – o tipo de número suspeitosamente arrumado que é muito mais provável que seja um símbolo do que uma estatística.

De fato, o número 144 mil (12 x 12 x 1000) é baseado no número de tribos de Israel, em número de 12, e também, como alguns têm sugerido, 12 apóstolos do cordeiro (JOHNSON, 2004, p. 184). Na mentalidade hebraica, 12 é o número da perfeição de governo (BULLINGER, 2006, p. 253) e 1.000 é o número da plenitude divina. Portanto 144 mil sugere uma simetria perfeita, uma vastidão dos selados e a perfeição e completeza da Igreja de Deus.

Relacionamento com a grande multidão

Depois que João ouve o “censo” dos remidos, ele os vê como uma grande multidão no céu. Muito já se discutiu e publicou sobre o assunto, dando abertura a várias teorias. Beatrice Neal (1992, p. 267-272) agrupa as principais visões do relacionamento entre os 144 mil e a grande multidão em 4 grupos de propostas:

1) Judeus literais contrastados com os gentios: os maiores defensores desta posição são os dispensacionalistas, identificando os 144 mil como o número de Judeus convertidos que serão protegidos da tribulação enquanto a grande multidão será martirizada (PENTECOST, 2010, p. 214,297-298,300; WALVOORD, 1989, p. 143-146). Uma das dificuldades dessa interpretação é que a distinção entre judeus e gentios não é feita em nenhum lugar do livro de Apocalipse (NEAL, 1992, p. 268).

2) A última geração de santos contrastada com os redimidos de todas as eras: alguns sustentam que os 144 mil são os crentes selados durante a crise final, uma espécie de “exército de Deus”, enquanto que a grande multidão serão os salvos de todas as épocas (MOUNCE, 1998, p. 171; SMITH, 2004, p. 470-471). No entanto, em Apocalipse 7:13-14, surge a pergunta; “Estes [...] quem são e donde vieram?” e a subsequente resposta de que “são estes os que vêm da grande tribulação”; essa questão introduz um problema para esta interpretação, pois, nas palavras do ancião de Apocalipse 7:14, eles não são os redimidos de todas as eras, mas os que passaram pela grande tribulação.

3) Ambos são o mesmo grupo em circunstâncias diferentes: a conclusão que ambos os grupos retratados no capítulo 7 são os mesmos, apenas representados em momentos diferentes – respectivamente, a Igreja militante e a Igreja triunfante – é partilhada por muitos estudiosos (HOEKSEMA, 2000, p. 265-266; NICHOL, 2002, p. 785). Apesar de ser uma interpretação lógica e fiel ao texto, além de resolver os problemas das interpretações anteriores, ela ainda apresenta um problema que não é percebido facilmente: se a segunda cena de Apocalipse sete representa a igreja no céu, depois da segunda vinda de Cristo, então os santos de todas as épocas devem estar presentes ao redor do trono, não somente a última geração.

4) A igreja na tribulação que está espiritualmente diante do trono: esta interpretação foi originalmente proposta por Beatrice Neal (1992, p. 270-272) durante sua participação no *Daniel and Revelation Committee*, a qual é adotado no restante deste artigo e complementada com elementos expostos anteriormente, para se definir, com base em Apocalipse 7, a Identidade e o propósito da Igreja de Deus.

Para começar a entender essa proposta, faz-se necessário observar que, em Apocalipse 7:14 o texto grego não afirma “estes que vieram da grande tribulação”, mas “estes os que estão vindo [ἐρχόμενοι] da grande tribulação”⁴.

⁴ O verbo ἐρχομαι está no plural masculino, no particípio presente médio ou passivo do nominativo

Aparentemente a tribulação está em andamento. Nesse sentido, tem-se a impressão de que algo está errado com a tradução até que seja observado um padrão marcante dos escritos joaninos: o conceito de “vida eterna agora, céu nesta vida” (NEAL, 1992, p. 270), algo que, de certo modo, reflete o conceito teológico conhecido com “Já, mas não ainda”. Muitos exemplos são observáveis, em especial, no evangelho de João⁵. Essa proposta sugere que o mesmo modo de pensamento – onde o que é real e literal no futuro avança para o presente como uma experiência espiritual – aparece no livro de Apocalipse.

Beatrice Neal (1992, p. 270), em sua proposta, cita algumas evidências internas destes paradoxos no livro de Apocalipse:

- ✧ Os santos reinarão para sempre (Ap 22:5), mas João já compartilha do Reino (Ap 1:9) mesmo no exílio;
- ✧ O Rio da Vida fluí pela Nova Jerusalém (Ap 22:1-2), mas quem tem sede pode beber agora (Ap: 7:17);
- ✧ Cristo virá em breve com a recompensa (Ap 22:12), mas Ele vem já para a Sua Igreja (Ap 2:5, 16, 25);
- ✧ A nova Jerusalém virá do céu para a Nova Terra (Ap :21:2), mas ela desce agora mesmo para aquele que vence (Ap 3:12).

46

Em harmonia com essa visão, João consistentemente se refere aos inimigos de Deus como aqueles que “habitam sobre a terra” (Ap 13:8), ao passo que aos santos chama de aqueles que “habitam [σκηνοῦντας] no céu” (Ap 13:5); portanto, viver no céu é uma experiência presente (NEAL, 1992, p. 271), tendo acesso ao trono através do cordeiro (ver Hb 10:19-23).

O duplo sentido joanino é evidente nas palavras de Jesus em João 5:25: “Em verdade, em verdade vos digo que vem a hora e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão.” Na mesma passagem, o significado futuro é claro: na volta de Cristo os mortos serão ressuscitados. Mas o significado presente está também evidente: aqueles que estão espiritualmente mortos são trazidos de volta à vida ao ouvirem Jesus chamar. Com o

⁵ Veja alguns exemplos no quarto evangelho: 1) absolvição do julgamento (5:24); 2) ressurreição da morte (5:25); 3) vida eterna (6:47); e 4) volta de Jesus (no futuro, 14:1-3, e no presente, em 14:18,23).

duplo sentido em mente, Apocalipse 7 se enche de significados e os problemas expostos são resolvidos, respeitando-se a fidelidade ao texto. No caso do texto em estudo, visto que a grande multidão ainda está emergindo da grande tribulação (v. 14), mesmo na terra, os crentes podem estar no céu, em sentido espiritual, pelos méritos do cordeiro e a obra do Espírito Santo. Quando eles cantam “A salvação pertence ao nosso Deus, que se assenta no trono, e ao Cordeiro” (Ap 7:10), este cântico, como os salmos imprecatórios, se torna um pedido de ajuda que acende aos céus, sendo respondido por Deus, que os protege dos ventos de destruição (Ap 7:1) e das pragas vindouras (Ap 7:16, cf. 16:8).

Dra. Neal (1992, p. 272) sumariza:

Como é comumente entendido, a primeira cena de Apocalipse 7 descreve a preparação para a tribulação e, na segunda cena, libertação da tribulação, sem menção da tribulação em si. Mas se o duplo sentido é intencional, o capítulo mostra como cristãos lidam com a tribulação quando no calor da mesma – como eles são protegidos no tempo de prova que virá sobre o mundo todo (3:10).

Considerações finais

47

No começo deste artigo, duas questões foram levantadas. A primeira delas é: quais são as características autoevidentes no texto bíblico que nos permitem traçar um perfil da identidade, das características constitucionais dos 144 mil?

Para que a questão seja respondida deve-se lembrar que Apocalipse 7 parece responder a pergunta “quem é que pode suste-se?” (Ap 6:17) com os 144 mil sendo preparados para a tribulação. Mais adiante (v. 10), é demonstrado que uma das características marcantes dos 144 mil é que eles proclamam com grande voz a mensagem de justificação pela fé, que é a obra do Terceiro Anjo.⁶

Quando considerado o duplo sentido joanino, e se observa Apocalipse 7 à luz do que foi analisado até aqui, pode-se perceber que ao passo que as maldições se abaterão sobre a terra, aqueles que forem fieis a Deus permanecerão inabalados perante o seu juízo.

⁶ A mensagem do Terceiro Anjo é, juntamente com a restauração de outras verdades, a exaltação de Jesus e a inteireza de seu ministério por nós (WHITE, 2006, p. 362.4, 2010, p. 19-20).

À luz da evidência bíblica recapitulada neste artigo, os 144 mil são uma figura da Igreja Militante que permanecerá fiel até a volta de Cristo. Sob esse prisma, o motivo do selamento é crucial para identificar o propósito da Igreja de Deus na atualidade. O selamento, à luz do contexto de Apocalipse 7:1-3 e Ezequiel 9, ocorre imediatamente antes do encerramento do dia da expiação antitípico.


Ao selar Seu povo, Deus se coloca como seu proprietário e, portanto, a diretiva bíblica “Sejam santos, porque eu sou santo” (1Pe 1:1, cf. Lv 11:44,45; 19:2; 20:7) nunca foi tão atual. O mesmo selo que define o povo de Deus também protege da ira divina contra aqueles que violaram sua aliança. Ao passo que o selo de Deus, dentro do contexto do adventismo do sétimo dia, tem sido relacionado com os 10 mandamentos, e com o quarto mandamento em especial, existe uma segunda dimensão para o significado deste selo que transcende e abarca o primeiro. Antes mesmo de ações (o selo de Deus, à luz da evidência bíblica exposta [Dt 6:5-8; Ap 7:3, Ez 9:4]), o selamento é um símbolo da resposta do ser inteiro, abrangendo todas as áreas da vida, ao chamado divino à santidade.

Se à luz de Deuterônomo 6:5-8, e outros inúmeros textos não citados neste artigo, percebe-se que a segunda dimensão do selo é mais inclusiva, ao se refletir acerca do selo escatológico de Apocalipse 7:3 e 14:1, sob o pano de fundo de Ezequiel 9 (especialmente o v. 4), percebe-se que o selamento é a obra de Cristo nos crentes, através de Seu Espírito (ver Ef 1:13-14), que os faz não somente pertencer a Ele, mas possuir o seu caráter estampado sobre o deles mesmos. Mesmo não refletindo a sua inteireza de santidade, o caráter de Cristo nos crentes já pode apresentar parte do aspecto “sem mácula” (Ap 14:5b) diante do Pai. No contexto da aliança, “sem mácula” não significa “não pecar”, mas andar com Deus como Abraão, Noé e outros o fizeram (ver Gn 6:9, 17:1; cf. Hb 11). Deus intenciona que sua igreja, cada membro individualmente e diariamente, receba o selo divino em suas vidas e demonstre ao mundo que está em harmonia com Deus e Seus imperativos – não só o sábado e os outros mandamentos, mas todo o ser deve ser consagrado ao Criador.

Uma das características dos 144 mil em Apocalipse 14:5, é que “não se achou mentira em sua boca”. Deus espera por uma Igreja, e seus membros individuais, apenas a verdade. No verso 4, eles são caracterizados como “seguidores do Cordeiro”. Antes de ser sua tarefa futura, no céu, é dever da Igreja e de cada indivíduo, nos dias atuais, seguir os passos de Cristo, conhecer sua voz (ver Jo 10:2-5) e apegar-se ao “assim diz o Senhor”, não ao

assim diz a sociedade, às finanças, ou qualquer outra desculpa para a não conformidade com o evangelho de Cristo. É por isso que em Apocalipse 14:4 eles são declarados “castos” e incontaminados com mulheres, preservando-se uma em vida de fidelidade ao Salvador.

A segunda pergunta a ser respondida por este artigo é: qual é a relação das características dos 144 mil com o propósito de Cristo para Sua Igreja hoje? À luz do que foi recapitulado neste artigo, parece clara a função de Apocalipse 7: alertar a Igreja de Deus à necessidade de uma reforma e reavivamento, diário e constante, na vida do indivíduo e da comunidade.

Por fim, a perfeição numérica do número 144 mil é uma forte indicação daquilo que já é evidente na Bíblia: Deus cumprirá a risca seus planos e promessas para o seu Israel, a despeito dos eventos que acontecem no mundo ou na igreja ou a despeito da preparação dos crentes. 

Referências

- AUNE, D. E. **Word biblical commentay**. Dallas: Word, Incorporated, 2002. v. 52A.
- BLOUNT, B. K. **Revelation**: a commentary. [S.l.]: Westminster John Knox Press, 2009.
- BULLINGER, E. W. **Number in Scripture**. New York: Cosimo, Inc., 2006.
- BYRNE, R. **Hebrew seals and the rush to biblical judgment**: seal controversy: from Temech to Shlomit. Disponível em: <<http://www.bib-arch.org/scholars-study/seal-controversy-06.asp>>. Acesso em: 22 mai. 2012.
- DOUKHAN, J. **Secrets of Revelation**: the Apocalypse through Hebrew eyes. Hagerstown, MD: Review and Herald Pub. Association, 2002.
- DRAPER, J. A. The heavenly feast of tabernacles: Revelation 7.1-17. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 6, n. 19, p. 133-147, 1 jan. 1983.
- FRIEDRICH, G. (ED.). **Theological dictionary of the New Testament theological dictionary of the New Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- HOEKSEMA, H. **Behold, He cometh!**: an exposition of the book of Revelation. Jenison: Reformed Free Pub. Association, 2000.

JOHNSON, D. W. **Discipleship on the edge**: an expository journey through the book of Revelation. Vancouver: Regent College Publishing, 2004.

KOESTER, C. R. **The dwelling of God**: the tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament. Washington: Catholic Biblical Assn of Amer, 1989.

LÁSZLÓ GALLUSZ. **The throne motif in the book of Revelation**. Budapest: Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary, mai. 2011.

METZGER, B. M. **Breaking the Code**: understanding the book of Revelation. Nashville: Abingdon Press, 1994.

MOUNCE, R. H. **The book of Revelation**. [S.l.]: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.

NEAL, B. S. Sealed Saints and the Tribulation. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation - Book I**. Daniel and Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992. p. 245-278.

50 NICHOL, F. D. **The Seventh-day Adventist Bible commentary**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 2002. v. 7.

PAULIEN, J. The Role of the Hebrew Cultus, Sanctuary, and Temple in the Plot and Structure of the Book of Revelation. **Andrews University Seminary Studies**, v. 33, n. 2, p. 245-264, 1995.

PENTECOST, J. D. **Things to come**: a study in biblical eschatology. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

SHEA, W. The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches. **Andrews University Seminary Studies**, v. 21, n. 3, p. 251-264, 1983.

SINGER, I.; ADLER, C. **Revelation (book of)**. New York: Funk and Wagnalls, 1912.

SIQUEIRA, R. W. A profecia apocalíptica como chave hermenêutica para a interpretação da escatologia da profecia clássica do AT: um estudo em Isaías, Jeremias, Daniel e Apocalipse. In: TIMM, A. A.; RODOR, A. A.; DORNELES, V. (Eds.). **O futuro: A visão adventista dos últimos acontecimentos**. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2004. p. 83-101.

SMITH, U. **The Prophecies of Daniel and the Revelation**. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004.

STRAND, K. A. A Further Note on the Covenantal Form in the Book of Revelation. **Andrews University Seminary Studies**, v. 21, n. 3, p. 251-264, 1983.

STRAND, K. A. The Eight Basic Visions. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation - Book I**. Daniel and Revelation Committee Series. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992a.

STRAND, K. A. Foundational Principles in Interpretation. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **Symposium on Revelation - Book I**. Daniel and Revelation Committee Series. Silver Spring: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1992b.

SWEET, J. **Revelation**. Philadelphia: Westminster Press, 1979.

TREIYER, A. R. **The Day of Atonement and the heavenly judgment**: from the Pentateuch to Revelation. Siloam Springs: Creation Enterprises International, 1992.

ULFGARD, H. **Feast and future**: Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles. [S.l.]: Almqvist & Wiksell, 1989.

51

WALVOORD, J. F. **The revelation of Jesus Christ**. Chicago: Moody Press, 1989.

WHITE, E. G. **Selected Messages, Vol. 1**. Hagerstown, MD: Review and Herald Pub Assoc, 2006. v. 1.

WHITE, E. G. **Testimonies for the Church**. 1. ed. Washington: Ellen G. White Estate, Inc., 2010. v. 6.

WILCOCK, M. **The message of Revelation**: I saw heaven opened. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1991.

Enviado dia 14/11/2012

Aceito dia 04/01/2013





A agonia no Getsêmani: um estudo crítico textual de Lucas 22:43-44

**Agony at Gethsemane: a critical-textual study
of Luke 22:43-44**

Luan Henrique Gomes Ribeiro¹
Wilson Paroschi²

Resumo / Abstract



texto de Lucas 22:43-44 representa grande dificuldade textual às considerações a respeito da *Paixão de Cristo*. Isso ocorre porque o texto sugerido não pode ser encontrado nos melhores manuscritos que evidenciam os relatos no Getsêmani, como consta no evangelho de Lucas. Assim, a fim de considerar tal problemática, este artigo procura analisar alguns comentários dos Pais da Igreja do segundo século e sugestões de alteração escribal, a fim de constatar a história do texto problemático. Por fim, entende-se que o texto de Lucas foi uma legítima interpolação ocasionada por questões teológicas. Contudo, em vista da importância da tradição fundamentada sobre a ocasião descrita no texto e antiguidade do mesmo, o relato deve ser considerado verdadeiro.

Palavras-chave: Lucas 22:43-44; Crítica textual; Getsêmani; Agonia

¹ Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e pós-graduando *lato sensu* em teologia bíblica pela mesma universidade. E-mail: lhgr21@gmail.com.

² PhD em Teologia do Novo Testamento pela Andrews University (2003) e pós-doutorado em Novo Testamento pela Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (2011). Atua como professor na Faculdade Adventista de Teologia no Unasp. E-mail: wilson.paroschi@unasp.edu.br



uke 22: 43-44 brings great textual difficulties to the considerations about *The Passion of Christ*. This happens because this text cannot be found in the best manuscripts containing the story of Gethsemane as it is told in the book of Luke. Thus, to consider this issue, this article objectifies to analyze some comments of the Fathers of Church from the second century and some suggestions of scribes about changes on the writing so that the history of the text can be understood. At last, we conclude that this text was a lawful interpolation occasioned by theological needs. However, due to the important tradition based on the event described in the text and how old it is, the story should be taken as real. Keywords: Luke 22:43-44;

Keywords: extual criticism; Gethsemane; Agony



Ao longo da história cristã o relato da *Paixão de Cristo* tem sido o centro não somente da teologia, mas também da liturgia da igreja (BARBOUR, 1969-70, p. 231-251). Isso também é verdade em relação aos escritos dos próprios evangelistas, que dedicam uma considerável porção de seus relatos à prisão e morte de Jesus.

Como parte da narrativa, existe um episódio que é considerado o centro de toda a *Paixão de Cristo*: a oração de Jesus no jardim do Getsêmani. Todos os quatro evangelhos trazem esse relato (ver Mt 26:47-56; Mc 14:43-50; Lc 22:47-53; Jo 18:1-11), porém, apenas os sinóticos descrevem a difícil oração feita por Cristo, além do fracasso dos discípulos (ver Mt 26:36-46; Mc 14:32-42; Lc 22:39-46).

Entre as poucas diferenças e as muitas semelhanças entre os três evangelistas, um relato aparece como único: o suor de sangue produzido por Cristo e o anjo vindo do Céu para fortalecê-lo (Lc 22:43-44). A passagem de Lucas 22:43-44 pode ser considerada um “clássico” quando se fala em crítica textual e tradição da igreja. A passagem se demonstra problemática no aspecto textual, pois não aparece em boa parte dos melhores e mais antigos manuscritos disponíveis (P^{69, 75}, 01^{C1}, A, B, N, R, T, W, 0211, 13*, 579, 1071*, pc⁴, f, Syr^S, sa, bo, Hier^{mss}, arm, geo); assim como no aspecto teológico, pois tanto a presença como a ausência do texto altera de maneira drástica a visão

que Lucas tem de Jesus. De forma semelhante, há implicações no conhecimento cristológico que pode ser extraído do relato.

Em vista das divergências trazidas pelos manuscritos e pelos comentários dos Pais da Igreja, pode-se formular duas hipóteses experimentais: ou 1) o texto de 22:43-44 foi omitido do texto original de Lucas; ou 2) este foi até aqui transmitido através de uma interpolação. A partir destas hipóteses duas perguntas surgem de maneira inevitável: Lucas foi o autor do texto? Qual o motivo da omissão/interpolação do mesmo? O presente trabalho tem como objetivo tentar encontrar respostas para as duas questões, assim como fazer uma análise teológica sobre a relação da igreja contemporânea com a do passado. Através da análise das diferentes ideias e comentários relacionados ao texto e sua transcrição, assim como comparações gramáticas e teológicas, serão apresentadas algumas considerações sobre o problema proposto.

História do texto

A lista de testemunhas do referido texto podem ser organizadas da seguinte forma: 1) incluem os versos 43-44: \aleph^* , b, D, K, L, X, Θ , Δ^* , Π^* , Ψ , 0171, f1, 565, 700, 892*, 1009, 1010, 1071^{mg}, 1230, 1241, 1242, 1253, 1344, 1365, 1546, 1646, 2148, 2174, Byz, vg syr^{c, p, h, pal}, arm, eth, Diatessarone, e arm, i, n, Justino, Irineu, Hipolito, Dionísio, Eusebio Didimo, Jeronimo, e muitos outros pais da igreja; 2) incluem os versos 43-44 com asteriscos: D^c, P^c, 892^{mg}, 1079, 1195, 1216, bo^{pt}; 3) transpõem os versos 43-44 logo após Mt 26:39: f¹³; 4) omitem os versos 43-44: P69^{vid}, 75, Ka, A, B, N, R, T, W, 579, 1071*, pc, Lect^{pt}, it^f, syr^s, sa, bo^{pt}, arm^{mss}, geo, Marcion, Clement, Origen, MSS^{acc. para Hilary}, Athanasius, Ambrose, Cyril, John-Damascus.

De maneira geral é possível alegar que os manuscritos ocidentais trazem os versículos, ao passo que os de Alexandria o omitem.³ Mesmo que os manuscritos alexandrinos sejam considerados dignos de confiança, especialmente quando colocados em comparação com documentos ocidentais (WESTCOTT; HORT, 1896, v. 2, p. 66), não há necessidade de ser categórico ou precipitado ao afirmar que, no caso em questão, a discussão pode ser estabelecida com tais bases.

Günther Zuntz (1953, p. 55-56, 213-215), por exemplo, argumenta que documentos não alexandrinos lidos na tradição ocidental e bizantina

³ Para uma descrição mais detalhada dos manuscritos ver: B.D. Ehrman e A. Plunkett (1983, p. 402, 403).

possuem grande chance de ser genuínos (ver METZGER, 1968, p. 214). Por outro lado, é legítima a ideia de que muitos eruditos consideram Lucas 22:43-44 uma distorção textual vinda do Egito.⁴ Independentemente da preferência textual, a discussão acaba sendo conduzida em direção à escolha de uma ou outra escola.

A partir da análise das testemunhas, também é possível identificar uma data para a mudança do texto. Visto que a referência mais antiga para o texto vem antes do ano 160 d.C., com Justino Martir (DONALDSON; COXE, 1997, p. 251), e uma omissão posterior a 200-230 d.C. (p⁶⁹, p⁷⁵), é possível afirmar que, se o texto foi omitido, isso ocorreu antes de 230 d.C., e se inserido, antes de 160 a.C.

Probabilidades de transcrição

Quando se trata de um problema textual, a possibilidade de uma omissão acidental deve sempre ser levada em consideração. Neste caso, porém, a ocorrência de tal possibilidade de erro escribal é dificultada por várias razões.

Primeiramente, o tamanho do texto em questão (26 palavras) torna a possibilidade de que o escriba tenha intencionalmente alterado o texto, improvável. Turner (1957, p. 1-4) argumenta que erros dessa natureza devem ser considerados plausíveis apenas quando o intervalo não é longo. Além disso, não é possível encontrar nenhum tipo de *homoioleuton* (frases com finais semelhantes) no texto para que alguém tenha simplesmente confundido o texto com outro descrito algumas linhas abaixo. Igualmente, é difícil imaginar que uma passagem dessa importância fosse retirada do texto, mesmo que involuntariamente sem correção. Diante disso, a transcrição do texto é melhor compreendida como alterada de maneira consciente e deliberada.

Alguns autores têm sugerido que o texto teria sido omitido com o intuito de harmonizar os evangelhos (LAGRANGE, 1921, p. 563; DUPLACY, 1981, p. 79; BRUN, 1933, p. 276). Apesar da aparente solução do problema, não se encontra razão para acreditar em tal teoria por representar um exemplo sem precedentes, além de que, muitas outras diferenças foram deixadas no texto, como por exemplo: a tripla oração de Jesus ou a menção de Pedro, Tiago e João estando com Ele. Se, de fato, uma tentativa de harmonização tivesse sido feita, muitas outras alterações no texto seriam encontradas.

⁴ Uma lista dos eruditos que incluem e excluem os versos pode ser encontrada em Marshall (1978).

Como muitos autores têm sugerido, o problema textual de Lucas 22:43-44 deve ser entendido à luz das discussões teológicas dos primeiros séculos. De fato, essa ideia não é nova e pode ser remetida ao século 4 d.C. com Epi-fânio (*Ancoratus*, 31. 4-5):

[Essa passagem] é encontrada nas cópias não revistas do Evangelho de Lucas, e Santo Irineu usou seu testemunho em seu trabalho *Adversus Haereses* contra aqueles que dizem que Cristo [apenas] parecia se manifestar [na carne]. Mas aqueles que eram ortodoxos omitiram a passagem por medo, não compreendendo o seu propósito e grande força. Assim, “quando ele estava em agonia, Ele suou e o seu suor tornou-se como grandes gotas de sangue; E um anjo apareceu, fortalecendo-O”.

Da mesma maneira Hilário (350 d.C.) recorda em *De Trinitate* (10.41):

Certamente, não podemos nos esquecer de que em muitos manuscritos, em grego e em latim, nada é registrado da vinda do anjo e o suor como sangue. Então, alguém pode ter dúvida, se este, em diferentes livros, está ausente ou é considerado redundante – este é deixado indeterminado, por causa das diferenças nos livros. Algumas heresias utilizam as palavras para afirmar a fraqueza de Jesus, que precisava da ajuda de um anjo, mas, por favor, considere que o criador dos anjos não precisa desta proteção. [...] O suor de sangue é um testemunho contra a heresia, que fala falsamente de uma ilusão [do corpo de Jesus, docetismo], o suor manifesta a verdade do corpo.

57

Severo de Antioquia preserva uma declaração de Cirilo de Alexandria (375-444 d.C.), a partir de um trabalho perdido de outra forma. Severo escreve na “3ª carta do sexto livro das pessoas depois do exílio” para a “gloriosa Cesareia”:

Mas, a respeito da passagem sobre o suor e as gotas de sangue, saiba que nas divinas Escrituras e Evangelhos que estão em Alexandria esta não está escrita. Por isso também o Santo Cirilo no 12º dos livros escritos por ele em nome da religião de todos os cristãos contra o ímpio adorador de demônios, Julio, claramente declarou como segue: “Mas, desde que ele disse que o divino Lucas inseriu entre suas

próprias palavras, a afirmação de que um anjo apareceu e fortaleceu Jesus, e seu suor escorria como gotas de sangue ou sangue, deixe-o saber de nós que não encontramos nada deste tipo inserido na obra de Lucas, a não ser, talvez, que uma interpolação foi feita de fora, e que não é genuína. Os livros, portanto, que estão entre nós não contêm absolutamente nada desse tipo, e eu, portanto, acho que é uma loucura para nós dizer qualquer coisa a ele sobre essas coisas, e é supérfluo se opor a ele com base em textos que de maneira nenhuma foram escritos, e se o fizermos, seremos condenados a ser ridicularizados, e isto será justo”. Nos livros, portanto, que estão em Antioquia e em outros países a passagem está escrita, e alguns dos pais a mencionam, entre os quais Gregório, o Teólogo, fez menção desta mesma passagem, na segunda homilia sobre o Filho, e João, bispo de Constantinopla, na exposição composta por ele sobre a passagem: ‘Meu Pai, se possível, passa de mim este cálice.’

58

A partir do quinto século, os dois textos já haviam sido amplamente divulgados e as escolas optavam pelo texto mais curto ou mais longo de acordo com suas preferências e tradições textuais, motivo pelo qual não podem ser utilizados textos posteriores para comprovar a autenticidade dos versículos em questão, ao menos não sem incorrer em anacronismo. É interessante, porém, o fato de que ao longo dos seguintes séculos a versão mais longa de Lucas foi aceita. Anastácio Sinaíta (ou do Sinai) prolífico escritor eclesiástico, padre, monge e abade do Mosteiro de Santa Catarina (do Sinai), no século 7 d.C., escreve (*Viae Dux*, 22.3):

Pois mesmo se alguém tentar adulterar os livros de uma ou até mesmo duas línguas, imediatamente sua fraude é refutada pelas outras setenta línguas. De qualquer forma, esteja ciente de que alguns tentaram apagar as gotas de sangue, o suor de Cristo, do Evangelho de Lucas e não foram capazes. Porque aqueles que não possuem a seção são refutados por muitos e vários evangelhos que a possuem, pois em todos os evangelhos das nações o relato continua a existir, e na maioria daqueles [manuscritos] em grego.

Já na época da Reforma vemos que Lutero não apenas incluiu a passagem em sua tradução, mas também comentava os versículos de maneira livre:

Como é grande o sabor da dor da morte que podemos discernir em Cristo, quando disse: “A minha alma está profundamente triste até à morte” [Mt 26:38]. Considero estas como as maiores palavras em todas as Escrituras, embora também seja uma grande e inexplicável coisa que Cristo clamou na cruz: “Eli, Eli” [Mt 27:46]. Nenhum anjo compreende quão grande coisa é que Ele tenha suado sangue [Lucas 22:44]. Isto ocorreu com o sabor e temor da morte (HARITAGE, 1997, c1996).

Também Calvino em seu comentário cita livremente os versos, contudo, mais do que isso, ele introduz um argumento que, quase 1400 anos depois da primeira referência que temos do texto, via o sofrimento de Cristo como algo repulsivo. Ele diz: “Aqui, pessoas ignorantes se levantam e exclamam que teria sido indigno Cristo ter medo de ser engolido pela morte. Mas eu desejo que eles respondam a esta pergunta: que espécie de surdo eles supõem que tenha sido aquele [Deus] que extraiu de Cristo gotas de sangue?” (CALVIN, 2002).

De fato, assim como nos dias de Calvino, algumas características do texto poderiam ofender os cristãos dos primeiros séculos. Primeiramente, um anjo fortalecendo a Jesus poderia gerar problemas quanto a sua divindade. O fato de estar em profunda agonia e suar sangue poderiam fortalecer a ideia ariana a respeito da natureza de Cristo; por fim, a intensa oração de Jesus para que o “cálice” fosse passado adiante poderia facilmente colocar a voluntariedade de Jesus ao ir para a cruz em descrédito.

Da mesma maneira a interpolação do texto seria, nas palavras de Westcott e Hort, “adequado para citações em controvérsias contra doutrinas docéticas e apolinarianistas” (WESTCOTT; HORT, 1896, v. 2, p. 64). De fato, deve-se considerar o fato de que as três mais antigas citações preservadas de Lucas 22:43-44 são colocadas diretamente contra fortes heresias cristológicas: Justino Mártir (Dia, 103.8) e Irineu contra docetistas (*Adv. Haer.*, 3.22.2) e Hipólito contra um patripassionista (*Contra Noetum*, 18.2).

Em vista das evidências apresentadas acima, há de se considerar mais uma questão: qual leitura é melhor entendida como sido originada em meio às discussões teológicas do segundo século? Como observado por Ehrman e Plunkett, “a preocupação teológica do Cristianismo ortodoxo do segundo século era a afirmação da verdadeira humanidade de Jesus em face de diversas vertentes da heresia docética” (EHRMAN; PLUNKETT, 1983, p. 407).

Outro fator decisivo é que os Pais que citam os versículos são autores ortodoxos tentando, de maneira incisiva, combater heresias. É pouco

provável que o trabalho de exclusão do texto por autores não ortodoxos, defendendo ideias contrárias, teria ganhado vasta aceitação em escolas que não sofreram influências docéticas, como por exemplo, Alexandria. Caso o texto seja considerado como uma omissão, haveria ainda outra dificuldade: se o texto foi realmente omitido por motivos teológicos, por que outros textos que tratam da natureza humana de Jesus continuaram inalterados? E também: como grupos considerados hereges vieram a ter tanta influência na tradição textual?

Em vista da presença e ausência do texto de Lucas 22:43-44 nos vários manuscritos preservados, torna-se impossível determinar qual leitura deveria ser considerada autêntica. Quando recorremos aos pais da igreja vemos os que citam o texto o fazem no combate a conhecidas heresias da época, e que sua utilização como referência era temida por alguns, e defendida por outros com base em sua relevância.

Quando a discussão é analisada à luz das tensões teológicas do segundo século, vemos que o texto é melhor compreendido como uma interpolação, quase tão antiga quanto o próprio evangelista.

Análise do texto

Dados os devidos comentários a respeito dos manuscritos relacionados ao texto de Lucas 22:43-44 o trabalho avança em direção às evidências internas, não apenas dos versículos em questão mas também do Evangelho de Lucas como um todo. Assim, será feita uma análise léxica dos versos e, então, uma análise teológica dos mesmos.

Vocabulário e estilo

A primeira referência do versículo 43 é feita em relação a um anjo, que desce do Céu para confortar a Jesus. A referência a anjos dentro da literatura lucana pode ser vista em várias passagens (ver Lc 1 e 2; 12:8, 9; 15:10; 24:23; At 5:19; 8:26; 10:3, 7, 22; 11:13; 12:7, 23; 23:9; 27:23) demonstrando certa preferência pelo tema. É notório, porém, o fato de que estes são descritos como “de Deus” (ver 12:8, 9; 15:10; At 10:3; 27:23) ou “do Senhor” (ver 2:9; At 5:19; 8:26; 12:7,23) e nunca “do Céu”. Além disso, em outras partes do Evangelho, os anjos só aparecem nas histórias de nascimento e ressurreição; ademais, em nenhuma outra aparição em Lucas ou Atos um anjo permanece em silêncio (EHRMAN; PLUNKETT, 1983, p. 409). Tais

fatores conduzem o pesquisador a um único paralelo, que pode ser visto nas primeiras palavras do versículo 43, em comparação com Lucas 1:11: “E eis que lhe apareceu um anjo [ὄφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος]”.

Existem três *hapax legomena* no texto (ἀγωνία, ἰδρῶς e θρόμβοι), ou seja, 11,5% do total do texto, comparados a um total de 1,1% em Lucas. Tal concentração de *hapax legomena* pode comprometer qualquer reivindicação de uma linguagem típica de Lucas, o que também é argumento a favor de uma interpolação, pois Lucas é amplamente conhecido por seu vocabulário singular (ver Lc 4:8; 6:38; 10:34). O que pode ser dito é que, nesse caso, reivindicações de uma “linguagem característica” são ineficazes para ambos os lados da discussão.

O aspecto mais evidente na análise do texto é que este se torna mais claro quando entendido sem os versículos 43 e 44. Não é necessária, neste caso, uma leitura no texto grego para que se evidencie a interrupção que os versículos trazem. Na ordem do relato de Lucas, Jesus chega ao Getsêmani, ordena que os discípulos orem, afasta-se deles, ajoelha-se e, então, ora a Deus. Dessa forma, encontramos um parêntese, uma interrupção na narrativa, que do contrário descreve Jesus se levantando e voltando aos discípulos (v. 45), aquilo que era esperado dele.

Aspectos teológicos

Como dito anteriormente, somente o Evangelho de Lucas nos traz o relato do auxílio angelical e de Jesus suando sangue. Sem dúvida o episódio retrata Jesus sofrendo de uma maneira inimaginável, tanto mentalmente, devido a sua ἀγωνία, quanto fisicamente, podendo ser facilmente identificado em seu suor tornando-se sangue.

Em vista de tanto sofrimento, devemos nos perguntar se era do interesse de Lucas apresentar Jesus sofrendo. Deve-se levar em consideração que a pergunta não é se Jesus sofreu, o que é um fato bem estabelecido e vastamente trabalhado nos Evangelhos, mas se Lucas tinha o interesse de apresentar esse aspecto da vida de Cristo. Na tentativa de identificar tal relação (Evangelho de Lucas e o tema do sofrimento) será feita uma análise comparativa do texto de Lucas com os demais sinóticos.

Na cena do Monte das Oliveiras, Lucas omite as palavras de Jesus “A minha alma está profundamente triste até a morte” (Mc 14:34; ver Mt 26:38), assim como não diz que Cristo estava “tomado de pavor e de angústia” (Mc 14:33). No Getsêmani, Jesus se ajoelha para orar (Lc 22:42), ao contrário dos demais evangelistas que descrevem Jesus “caindo com o rosto em terra” (Mc 14:35; cf. Mt 26:39). Em Lucas, Jesus ora ao Pai apenas uma vez, mas

nos demais evangelhos, três. “Ao reduzir à uma a tripla oração de Marcos, Lucas dá a impressão de que Jesus sabia imediatamente o que estava por vir e que era a vontade de Deus. Ele não estava atordoado, como em Marcos. Lucas reformulou a história de Marcos de tal modo, que Jesus tivesse uma maior capacidade de resistência e obediência” (NEYREY, 1980, p. 158). Em Lucas, Jesus não ora para que a “hora” lhe fosse poupada (Mc 14:35), assim como adiciona “se queres”, no lugar de “se possível” (Mc 14:36).

No momento de sua prisão, Jesus não permite que Judas o beije (Lc 22:47-48), diferentemente dos outros Evangelhos (ver Mc 14:45; cf. Mt 26:49). Jesus conversa com mulheres durante a *via dolorosa* e as aconselha que não chorem por Ele (Lc 23:28-31). Lucas é o único que descreve Jesus perdendo seus executores (Lc 23:34) e conversando com os dois demais crucificados (Lc 23:39-43).

Por fim, em vez do alto clamor “meu Deus, meu Deus, por que me desamparaste?” (Mc 15:34), Jesus clama “Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23:46) e, com total controle de si, mesmo da hora de sua morte, Cristo, sem nenhum grito adicional (Mc 15:37; Mt 27:50), morre.

Em vista do fato de que Jesus se demonstra calmo e com o domínio da situação, Lucas 22:43-44 aparenta ser um intruso, teologicamente falando, no Evangelho de Lucas. Se os versículos são originais, somente nessa ocasião Cristo seria descrito com tanta dor; somente nesse momento Ele perde o controle e se aproxima de sua morte com medo.

A partir do estudo da linguagem do texto vemos que não encontramos paralelos estilísticos perfeitos em relação ao restante da literatura lucana, e que devido ao seu peculiar estilo literário, não há como manter um posicionamento na discussão. Aliás, deve-se considerar também que o texto é claramente mais coerente quando o verso 45 é lido na sequência do verso 43.

Lucas não possui a preocupação de apresentar a Cristo sofrendo, pelo contrário, Jesus é amiúde descrito como possuidor de total controle das situações, fazendo com que os versículos em discussão aparentem ser intrusos ao texto.

Avaliação

Após reconhecer que as evidências apontam na direção que compreende o texto como uma interpolação, resta analisar as implicações teológicas de tal leitura. A primeira e mais importante questão que surge é: se o texto não foi escrito por Lucas o relato pode ser considerado como verdadeiro? A

resposta para essa pergunta pode variar de maneira drástica de acordo com a forma que o intérprete se aproxima do texto.

Como analisado anteriormente, a referência mais antiga que temos é proveniente, pelo menos, do ano 165 d.C., ano da morte de Justino Martir. Contudo, isso não significa necessariamente que outros já não houvessem citado a passagem, e principalmente que esta não fosse conhecida. Implica-se apenas que não pode ser comprovada através dos manuscritos e que o texto já era usado anteriormente.

A falta dos manuscritos, porém, não impede a afirmar de que o texto necessariamente deveria ser conhecido de maneira prévia. Seria impossível considerar estes versículos como um mero produto da criatividade dos escribas (PLUMMER, 1896, p. 509). Tamanha mudança seria facilmente percebida e rejeitada pela comunidade da época.

Mesmo quando os textos alexandrinos são tratados, deve-se ter em mente que, possivelmente, eles tenham rejeitado o texto não pela falta de veracidade no relato, mas pelo simples fato de que o texto primeiramente não se encontrava em meio as palavras de Lucas e que, pelo bem da originalidade do texto, este devesse sobreviver de outra maneira.

Não seria correto desvalorizar de maneira apressada as tradições mais antigas à disposição. Estas nos trazem não somente o modo como os cristãos dos primeiros séculos enxergavam a Bíblia (o que é por si só uma grande fonte de conhecimento), mas também eventos sobre a vida da comunidade, dos apóstolos, e até do próprio Cristo. Seria insensato desconsiderar o aviso deixado ao final do Evangelho: “Há, porém, ainda muitas outras coisas que Jesus fez; e se cada uma das quais fosse escrita, cuido que nem ainda o mundo todo poderia conter os livros que se escrevessem” (Jo 21:25).

Não somente nesse caso, mas em vários outros, podemos identificar a influência da tradição apostólica dentro do texto bíblico. Em Atos 20:35 Paulo fala aos presbíteros da igreja de Éfeso, advertindo-os a “recordar as palavras do próprio Senhor Jesus: melhor é dar do que receber”. Mas onde pode ser encontrado dentro dos Evangelhos canônicos Jesus dizendo tal coisa? Da mesma forma, existem as referências de 1 Coríntios 7:10 e 9:14, onde palavras que não encontram nenhuma correspondência exata com os textos evangélicos são atribuídas a Jesus. “Conquanto Paulo afirme que a essência do evangelho, ele não a havia recebido ‘de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo’ (Gl 1:12), as referências que faz às declarações de Jesus certamente foram obtidas junto às tradições orais ou fragmentárias que circulavam na igreja apostólica” (PAROSCHI, 1999, p. 101-102).

Não somente Paulo, mas também Lucas declara que “muitos houve que empreenderam uma narração coordenada”, e que esta foi transmitida a ele desde o principio, através de “testemunhas oculares” (Lc 1:1-2). Muito daquilo que Jesus fez e falou foi preservado e transmitido de forma oral e escrita, mesmo que fora dos Evangelhos. Isso se comprova nas palavras de Eusébio, falando a respeito de Papias que este “julgava que não poderia obter tanto proveito da leitura dos livros quanto da viva voz dos homens que ainda viviam” (PAROSCHI, 1999, p. 101-102).

Da mesma maneira, os versículos em questão possivelmente tenham sido um fragmento de alguma tradição, seja esta escrita ou oral, que foi por algum tempo, em algum lugar, anotada à margem de algum Evangelho canônico, e que sem dúvida incluíam em sua narrativa um alto grau de autenticidade e valor intrínseco (PLUMMER, 1896, p. 509). Por fim, devemos entender que, nas palavras de Plummer (PLUMMER, 1896, p. 544):

pouco importa se Lucas incluiu os textos em sua narrativa, contanto que a autenticidade destes seja reconhecida como tradição evangélica. Neste contexto, a passagem é como aquela que diz respeito à mulher apanhada em adultério. [...] Nós não precisamos ter nenhuma hesitação em mantê-la como uma genuína parte da tradição histórica. A história é verdadeira, quem quer que tenha escrito ela.

64

Considerações finais

Considerando toda a argumentação proposta ao longo do trabalho, pode-se chegar a pelo menos cinco conclusões: 1) os versículos 43 e 44 de Lucas 22 são omitidos em diversos manuscritos antigos, principalmente da família alexandrina, marcados com asteriscos em outros, e transpostos dentro do evangelho de Mateus em ^f13; 2) a discussão é melhor entendida quando vista em relação às discussões teológicas do segundo século, e neste sentido o texto é compreendido como sendo uma interpolação, feita provavelmente por razões teológicas; 3) discussões a respeito de uma linguagem lucana não conduzem a nenhuma conclusão plausível, sendo verdade que, posto dentro de sua perícopes, os versos devem ser considerados no mínimo como uma quebra no texto, um parêntese na narração; 4) a figura de Jesus apresentada nos versículos 43 e 44 não está de acordo com o restante do Evangelho, que

apresenta Cristo sempre de maneira calma, com o controle dele mesmo e da situação, sem medo da morte; e 5) em vista de sua antiga data e clara importância dentro da tradição cristã, o relato deve ser considerado verdadeiro, e um resgate feito por escribas do segundo século, salvando uma história, que de outra maneira teria sido esquecida. E a estes escribas a nossa gratidão. ✍

Referências

BARBOUR, R. S. Gethsemane in the Tradition of the Passion. **New Testaments Studies**, v. 16, 1969-70.

BRUN, L. Engel and Blutschweiss: Lc 22; 43-44. **Biblische Zeitschrift**, v. 32, p. 112-116, 1933.

CALVIN, J. **Calvin's Commentaries**. Galaxie Software, 2002.

DUPLACY, J. La préhistoire du texte en Luc 22:43-44. In: METZGER, B. M.; EPP, E. J.; FEE, G. D. (Ed.). **New Testament textual criticism: its significance for exegesis: essays in honour of Bruce M. Metzger**. Oxford: Clarendon, 1981.

65

EHMANN, B. D.; PLUNKETT, A. The angel and the agony: the textual problem of Lk 22:43-44. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 45, p. 402, 403, 1983.

EHRMAN, B. D.; PLUNKETT, M. A. The angel and the agony: the textual problem of Luke 22:43-44. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 45, n. 20, p. 401-416, 1983.

HERITAGE of great evangelical teaching: featuring the best of Martin Luther, John Wesley, Dwight L. Moody, C.H. Spurgeon and Others. Nashville: Thomas Nelson, 1997, c1996.

LAGRANGE, M.-J. **Evangile selon Saint Luc**. 2. ed. Paris: Lecoffre, 1921.

MARSHALL, I. H. **The gospel of Luke: a commentary on the greek text**. Includes indexes. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1978.

METZGER, B. M. **The text of the New Testament**. 2. ed. Oxford: Oxford University, 1968.

NEYREY, J. H. The absence of Jesus' emotions: the lucan redaction of Lk 22, 39-46. **Biblica**, v. 61, p. 153-171, 1980.

PAROSCHI, W. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PLUMMER, A. **A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke**. London : T&T Clark International, 1896.

ROBERTS, A.; DONALDSON, J.; COXE, A. C. (Ed.). **The ante-nicene fathers: translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325**. New York: Cosimo Cosmics, 1997. v. 1.

TURNER, E. G. Gospel According to St. Luke XXII. In: LOBEL, E. (Ed.). **Oxyrhynchus Papyri XXIV**. London: Egypt Exploration Fund, 1957.

WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A. **The New Testament in the original greek**. London: Macmillan, 1896. v. 2.

ZUNTZ, G. **The text of the epistles: a disquisition upon the Corpus Paulinum**. London: Oxford University, 1953.

Enviado dia 14/01/2013

Aceito dia 11/03/2013





Disciplina eclesiástica e a realidade jurídico-social

Church discipline and juridic-social reality

Jorge Lucien Burlandy¹

Resumo/Abstract



urante o desenvolvimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), diversas mudanças foram realizadas nas edições do *Manual da Igreja* (1932-2010), em especial, no item de disciplina eclesiástica, a fim de aprimorar sua prática. Não obstante, a liderança da IASD costuma falhar na aplicação desses princípios em virtude do desconhecimento das implicações judiciais na prática da disciplina. Através da análise do funcionamento de algumas normas da legislação brasileira, relacionadas com as práticas religiosas e seus principais reflexos na aplicação da disciplina eclesiástica, este artigo procura contextualizar a prática disciplinar e evitar desentendimentos correntes na administração da igreja.

Palavras-chave: Disciplina; Legislação; Ecclesiologia; Manual da igreja



uring the development of the Seventh Day Adventist Church, several changes were made in the editions of the *Church Manual* (1932-2010). The ecclesiastical discipline had several modifications so it could be applied in better ways. However, church leaders sometimes fail when applying discipline because they don't know its judicial implications. This article aims to approach the ecclesiastical discipline to the Brazilian legislation recommendations about religious practices and how it interferes in the common procedure of discipline. In this sense, it may be possible to avoid misunderstandings and complications for the church administrators resulted from discipline.

Key-words: Discipline; Legislation; Ecclesiology; Church Manual

¹ Ex-diretor e professor do Seminário Latino-Americano de Teologia e pastor jubilado. E-mail: jorgeburlandy@hotmail.com.

O Antigo Testamento apresenta ocasiões específicas onde Deus procura orientar ou corrigir o seu povo através de prescrições legais (Êx 20:1-17; 32:25-28; Lv 10:1-6; Dt 1:34-35; 17:1-7). Essas prescrições variam, abrangendo tanto os elementos litúrgicos como civis entre a nação teocrática — principalmente após o estabelecimento das 12 tribos em Canaã sob a liderança dos profetas e juízes (Jz 3:7-11; 4:4;.7,8, 11 e 15; 1Sm 7:2-4). Assim, cada prescrição possui caráter de beneficência, onde o próprio Deus procura orientar Israel a fim de conservá-los no caminho da vida (Dt 6:24; 30:15 e 19; 32:47). O sentido jurídico dos mandamentos foi igualmente enfatizado no Novo Testamento através das abordagens de Cristo, em algumas ocasiões, onde procura reutilizar-se de algumas das preleções divinas (Mt 18:15; 19:1-8; Mc 10:1-8). Dessa forma, é através das prescrições neotestamentárias que encontramos as bases fundamentais para a prática da Disciplina Eclesiástica na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), tema do nosso estudo.²

Muito embora os apóstolos tenham seguido as prescrições de Cristo a respeito da Disciplina Eclesiástica (At 5:1-10; 1Co 5:1-7), as próprias Escrituras atestam que após a morte dos últimos discípulos de Jesus, boa parte do cristianismo lentamente se afastava da Bíblia, sendo, assim, influenciado por pensamentos e costumes pagãos (At 20:29-30; 2Ts 2:3 e 7).³ A Disciplina Eclesiástica foi considerada como ação redentiva e praticada com base nos princípios bíblicos até aproximadamente o século IV. É compreendido que, nos primeiros anos do cristianismo após Constantino, as heresias eram punidas apenas como castigos eclesiásticos (como a excomunhão). No período da Idade Média (sec. 12) que ela intensificou seu significado punitivo através da “Santa Inquisição” que, inicialmente, tratando de heresias, praticaram brutalidades injustificáveis em nome da suposta fé cristã. Com o passar do tempo, a violenta correção praticada pelo pretense cristianismo foi associada à prática da Disciplina Eclesiástica como um elemento essencialmente punitivo (JESCHKE, 1972, p. 10).

² Não é intenção deste estudo o aprofundamento bíblico na teologia da Disciplina Eclesiástica. As considerações que se seguem pressupõem um fundamento bíblico como princípio norteador da prática da disciplina.

³ Durante os primeiros quatro séculos as doutrinas de Cristo foram alteradas e cada mudança concedeu mais poder ao bispo. “Juntamente com tais pessoas de fora, Paulo também menciona a possibilidade de pessoas de dentro da igreja que adotariam ensinamentos pervertidos para seduzir a congregação” (MARSHALL, 2006, p. 312). Ellen G. White (1999, p. 587) alega que “Cedo na história da igreja o mistério da iniquidade predito pelo apóstolo Paulo iniciou sua calamitosa obra; e quando os falsos ensinadores, a cujo respeito Pedro advertiu os crentes, exibiram suas heresias, muitos foram seduzidos pelas falsas doutrinas.”

Em ocasiões posteriores, a fé reformada (sec. 16) procurou restabelecer as antigas práticas bíblicas relacionadas à Disciplina Eclesiástica. A fim de apregoar a “pura doutrina do evangelho”, segundo J. Carl Laney (1985, p. 43), a Confissão Belga (1561), em solo reformado, identificou a Disciplina Eclesiástica como “uma das marcas da verdadeira igreja”. Isso também ocorreu em situações posteriores, como é o caso da IASD que procurou, através dos anos de seu desenvolvimento institucional, aprimorar as orientações eclesiásticas a respeito dessa prática.

Não obstante, algumas questões em relação à prática da disciplina ainda continuam, em parte, pendentes em virtude do pouco conhecimento e das aplicações e conceitos errôneos que continuam correntes, por parte da membresia e da administração pastoral. Através da análise histórica do marco regulatório e teórico-prático acerca da Disciplina Eclesiástica, tal como apresentado no *Manual da Igreja*, a seguinte questão precisa ser debatida: quais são as principais dificuldades na prática da Disciplina Eclesiástica e como resolvê-las dentro da realidade jurídico-social brasileira? Neste artigo, trataremos de responder essa questão a fim de sugerir práticas que podem ser realizadas na Disciplina Eclesiástica segundo o *Manual da Igreja Adventista*.

A disciplina eclesiástica e o Manual da Igreja

Os pioneiros da IASD, antes de sua organização formal, sentiram a necessidade de adquirir propriedades para a construção de igrejas e de empreender a obra de publicações, visto que a mensagem adventista estava sendo levada a novos territórios. Com o desenvolvimento da Igreja,⁴ alguns líderes perceberam que, a fim de que o movimento se fortalecesse, algum tipo de ordem e disciplina deveria prevalecer em consenso. Com a organização da Associação Geral – órgão administrativo mundial da Igreja – em 1863, se começou a registrar votos em suas assembleias relacionados com a administração eclesiástica. Contudo, a ideia de se imprimir um manual foi rejeitada; pensava-se que com isso estaria tolhendo a liberdade de ação dos seus

⁴ Neste trabalho, utilizaremos o termo “Igreja”, com letra maiúscula, para fazer referência à Igreja Adventista do Sétimo Dia como instituição ou à Igreja cristã, em geral, perceptível em seu contexto. Por outro lado, utilizaremos o termo “igreja”, em letra minúscula, a fim de fazer referência à igreja local, composta por uma comunidade comum de membros.

ministros (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2010, p. 17).⁵ Somente no ano de 1932 é que foi publicado um manual por iniciativa da Comissão da Associação Geral, conforme solicitado ao vice-presidente J.L. McElhany após a aprovação das mesas (BEACH, 1979, p. 11-13).

Foi a partir da impressão do primeiro manual, em inglês, publicado em 1932, que se percebeu a necessidade de constantes atualizações a fim de aperfeiçoar as práticas eclesiais. Fatos como estes levaram a Igreja, em assembleias mundiais posteriores, a aperfeiçoar a redação e a introduzir orientações sobre aspectos novos, não abordados no manual anterior. O multiculturalismo regional e mundial, que influenciava as variadas formas de crenças nas igrejas locais, criou a necessidade de posicionamentos e votos especiais que levaram a votar o Concílio Outonal de 1950 (*apud* GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2006, p. xxi):

que cada divisão do campo mundial, inclusive a Divisão Norte-Americana prepare um suplemento do *Novo Manual da Igreja*, não para modificá-lo, mas contendo o material adicional que seja aplicável às condições e circunstâncias que prevaleçam na respectiva Divisão. Os manuscritos desses suplementos deverão ser submetidos à consideração da Comissão da Associação Geral, para serem por ela referendados antes de impressos.

70

Sobre as alterações encontradas no *Manual da Igreja* em inglês, da primeira impressão em 1932 até a de 1942 (1932, 1934, 1938, 1940, 1942), a seção sobre Disciplina Eclesial que estava no capítulo 4, a partir das edições de 1951 até 1963 (1951, 1959 e 1963), passaram a compor o capítulo de número 13. Quanto ao tópico “Razões Para a Disciplina dos Membros”, a edição de 1967 teve uma pequena alteração; a seguinte, de 1971, permaneceu igual à anterior. As edições de 1976, 1981 e 1986, tiveram alterações. Na edição de 1990, constata-se apenas uma nota contendo uma errata. Quanto às edições de 1995 até 2010 (1995, 2000, 2005 e 2010), todas tiveram alterações no capítulo sobre a disciplina.⁶

⁵ No entanto, a mais alta instância eclesial continuava a registrar votos relativos à administração, isto levou alguns influentes líderes a desejarem reunir esses votos num livro. O Pastor J.N. Loughborough, por iniciativa pessoal, no ano de 1907, reuniu os votos em um livro de 184 páginas, intitulado *A Igreja, sua Organização, Ordem e Disciplina* (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2010, p. 18). Essa obra ocupou por muito tempo um lugar de honra no movimento.

⁶ Todos os manuais em inglês citados estão disponíveis online no site da Conferência Geral (1983) da Igreja Adventista do Sétimo dia. Este trabalho foi baseado numa Tese doutoral, com o mesmo título. O capítulo dois (“Disciplina Eclesial e o Manual da Igreja”) explo-

Analisando os manuais publicados, percebe-se que nos últimos anos a IASD preocupou-se em adequar as normas instrutivas do seu manual, proporcionando não apenas a adequação das suas normas⁷, mas também a reformulação da estrutura da Disciplina Eclesiástica, além da ampliação⁸ da seção sobre disciplina (notadamente, as “Razões para Disciplina dos Membros”).

Obstáculos à aplicação da disciplina eclesiástica

Apesar de trabalhar intensamente em prol do aperfeiçoamento da Disciplina Eclesiástica através das várias reformulações dos seus manuais (edições de 1932 a 2010), a Igreja tem encontrado, através dos tempos, diversos empecilhos que têm dificultado a aplicação da Disciplina Eclesiástica. Dentre as principais dificuldades estão alguns empecilhos que têm se manifestado através das diversas correntes filosóficas e eclesiásticas que moldam a sociedade e acabam influenciando nas atividades da Igreja.

Obstáculos filosóficos

O movimento filosófico-cultural que se constituiu num entrave e se contrapôs aos ensinamentos da Bíblia, por exemplo, foi o Iluminismo. Após a Idade Média cresceram os movimentos anticlericais e os ataques ao dogmatismo

rou de maneira mais demorada cada alteração encontrada no manual (tanto em inglês como em português) do ano de 1932 ao ano de 2010.

⁷ Como, por exemplo, quando a Igreja percebeu que os atos de violência física eram comuns entre os da fé, bem como entre familiares. Por isso, um novo tópico passou a tratar da nova realidade. Até então, os termos em português usados nos manuais (1936, 1958, 1965, 1981, 1992 e 1996) para significar o desligamento de um membro da comunhão eclesiástica eram “eliminação” e “exclusão”; na edição de 2001 aparece a palavra “remoção” (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2001, p. 191).

⁸ Na sexta edição do manual em inglês foi ampliado o tópico de “Razões para a Disciplina dos Membros” de quatro para sete itens, com pequenas alterações nos itens já existentes. O primeiro item intitulado “Falta de fé” mudou para “Negação da fé”. O terceiro item passou a ser “Fraude ou deliberada falsidade no comércio”; o quarto item passou a ser “Procedimento desordenado que traga opróbrio sobre a causa”; o quinto item passou a ser intitulado “Persistente negativa quanto a reconhecer as autoridades da igreja devidamente constituídas, ou por não querer submeter-se à ordem e à disciplina da igreja”; o quarto item da edição anterior foi desdobrado: o sexto passou a ser “O uso, o fabrico ou venda de bebidas alcoólicas”, e o sétimo foi redigido como “O uso ou o hábito de drogas narcóticas” (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 1951, p. 224).

religioso. A Igreja Católica Romana, dita cristã, havia fortalecido as suas estruturas hierárquicas dominadoras. Os que não se submetiam ao clero eram perseguidos e destruídos. Ela dominava todos os aspectos da vida humana no mundo civilizado e impunha suas ideias e crenças. Quando a Europa, cansada de tantas guerras e desiludida com o domínio do clero, começou a experimentar mudanças culturais, surgiram forças que deram outro rumo à vida social e política do continente europeu. Estas forças minaram o domínio da Igreja Católica Romana. Assim, os séculos 14, 15 e 16 viram nascer e se desenvolver o que hoje se conhece como o Renascimento. Neste tempo, começou-se a esboçar o emprego de métodos científicos na busca da verdade; cresceu o interesse no estudo da natureza e passou-se a valorizar mais o ser humano. As trevas intelectuais predominantes na Idade Média foram substituídas pelo Iluminismo, que fez nascer a Idade da Razão.

Durante o Iluminismo, buscou-se enaltecer o ser humano, exaltando suas potencialidades; valorizou-se as iniciativas dos leigos, em detrimento das atividades da Igreja cristã. Houve um esforço consciente no sentido de se endeusar a razão e incentivar o abandono de preceitos tradicionais do cristianismo.⁹ Objetivaram o progresso de todas as atividades humanas, sobretudo propugnando pela liberdade de exteriorização do pensamento (GEISLER, 2002, p. 410). O Iluminismo abriu as portas para o pluralismo religioso, para a crítica bíblica e a rejeição dela; por influência do Iluminismo, passou-se a deslocar Deus do centro e a valorizar em demasia o potencial humano.

Em virtude do combate frontal contra o professo cristianismo, o conceito de pecado foi esquecido e a Igreja cristã perdeu sua relevância. Grenz (1997, p. 109) comenta que os éticos do Iluminismo afastaram-se da crença de que todos os seres humanos nascem em pecado e são naturalmente inclinados à prática do mal; acolheram a afirmação de John Locke (1632-1704), de que a mente humana, a princípio, “é como dissemos, um papel branco, desprovido de todos os caracteres, sem quaisquer ideias” (LOCKE, 1978, p. 159). Tal postura, por conseguinte, distorce o ensino bíblico acerca da pecaminosidade intrínseca do ser humano (ver Sl 51:5; 58:3; Ef 2:3) e abre caminho para reduzir a responsabilidade na prática de atos maus; enfraquece a ideia de que o pecado deve ser controlado pela graça de Deus e finalmente

⁹ Nesse sentido, o Racionalismo apresentou-se “como filosofia que enfatiza a razão como meio de determinar a verdade” (GEISLER, 2002, p. 735). Para o racionalista, a razão é o único meio, de se chegar à verdade. Ao se exaltar a razão, é excluída a utilidade prática da Bíblia. Embora se encontre teses racionalistas desde os dias de Platão na Grécia antiga, o racionalismo ganhou importância no meio científico a partir do Iluminismo europeu com Descartes, Spinoza e Leibniz.

vencido. A única autoridade responsável pelos atos do ser humano é ele mesmo, não devendo, assim, prestar contas a ninguém através da disciplina.

Com o crescimento do Iluminismo, surge o Individualismo que, em sua forma radical, contraria posições da fé cristã. Este é o sistema de pensamento que considera a sociedade apenas como um grupo de indivíduos em que a pessoa tem um direito próprio acima dos direitos coletivos.¹⁰ Até onde se pode concordar com o Individualismo sem afastar o ser humano da influência benéfica de uma instituição religiosa? Segundo Melbourne (2007, p. 126), “a cultura ocidental é individualista. Para muitos cristãos é gostoso fazer as coisas a sua maneira.” Alguns aspectos desta corrente, porém, podem receber o apoio cristão, quando fundamentados na Bíblia. No dizer de Grenz (1997, p. 243), “devemos ter sempre em vista os temas bíblicos do cuidado de Deus para com cada pessoa, a responsabilidade de todo ser humano diante de Deus e a orientação individual que faz parte da mensagem de salvação.” Deus criou cada ser humano com individualidade própria que precisa ser respeitada. Se, por um lado, o Individualismo fortalece a luta contra todas as formas de absolutismo e totalitarismo, por outro lado, quando levado aos extremos, anula alguns aspectos positivos da vida em comunidade – do ponto de vista social, político e econômico.

Essa filosofia propagou os “direitos inatos do indivíduo”, como liberdade para usar a razão para determinar por si o que é certo e o que é errado, porém, fez com que fossem extrapolados certos limites e se criassem “direitos” que dificultaram a proclamação da salvação baseada na Bíblia. O Individualismo extremado, que rejeita a interferência de outros em sua vida, rejeita a ação da igreja para ajudá-lo a direcionar as ações. Essa posição dificulta a aplicação da Disciplina Eclesialística. Por outro lado, a igreja estimula a disciplina pessoal de cada crente, promove a disciplina preventiva e, quando necessário, aplica a corretiva. Para tudo isso, é imprescindível a atuação da comunidade de fé e o respeito, que é a consideração, bem como a responsabilidade que o cristão deve ter quando pratica essa ação.

73

¹⁰ Por outro lado, o coletivo levado a extremos, também é prejudicial. Os ensinamentos de Jesus conduzem à valorização e ao respeito do indivíduo, todavia, o leva a uma nova vida e à inserção do mesmo na Igreja. Aquele que entra para a Igreja (o Corpo de Cristo), pelo batismo, compromete-se à submissão aos princípios e crenças ensinados pela Igreja, baseados na Bíblia. Os pilares da fé cristã são oriundos da Bíblia que, juntamente com a ação eclesialística, exercerão um saudável controle das ações individuais, para o bem de todos. O Individualismo tem algumas influências positivas para sociedade humana ocidental, foi à radicalização que o tornou prejudicial.

Ademais, o ser humano pós-moderno resiste à ideia da existência de uma verdade universal, o que implica na perda de todo critério final para se avaliar as várias interpretações da realidade. A verdade seria definida como aquilo que a sociedade crê ou “o que eu creio”. Nietzsche (1974, p. 241-242) chegou a afirmar que “nada há que sustente os valores humanos, exceto a vontade da pessoa que os possui. As coisas têm valor em nosso mundo somente à medida que lhes damos valor. A mente humana é a única fonte de valores.” Esta posição é contrária ao ensinamento Bíblico e também inviabiliza o trabalho de recuperação do pecador através da Disciplina Eclesiástica.

Obstáculos eclesiásticos

A negligência eclesiástica

Segundo John White e Ken Blue “a disciplina corretiva da igreja sempre esteve oprimida pelo conceito de que a pregação da Bíblia, inspirada pelo Espírito Santo gera, por si só, uma congregação santificada” (WHITE; BLUE, 1985, p. 26). Esse conceito parece promulgar a desconsideração da prática disciplinar e enfatizar a pregação bíblica como suficiente para corrigir e instruir a membresia. Contudo, é essencial termos em conta o que Berkhof (2002, p. 528-529) considera como a “terceira marca da igreja verdadeira” que, além da pregação e da celebração dos ritos, representa a prática da disciplina.¹¹

A Disciplina Eclesiástica contribui para a manutenção qualitativa da igreja. A utilização da pregação bíblica na educação dos membros é essencial para a formação do caráter cristão (ver 1Co 1:18, 21), mas a exortação ética do púlpito não pode excluir a Disciplina Eclesiástica por esta constituir-se de uma prática que edifica o corpo administrativo e relacional da igreja (Mt 18:15-18; At 5:1-10; 1Co 5:1-7). A pregação Bíblica, quando utilizada de maneira repreensiva, está limitada à aceitação ou desconsideração do ouvinte, independentemente de sua relevância. Em ocasiões de necessidade extrema de correção, ela não é capaz de inverter o quadro organizacional da igreja, tornando necessária a Disciplina Eclesiástica. Nas palavras de John White e Ken Blue (1985, p. 27), o trato imediato das problemáticas da igreja “não é reavivamento episódico. É a igreja tratando com o pecado através da disciplina”.

¹¹ O princípio da disciplina estaria no sentido da “conversão”, que, segundo Douglas (1999, p. 319) significa “voltar-se ou retornar para Deus. As principais palavras originais para expressar essa ideia, são no Antigo Testamento, *shuv* (traduzida por ‘voltar-se’ ou ‘retornar’), e no Novo Testamento *strefomai* (Mt 18:3; Jo 12:40) [...] cf. o português ‘converter-se’.”

O zelo quantitativo

Algumas igrejas podem manifestar certo receio no que se refere à aplicação da disciplina, em virtude da diminuição do número de membros da comunidade. Esse temor, porém, não parece ser justificável, a menos que se deixe de implementar outras medidas (por exemplo o discipulado, as classes bíblicas etc.) para a conservação dos membros, juntamente com a aplicação da disciplina. Por outro lado, há igrejas mais preocupadas com números de membros do que com a pureza do caráter deles. Embora seja natural que se busque o crescimento da igreja, a Bíblia parece valorizar mais o caráter do crente do que a quantidade de pessoas que servem na congregação (ver Jz 7:19; 1Co 5:1-7).

Nesse sentido, “a disciplina não fará com que a igreja recue. Fará com que ela cresça, não apenas numericamente, mas em poder de combate [...] As pessoas são atraídas às igrejas onde há disciplina de fato” (WHITE; BLUE, 1985, p. 30). A igreja não pode ser um exército recuado. Na verdade, uma congregação forte espiritualmente experimentará crescimento numérico, e também quanto à pureza e santidade.

A condição imperfeita da comissão

Há quem considere inapropriada a situação em que um conjunto de membros se reúna a fim de julgar o caso de um faltoso, visto que, em ambos os lados, nenhum deles possui um caráter cristão perfeito. De fato, a igreja é um lugar para pecadores, porém, os que estão sob influência do Espírito Santo não desejam permanecer sob o jugo do pecado; eles procuram permanecer em Cristo, mesmo não sendo perfeitos (ver 1Jo 2:29; 3:9). Nesse caso, a Disciplina Eclesial tratará de pecados manifestados publicamente. Essa disciplina também ajuda as pessoas a manterem-se distantes do erro cometido.

O voto, num processo disciplinar, não objetiva prejudicar o faltoso, mas despertá-lo para a consciência do mal praticado, visto que o seu pecado se tornou público. Sobre uma experiência de disciplina, White e Blue (1985, p. 77) escrevem: “Eu não havia percebido antes, não tinha consciência de quão enganoso e doente era meu coração, nem quão bom era Deus. Nunca havia sentido antes Deus transformar meu coração de pedra.” Nesse caso, o voto não é praticado a fim de denegrir a imagem do próximo, mas para redimi-lo. Contudo, “o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus” (1Co 2:14), mesmo que o processo disciplinar seja bem conduzido, alguns o rejeitarão.

A vista das dificuldades listadas acima, nota-se que, embora correntes, elas não são inteiramente justificáveis, porém, ainda assim, constituem

obstáculos para a aplicação dos princípios contidos no *Manual da Igreja* por acatarem questões filosóficas básicas que, em certas ocasiões, não são percebidas pelos membros da igreja. Dessa forma, como a Disciplina Eclesiástica poderia atuar diante destas dificuldades sem ferir os direitos da Igreja e a dignidade dos membros?

A disciplina eclesiástica e a legislação brasileira

A prática eclesiástica de disciplina não pode estar limitada ao ambiente igrejaireiro sem nenhuma participação ou interferências do Estado; existem aspectos jurídicos que devem ser compreendidos antes da promulgação de qualquer ato de correção, principalmente quando envolve pessoas físicas. Para compreender melhor o modo como a Legislação Brasileira torna legítimos os cuidados com a administração da Igreja e, em particular, com aplicação da Disciplina Eclesiástica, é necessária a compreensão, em suma, do funcionamento de algumas leis específicas. A Constituição Federal é a lei maior, as demais (Código Civil, o Comercial, o de Processo Civil, o Código Penal e leis complementares, os “Códigos Legais”) são hierarquicamente inferiores, mas estão amparadas à medida que se sustentem na lei superior. Elas formam um sistema unitário, pois estão interligadas (SIQUEIRA JR., 2010, p. 100-101). As leis menores devem concordar com a maior, ou seja, com a Constituição Federal.

As organizações religiosas, no Brasil, são protegidas pela lei e devem funcionar respeitando as leis civis. Na IASD, o Estatuto Social das Uniões¹² e o *Manual da Igreja*, são fonte de conduta. Uma vez estando em consonância com as leis da Federação, as igrejas terão o amparo delas, este é o caso da IASD.

A Constituição Federal, por exemplo, proclama a *dignidade humana*. É reconhecido que o ser humano possui o poder de escolha; ele não somente tem vontade, ele a exerce em seu próprio país (BRASIL, 2007). Por respeitar o livre arbítrio humano, a Legislação Brasileira garante a livre crença e culto no país – garantia aos direitos sociais e individuais. A dignidade humana

¹² *Uniões* compreendem unidades administrativas da IASD com igrejas num determinado território de uma região de proximidade geográfica formadas por alguns campos como: *associações e missões*. As *associações*, quase sempre abarcam as igrejas dentro de um Estado da Federação. Os estados com grande território podem ser subdivididos em mais de um campo (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2000a, p. 26).

ampara a capacidade de autodeterminação, todavia, ressalta a responsabilidade moral do indivíduo pelo exercício da sua vontade ao fazer escolhas, tendo a liberdade religiosa como uma delas.

Por consequência, a dignidade do ser humano, preceituada na Constituição Federal, conduz ao fato de que este tem o direito à *autonomia da vontade*, sobretudo, quando expressa desejos existenciais, dentre as quais se inclui a dignidade religiosa (BARROSO, 2010, p. 28) – seu direito, contudo, não pode colidir com o direito de outros. O ser humano tem responsabilidade moral por suas escolhas e deve dar conta delas. A liberdade humana não é total; ela é limitada pela lei para preservar o harmonioso convívio social.¹³ Neste aspecto,

é necessário estabelecer um limite entre a esfera da atividade do Estado e uma esfera própria da liberdade individual. O Direito não é suficiente e apropriado para assuntos de pensamento, consciência e religião. Portanto não serão as regras do direito que regerão as regras desse homem, as atitudes desse homem, mas as suas atitudes serão regidas pelas regras ditadas pela sua consciência; tomará esta ou aquela atitude segundo melhor lhe aprouver e de acordo com seus pensamentos e decisões (PALAIO, 2005, p. 4).

77

A prática de uma religião é assunto de consciência, de foro íntimo, sendo, assim, livre da intromissão do Estado, desde que a prática religiosa não estimule a violação da dignidade humana; o Brasil não tem uma religião oficial – embora não trabalhe de forma antirreligiosa (MENDES *et al.*, 2008, p. 418), como pode ser notado na promulgação da Constituição Federal de 1988, onde os constituintes escreveram no preâmbulo: “nós representantes do povo brasileiro [...] promulgamos sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil” (BRASIL, 2011a, p. 15). Assim, o Estado brasileiro permite a celebração de todos os tipos de cultos, consente que toda e qualquer religião se estabeleça em seu território, desde que respeitem as leis do país. Segundo Mendes *et al.* (2008, p. 417) “na liberdade de religião inclui-se a liberdade de organização religiosa. O Estado não pode interferir sobre a economia interna das Associações religiosas”. Por

¹³ Em Romanos 13:1, Paulo alega que “todo homem esteja sujeito às autoridades superiores, porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele constituídas”. Pedro 2:13-15 também procura exortar os crentes a sujeitarem-se “a toda instituição humana” e isso “por causa do Senhor” (ver Ec 8:2-4).

consequente, uma vez que o Estatuto Social (normas que regem as Uniões na IASD) e o *Manual da Igreja* (normas que regem a IASD no mundo todo) estejam em conformidade com as leis do país, como é o caso, a Igreja tem todo o direito de reger a vida dos que pertencem a esta entidade religiosa; ela pode se pronunciar livremente a respeito da conduta de seus membros, quando em conformidade com as leis nacionais.¹⁴ Pode-se dizer que, no Brasil, qualquer pessoa pode professar a fé que escolher.

A Igreja passa a existir do ponto de vista legal, no momento em que o seu Ato Constitutivo (ou Estatuto Social¹⁵) é registrado no Cartório de Registro Civil. Passa então a ser uma pessoa jurídica de direito privado. A Igreja, como personalidade jurídica, possui seus direitos. Sobre isto diz Garcia (2003, p. 47):

Por serem entidades dotadas de personalidade pelo ordenamento jurídico-positivo, as pessoas jurídicas tem direitos de personalidade, ou seja, direito ao nome, à marca, à honra objetiva, à imagem, ao segredo etc. [...] Como exemplo de construção ju-

¹⁴ Nas palavras de Mendes *et al.* (2008, p. 417) “na liberdade religiosa incluem-se a liberdade de crença, de aderir a alguma religião, e a liberdade do exercício do culto respectivo. A lei deve proteger os templos, e não deve interferir nas liturgias, a não ser que assim o imponha algum valor constitucional concorrente de maior peso na hipótese considerada.”

¹⁵ *Ato Constitutivo* é o documento que torna legal a existência de uma pessoa jurídica, após ser registrado no Cartório ou Ofício de Registro Civil de Pessoas Jurídicas da comarca onde ela está estabelecida. Estes atos são chamados na maioria das vezes de Estatuto Social. Nele, deve constar sua denominação; seus objetivos sociais; sua constituição (por exemplo, uma associação de pessoas físicas); a localização da sua sede; o território de sua abrangência; como será administrada; como se processa a eleição de seus diretores; por quanto tempo é o mandato da diretoria; quais são as atribuições principais de cada membro da diretoria; as responsabilidades de natureza civil, fiscal e tributária, trabalhista previdenciária, fundiária e sindical dos seus empregados; como seus objetivos sociais deverão ser alcançados; qual o procedimento para que ela possa ser desconstituída e a declaração da sua duração (se por tempo determinado ou indeterminado). No caso de firmas comerciais, o Ato Constitutivo é chamado de: Contrato Social, e é registrado nas Juntas Comerciais dos Estados (DINIZ, 2005, v. 2, p. 378-493). O Estatuto, impresso pela União Central Brasileira da IASD, que compreende o Estado de São Paulo, prevê o seguinte: “Art.1º – [...] “União Central Brasileira”, regida e administrada pelo presente Estatuto, é uma organização religiosa, pessoa jurídica de direito privado, nos termos da Constituição Federal e do inciso IV do art. 44 da lei nº 10.406/2002, de fins eclesiais e evangelísticos, não lucrativos [...] Art. 3º – O Manual da Igreja e os Regulamentos Eclesiástico-Administrativos, da Igreja Adventista do Sétimo Dia, constituem normas subsidiárias da Legislação Brasileira e do presente Estatuto, na gestão e administração da União Central (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2008, p. 1-2).”

risprudencial sobre danos morais citamos a Súmula 227, de 8 de setembro de 1999, do Superior Tribunal de Justiça: A pessoa jurídica pode sofrer dano moral.

Dessa forma, assim como a Igreja, que na qualidade de instituição, goza de proteção legal, o cidadão brasileiro vive também sob o amparo da lei. O que significa que se alguém ou alguma instituição, de alguma forma, for atingido em sua imagem, fama, honra ou respeitabilidade, tem amparo legal para se defender (BRASIL, 2011b, p. 228). A vista disto é necessário que haja cuidado, no caso aqui, na igreja, em não atingir, com palavras faladas ou escritas, a dignidade de alguma pessoa (GARCIA, 2003, p. 48). Se isso ocorrer e o ofendido quiser processar judicialmente o ofensor e requerer indenização por danos materiais ou morais, terá o direito de fazê-lo. Contudo, o mesmo direito ao reclame por danos morais pode ser postulado pela Igreja.

Assim, deve-se estar atento para os seguintes aspectos: 1) razões para disciplina são apenas as que constam no *Manual da Igreja*, no capítulo que trata do assunto; 2) um membro que falhou na vida espiritual deve ser confrontado, ouvido e aconselhado para que tudo se esclareça e se escolha as melhores ações futuras; 3) caso o pecado seja grave, havendo comprovação, a comissão da igreja deve se reunir para tratar do assunto, o faltoso deve ser avisado por escrito a fim de que tome as providências pessoais necessárias;¹⁶ 4) *O Manual da igreja* (GENERAL CONFERENCE OF SDA, 2006, p. 198) veda a representação da pessoa, cujo caso a comissão vai analisar, por um advogado; 5) todo membro tem o direito de ser ouvido em defesa própria; 6) deve-se dar ao faltoso o tempo necessário para organizar a sua defesa; 7) o faltoso permanecerá na sala até o esclarecimento do ocorrido; 8) a deliberação final da igreja deve ser feita num sábado de manhã; 9) a decisão será tomada pela maioria dos presentes; 10) quando a igreja for tratar o caso em assembleia, o faltoso não poderá falar em sua defesa (isso deve ter sido feito anteriormente); 11) o secretário(a) deve ser instruído(a) a registrar o ocorrido de forma genérica, através de uma fraseologia que englobe o que

¹⁶ O secretário deve ficar com uma cópia do aviso, pois a igreja pode precisar dele mais tarde. Isso se justifica caso ocorra um possível processo judicial no qual conste o local, o dia e a hora em que a comissão da igreja vai se reunir, visto que o faltoso tem o direito de estar presente, caso queira ouvir o que se tem a dizer sobre o seu procedimento; e se desejar contar a sua versão dos fatos, se defender, produzindo provas e levando testemunhas a seu favor. O aviso de que a comissão vai estudar o seu caso deve ser formal.

aconteceu, como: “transgressão de mandamento da lei de Deus”;¹⁷ 12) a ata deve ser cuidadosamente guardada.

Sobre o recebimento ou desligamento de membros, ninguém é forçado a se unir à Igreja nem a permanecer nela. O ingresso como membro regular da igreja pode ocorrer pelos seguintes modos: i) transferência por carta de uma à outra igreja; ii) por profissão de fé;¹⁸ iii) ou por batismo. Em todos os casos os membros da igreja local, reunidos em assembleia, votam se aceitam ou não o candidato como membro. A “profissão de fé” confirmará à igreja a tomada de decisão quanto à aceitação ou não do indivíduo. Do mesmo modo, se achar por bem assim fazê-lo, a igreja pode retirar do registro de membros aqueles que não vivem mais os princípios ensinados por ela. Quando um caso disciplinar for levado à consideração da igreja reunida administrativamente em assembleia, cogita-se que o faltoso está no último estágio da disciplina. As práticas de disciplina preventiva foram esgotadas: foi advertido e repreendido sem resultados. O degrau posterior à disciplina é a remoção.

Assim, as leis brasileiras amparam o exercício da Disciplina Eclesiástica, contudo, elas devem ser observadas também dentro da prática do *Manual da Igreja*. Agir dessa forma trás paz e segurança para a ação disciplinar.

80

Exemplos de casos disciplinares

Às vezes a sentença do juiz é favorável à Igreja, outras vezes não. Veja-se os exemplos que seguem:

1) Foi movida uma ação cautelar à União Central Brasileira da Igreja Adventista do Sétimo Dia,¹⁹ pois uma das igrejas desse território removeu do

¹⁷ Quanto ao pecado específico for o “adultério”, esta palavra não deve constar na ata, bem como qualquer outro, que embora evidente, seja difícil de provar. Caso ali se escreva alguma coisa que for julgado ofensivo a alguém e a pessoa entender que sua imagem foi atingida e tiver acesso à ata, se ele quiser, poderá mover um processo contra os responsáveis pela declaração, levando-os a uma corte de justiça.

¹⁸ Para explicar o que é *profissão de fé*, é necessário analisar o capítulo que fala sobre esse assunto no *Manual da Igreja* (GENERAL CONFERENCE SDA, 2010, p. 55): “Recebimento de Membros Sob Condições Difíceis – Algumas vezes condições mundiais impedem a comunicação para transferência de membros. Em tais circunstâncias a igreja que recebe o membro, em conselho com a Associação, se certificará da situação dessa pessoa e então receberá como membro por profissão de fé. Se posteriormente as vias de comunicação com a igreja ou Associação de origem do membro se abrirem, a igreja onde foi recebido enviará uma carta informando o que foi feito.”

¹⁹ *União Central Brasileira* refere-se à unidade administrativa da Igreja que tem atuação e

rol de membros algumas pessoas julgadas passíveis de disciplina eclesiástica. O grupo removido entrou com processo contra a igreja local alegando que não tiveram oportunidade de demonstrar suas razões de defesa, ferindo, assim, o texto expresso da Constituição Federal. Os removidos exigiram concessão de uma liminar para que fossem reintegrados ao quadro de membros novamente, o que não conseguiram.

O magistrado reconheceu a condição laica do Estado ao declarar que os que elaboraram a Constituição Brasileira escolheram, entre outros, dois postulados, como seguem no Inciso I da Constituição Federal (BRASIL, 2011a):

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

- I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;
- II – recusar fé aos documentos públicos;
- III – criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si.

A juíza de Direito Rebeca Mendes Batista Mazzo citou o artigo 267º, inciso VI, do Código de Processo Civil, e, vendo que tudo fora feito dentro da legalidade, não encontrou motivos nem propriedade para atender ao pedido dos requerentes; deu ganho de causa à Igreja, em seu direito de deliberar sobre a condição de seus membros, assinando a sentença na cidade de Sertãozinho em São Paulo em 25 de Outubro de 2005.

2) Um membro da IASD, no Estado de São Paulo, entrou com um processo contra a igreja que o disciplinou, removendo-o do rol de membros, alegando que a ação disciplinar ocorreu, “sem que fosse adotado o procedimento previsto no *Manual da Igreja*, uma vez que não teve oportunidade de apresentar defesa”, como pode ser visto nos autos do processo nº 2345/2002 sob jurisdição da Juíza Substituta Alexandra Laskowki (2003) no Fórum de Sorocaba (SP), Cartório do 2º Ofício Civil. Ele requereu suspensão da decisão de remoção e a determinação para que seja notificado das acusações com antecedência mínima de dez dias e que haja convocação por edital da reunião. A igreja apresentou contestação alegando que a pessoa foi convocada para uma reunião na data anterior a sua realização

e deixou de comparecer e acrescentou que o faltoso não negou os motivos que ensejaram a sua remoção.

A pessoa implicada apresentou réplica, alegando a não observação do procedimento adequado. Consta nos autos do processo:

com efeito, o manual da igreja requerida determina o direito de defesa antes da votação de exclusão do membro, conforme documento de fls 51/52. O requerente foi comunicado sobre a reunião para a sua exclusão na data anterior a sua realização, conforme confessa a requerida em sua contestação, assim, evidente que não foi possível a apresentação de sua defesa (LASKOWKI, 2003).²⁰

“Requerida”, no texto supracitado, se refere à igreja. A justiça deu ganho de causa à pessoa removida, suspendendo os efeitos da decisão da assembleia da igreja local. Os defensores da igreja entraram com uma apelação cível pedindo revisão, a justiça negou provimento ao pedido, ficando anulada a decisão de excluir a pessoa, até que ocorresse um reestudo do caso, agora tendo de ser atendido o Manual da Igreja.

82


Considerações finais

Não se deve pensar a Disciplina Eclesiástica apenas no seu aspecto corretivo, fornecendo, assim, conotação negativa a ela; muitos confundem disciplina com castigo e rejeição; a Disciplina Eclesiástica tem caráter repressivo. Deste modo, pode-se promover o amadurecimento espiritual do cristão, com os recursos da disciplina preventiva e estimular a jornada cristã, evitando futuros tropeços. Estes procedimentos visam, sobretudo, trazer de volta o membro afastado, zelar pelo bom nome da Igreja e desestimular os outros a atitudes semelhantes.

A vista disso, é importante lembrarmos que as ações da Igreja são circunscritas à sua jurisdição e devem ser aplicadas dentro das normas estabelecidas no *Manual da Igreja* que, diante da Legislação Brasileira, é um documento restrito aos adeptos da IASD. Como pessoa jurídica, a instituição

²⁰ *Direito de defesa e contraditório*: Na Constituição Federal (BRASIL, 2011a), no art. 5º, inciso LV, encontra-se que, “aos litigantes em processo judicial ou administrativo, e os acusados em geral são assegurado o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes.” O desdobramento deste inciso, dá ao que esta sendo julgado, direito a informação, direito a manifestação e direito de ver seus argumentos considerados.

procura trabalhar em sintonia com a legislação em questões ligadas à dignidade humana, à autonomia de vontade etc.; consoante à legislação, as práticas eclesiásticas referentes à disciplina têm caráter legal entre os adeptos da comunidade que concordaram ser regidos pelos costumes e crenças da instituição. Por outro lado, existem ainda condições de jurisdição pessoal que, quando desrespeitadas na ocasião da Disciplina Eclesiástica, podem ocasionar em processos contra a Igreja.

Através da prática da disciplina em conformidade com as normas pré-estabelecidas no *Manual da Igreja*, os membros da comunidade poderão agir com respeito à dignidade do membro disciplinado. Mesmo quando confrontados com obstáculos que parecem constranger a aplicação da disciplina, a comissão deve considerar que as ações eclesiásticas são legítimas diante da lei e que, em nenhuma hipótese, procuram trabalhar a fim de prejudicar seus membros. 

Referências

BARROSO, L. R. **Legitimidade da recusa de transfusão de sangue por testemunhas de Jeová**. Dignidade humana: liberdade religiosa e escolhas existenciais. Rio de Janeiro: Instituto Ideias, 2010.

BEACH, W. R. Quando deve uma igreja disciplinar os membros? **Ministério Adventista**, p. 8-11, jan./fev. 1979.

BERKHOF, L. **Teologia sistemática**. Campinas: Editora Luz Para o Caminho, 2002.

BRASIL. **Código civil**. São Paulo: Saraiva, 2011b.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988: atualizada até a Emenda Constitucional nº 67, de 22-12-2010. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2011a.

_____. **Código civil; código de processo civil; código comercial; legislação civil, processual civil e empresarial; Constituição Federal**. Organização dos textos, notas remissivas e índices por Yussef S. Cahali. 9. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2007.

DINIZ, M. H. **Dicionário Jurídico**. São Paulo: Saraiva, 2005. v. 2.

DOUGLAS, J. D. (Ed.). **O Novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GARCIA, G. **O novo Código Civil e as igrejas**. São Paulo: Vida, 2003.

GEISLER, N. L. **Enciclopédia de apologética**: respostas aos críticos da fé cristã. São Paulo: Editora Vida, 2002.

GENERAL CONFERENCE OF SDA. **Church manual**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2010.

_____. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1936.

_____. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **Manual da igreja**. Sabugo: Publicadora SerVir, S. A., 2008.

_____. **Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. **Manual da igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000a.

_____. **Church Manual**. [S.l.]: General Conference of Seventh-Day Adventist, 1951.

GRENZ, S. J. **The moral quest**: foundation of christian ethics. Downers Grove: Intervarsity Press, 1997.

JESCHKE, M. **Discipling in the Church**: recovering a ministry of the gospel. Scottsdale, Pennsylvania e Kitcchene, Ontário: Herald Press, 1972.

LASKOWKI, A. Poder Judiciário. São Paulo, Fórum de Sorocaba, Cartório do 2º Ofício Cível, processo n°2345/02, fl. 145, 17 de julho de 2003.

LANEY, J. C. **A guide to church discipline**. Minneapolis: Bethany House Publishers, 1985.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MARSHALL, I. H. **Atos**: introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova, 2006. (Série Cultura Bíblica).

MELBOURNE, B. L. **Ideas practicas para el discipulado**. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 2007.

MENDES, G. F.; INOCÊNCIO, M. C.; BRANCO, P. G. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Editora Saraiva, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **The gaya Science**. New York: Random House, 1974.

PALAIIO, N. **Noções essenciais de direito**. São Paulo: Editora Saraiva, 2005.

SIQUEIRA JR., P. H. **Direito processual constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2010.

WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1999.

WHITE, J.; BLUE, K. **Restaurando o ferido**: a necessidade do amor na disciplina da igreja. São Paulo: Vida, 1985.

Enviado dia 20/11/2012

Aceito dia 10/03/2013





Levantamento histórico da dissidência de L. R. Conradi

A historical survey about L. R. Conrad dissidence

Renato Stencel¹

Alex Voos²

Resumo/Abstract



As crises ocorridas na Igreja Adventista têm sido frequentemente recontadas. Geralmente tem-se enfatizado as crises e dissidências envolvendo personagens da ala estadunidense da Igreja, entretanto, outras alas da denominação também sofreram com o ataque de críticos e desertores. Neste cenário, a apostasia de Ludwig Richard Conradi se destaca por ter sido um marco histórico proporcional à outros eventos. Ademais, a atuação negativa de Conradi contra o ministério de Ellen G. White é de particular interesse para aqueles que discutem sua autoridade profética. Este artigo visa a traçar um breve relato histórico da dissidência de Conradi e constatar as consequências de sua apostasia no desenvolvimento da Igreja Adventista no cenário Europeu.

Palavras-chave: Dom Profético; Ludwig R. Conradi; Dissidentes; Identidade Denominacional

¹ Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (2006), mestre em Educação pela Andrews University (1993) e bacharel em Teologia e Pedagogia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Atualmente atua como professor no Unasp e como diretor do Centro Nacional de Memória Adventista do Centro de Pesquisas Ellen G. White. E-mail: renato.stencel@unasp.edu.br.

² Bacharelado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: alxvoos@gmail.com.



The crises from the Seventh-Day Adventist Church have been frequently re-told. The crises and dissidences involving personalities from the north-American part of church tend to be more emphasized. Therefore, other groups from church also suffered attacks of dissidents. Proportionally to other events the apostasy of Ludwig Richard Conradi is historically remarkable in the scenario. Furthermore, Conradi's negative behavior against Ellen G. White's ministry is particularly interesting for those who discuss her prophetic authority. This article aims to trace a brief historical narrative of Conradi's dissidence and to identify the consequences of his apostasy on the development of the European SDA Church.

Keywords: Prophetic gift; Ludwig R. Conradi; Dissidents; Church Identity



Origem e ministério³

88

Ludwig Richard Conradi nasceu em Karlsruhe, Alemanha, no ano de 1856. Desde cedo foi apaixonado pelos estudos (RANDOLPH, 1940, p. 5-12) e aos 15 anos já possuía boas noções de latim, grego e francês e uma voracidade pelas disciplinas de história e geografia. Contudo, enquanto se preparava para ser padre, Conradi perdeu o pai e foi forçado a abandonar o seminário católico.⁴ Migrou, então, para os EUA e conheceu a mensagem adventista enquanto trabalhava em um fazenda do estado de Iowa.

Juntando suas poucas economias e contando com o sacrifício dos irmãos de Iowa, Conradi se dirigiu em 1879 ao Battle Creek College (HEINZ, 1987, p. 19; SCHWARZ, 2009, p. 137). Acostumado com uma vida que exigia todas suas energias, Conradi terminou seus estudos em 18 meses, apenas um terço do tempo estimado. Ao mesmo tempo em que estudava, ele também era a principal força por detrás da publicação do

³ Este artigo é um resumo da monografia não publicada “Ludwig R. Conradi: *Finis Origini Dependet*, uma análise de sua vida e ministério”, originalmente apresentada na XI Jornada Bíblico-Teológica da Faculdade Adventista de Teologia, Engenheiro Coelho (VOOS, 2011). A monografia se encontra arquivada no Centro de Pesquisas Ellen G. White – Brasil.

⁴ Mais dados biográficos a respeito dos primeiros anos de L. R. Conradi até o seu ingresso no meio adventista podem ser encontrados em Heinz (1987), Strayer (1996), The Departmet (1944), Delafield (1957, p. 286), Grob (1974, p. 1-2) e Neufeld (1996, v. 10, p. 406).

Stimme der Wahrheit, primeiro periódico adventista a ser enviado para o Brasil (HEINZ, 1987, p. 19; NEUFELD, 1996, v. 10, p. 406; SCHWARZ, 2009, p. 222; GREENLEAF, 2011, p. 24).⁵

Ministério nos EUA

Após sua graduação, o carente e dedicado estudante foi presenteado com uma beca de formatura pelo casal White. Tiago White, na época presidente da Associação Geral, percebendo as competências do jovem alemão, convidou-o para ser seu secretário particular, entretanto, Conradi recusou o convite de White e preferiu engajar-se diretamente no trabalho evangelístico (RANDOLPH, 1940, p. 6; DELAFIELD, 1957, p. 289; GROB, 1974, p. 3; GERHARDT, 1977, p. 3, HEINZ, 1987, p. 19) e se destacou como um dos pioneiros ao trabalhar com a comunidade de imigrante alemães nos EUA. Logo o trabalho progrediu e, em abril de 1882, foi organizada em Milltown a primeira Igreja Adventista de fala alemã (REIMCHE, 1982, p. 9; WEARNER, 1984, p. 4-5; WEARNER, 1995, p. 14; SCHWARZ, 2009, p. 137). Entre os conversos de origem alemã se encontrava George Riffel, que posteriormente emigrou para a Argentina e se tornou o primeiro difusor da mensagem adventista na América do Sul (WEARNER, 1984, p. 4-6; WEARNER, 1995, p. 13-15; NEUFELD, 1996, v. 11, p. 870; SCHWARZ, 2009; GREENLEAF, 2011, p. 22-23).

89

Embora no começo dos anos 1880 a Igreja estivesse apenas ensaiando seus primeiros desafios missionários, não era possível imaginar que o trabalho de Conradi entre os imigrantes alemães fosse influenciar tanto o avanço das missões. Os novos conversos passaram a enviar folhetos para Rússia e outros difundiram a mensagem mudando-se para outras regiões dos EUA e Canadá (DUPUY, 1976, p. 6; REIMCHE, 1982, p. 9; LOHNE, 1988; SCHWARZ, 2009, p. 211). Sob a liderança de Conradi, a ala germânica da Igreja constituiria, nas primeiras décadas do século vinte, os pilares do avanço missionário Adventista sob o mundo.

Ministério na Europa

Em 1886, a Conferência Geral votou o envio de Conradi à Europa para assumir a carência de liderança que J. N. Andrews deixará ao morrer. “Dentro de cinco anos, ele havia organizado um instituto de treinamento para colportores e obreiros bíblicos, uma missão urbana e um complexo de publicações

⁵ Para uma maior compreensão da relação entre o envio das primeiras correspondências e o surgimento do adventismo no Brasil ver Borges (2000, p. 45-62) e Rosa (2004, p. 17-20).

em Hamburgo” (SCHWARZ, 2009, p. 211). Em 1890, os campos alemão e russo foram unificados sob sua liderança (NEUFELD, 1996, v. 10, p. 406).

Os colportores passaram a agir não apenas em território alemão, mas também em outros países. Cedo a literatura adventista começou a ser distribuída entre os Países Baixos, Áustria, Checoslováquia, Polônia e outros lugares. O campo europeu era fragmentado em diversas línguas e a tolerância religiosa se mostrava muitas vezes precária. Conradi entendeu que a colportagem era a estratégia perfeita nesse contexto missionário (HEINZ, 1984, p. 19; HEINZ, 1987, p. 13; SCHWARZ, 2009, p. 212, 276).

Temporariamente, os adventistas alemães conseguiram auto sustentar-se financeiramente e financiaram obreiros em outros campos. Seus primeiros representantes foram enviados para o Brasil em 1895 (SCHWARZ, 2009, p. 276).

Em meio a todo esse processo Conradi, parece ter mantido o vigor e o ritmo dos anos de estudante em Battle Creek. Entre os anos 1890-1896 o trabalho de Conradi resumiu-se em: 1) Batizar e organizar muitas igrejas, 2) traduzir livros e 3) liderar a Igreja na Alemanha e Rússia (GROB, 1974, p. 6). Durante sua vida, Conradi manteve um nível de atividade incrível e se sentia bem dormindo somente de 3 à 4 horas por noite (HEINZ, 1987, p. 17; STRAYER, 1996, p. 10-11).

Durante a Conferência Geral de 1901 foi criada no campo europeu a Primeira Divisão da história da Igreja Adventista e Conradi eleito o seu presidente (NEUFELD, 1996, v. 10, p. 406).

Levando a igreja além

Em 1902, a Igreja na Alemanha contava com uma ativa comunidade de quatro mil membros batizados. Essa numeração era duvidosa, mas, Conradi entendeu que o predomínio da Alemanha sob suas colônias africanas não poderia deixar de ser aproveitado. Após persuadir funcionários de alta influência no governo alemão, as portas foram abertas para que as missões adventistas atuassem com liberdade irrestrita nos territórios sob colonização alemã, o que compreendia boa parte do continente africano (MORRIS, 1911, p. 5; HAY, 1991, p. 4-5).

Em 1903, Conradi foi eleito vice-presidente da Associação Geral ao lado de W. W. Prescott, enquanto Arthur Daniells era o presidente (NEUFELD, 1996, v. 10, p. 406). Conradi também direcionou o avanço missionário para a região dos Bálcãs, o Império Turco e o Egito. Com a perda das colônias alemãs após a I Guerra Mundial o esforço missionário foi realinhado em direção às Índias Orientais e Holandesas, e partes da China (SCHWARZ, 2009, p. 276).

O desenrolar do progresso da Igreja na Alemanha não só revelou uma estável comunidade adventista, mas também o despertar de uma consciência evangelístico/missionária muito forte nos anos que se seguiram. Durante as primeiras décadas do século 20 a comunidade alemã veio a se tornar, ao lado dos EUA, o segundo pilar do movimento adventista, não só no número de membros e estrutura organizacional, como também no esforço missionário.

Desenvolvimento teológico e dissidência

À semelhança de outras, a apostasia de Conradi foi um processo longo e gradual. Desde os primeiros “sintomas apóstatas” até o seu desligamento definitivo da Igreja no final de 1931, há um longo período de mais ou menos 45 anos.

Conversão e formação adventista

Embora Conradi tenha, no tempo de seminarista, recebido uma considerável formação católica, não parece que esse fator desempenhado um papel relevante em sua apostasia. Desvencilhar-se das antigas pressuposições pode não ter sido um problema, mas a rápida passagem pelo Battle Creek College provavelmente tenha proporcionado uma base adventista pouco sólida (GERHARDT, 1977, p. 8).

O primeiro contato de Conradi com os adventistas ocorreu em uma região do estado de Iowa onde a igreja havia sido afetada por um movimento dissidente denominado *Marion Party* (NEUFELD, 1996, v. 11, p. 32). Pouco se falava sobre o dom profético de Ellen G. White em Iowa, mas quando o assunto surgia era sempre evitado (HEINZ, 1998, p. 32). B. F. Snook e W. H. Brinkerhoff, líderes do movimento dissidente, haviam levantado uma campanha contra Ellen G. White e a liderança de James White, presidente da Associação Geral. Quando Conradi se converteu ainda pairavam sobre a igreja em Iowa algumas reminiscências desta crise.

Ingresso no ministério

Em 1883, enquanto Conradi estava trabalhando entre os imigrantes alemães, ele enviou um exemplar do livro de Ellen G. White *Steps to Christ* (Caminho à Cristo) para Joseph Szalay, editor do *The Christian*, um periódico presbiteriano impresso em Budapeste, Hungria. O Pastor Szalay retornou

a correspondência a Conradi dizendo que também gostaria de publicar o livro em Húngaro. Feliz com a resposta, Conradi teceu elogios ao conteúdo escrito por Ellen G. White e publicou seu testemunho na *Review and Herald*, reportando que o livro havia provocado uma profunda impressão no pregador presbiteriano (CONRADI, 1894, p. 20-21; SZIGETI, 1983, p. 19).⁶

Durante os primeiros anos do trabalho de Conradi nos EUA, Ellen G. White apreciou a obra do enérgico e jovem pastor. No sermão da última sessão da Conferência Geral de 1883, ela disse:

Quando eu ouviu o testemunho do irmão Conradi, eu pude ver porque ele foi tão bem sucedido. Ele foi extremamente sincero na obra. Ele toma a obra como se ele pretendesse fazer algo com ela. Não é somente a habilidade que confere sucesso, conquanto o talento e a habilidade santificados são instrumentos refinados nas mãos de Deus; ela deve ser aplicada de maneira sincera na obra (WHITE, E. G., 1990, 1994, v. 2, p. 12, tradução livre).

Crises na Europa

92

Em 1886, quando Conradi foi enviado para o continente europeu, encontrou-se com Ellen G. White, que estava em viagem pela Europa desde agosto de 1885 (DELAFIELD, 1957, p. 286; WHITE, A. L., 1984, p. 264). Esse foi provavelmente o período de convivência mais próxima que os dois tiveram. Conradi acompanhou-a em algumas viagens e atuou como seu tradutor em várias ocasiões (DELAFIELD, 1957, p. 286). Alguns meses depois, Conradi foi preso na Rússia após organizar uma Igreja e realizar alguns batismos. A situação legal dele parecia muito delicada e ela lhe enviou uma confortante carta:

Querido irmão [...] Nós podemos ver agora mais claramente algumas das dificuldades que existem no caminho daqueles que querem obedecer a Deus. Nós não poderíamos reconciliar este fato com as circunstâncias agora, mas Deus trabalha de uma misteriosa maneira para cumprir suas maravilhas. [...] Mantenha a coragem e lembre que o Senhor é o Supremo Governador. [...] Pense no que Jesus o Príncipe da Vida sofreu neste mundo, o justo pelo injusto, para que Ele pudesse salvar homens da morte e da miséria.

⁶ Ver também *Review and Herald* (1984, p. 23).

Deus governa neste mundo. Ele é o Onipotente. Tenha certeza, então, que tudo o que ele deseja na sua sabedoria, ou o que seu amor intenta, Seu poder executará. [...] Nós cuidaremos de sua esposa e de sua criança de maneira especial. [...] Nós não esquecemos você e temos apresentado seu caso ao tribunal mais elevado (DELAFIELD, 1957, p. 287, tradução livre).

Entretanto, Conradi declarou que foi exatamente neste período de convivência com Ellen G. White na Europa que ele desenvolveu certa antipatia por ela (DELAFIELD, 1957, p. 288). Alguns tem sugerido que para Conradi, Ellen G. White fugia do conceito de uma boa *housfrau* (dona-de-casa) alemã – uma figura sujeita ao marido e restrita às atividades domésticas. Era difícil aceitar uma mulher tomar parte nas reuniões da igreja, influenciar decisões administrativas e até repreender proeminentes líderes (GROB, 1974, p. 13; SCHWARZ, 1979, p. 475).

Tendo em vista os recentes sucessos no campo americano e os grandes progressos realizados no desafiante campo europeu, era de se esperar que Conradi se sentisse realizado e satisfeito com sua obra ministerial. Todavia, em uma carta enviada ela em 1891 ele disse ter passado por uma profunda crise espiritual quando começou o trabalho na Europa. De maneira bastante pessoal ele confessou:

Quando juntei-me a este povo [o povo adventista], mais de 13 anos atrás, eu aprendi por experiência própria o que é experimentar da paz de Deus e da certeza dos pecados perdoados, também o que é ser livre da escravidão do pecado. *Em teoria, eu confesso que tive pouca luz a respeito desse assunto, como em muitos outros.* Por quase 7 anos eu permaneci vitorioso, fazendo estável progresso. [...] mas quando eu cheguei na Europa, mais apropriadamente um pouco antes, derrotas vieram, primeiramente de leve, durante longos intervalos. *Enquanto o meu desejo fosse trabalhar por união, eu nem sempre tinha o sentimento correto para com a sua pessoa [EGW].* As circunstâncias peculiares em Basel [Suíça] não foram de nenhuma ajuda para mim e eu fui lentamente perdendo o chão. Quando eu fui para a América [1888] *eu esperei ser ajudado, mas a reunião de Minneapolis somente adicionou escuridão. Suas palavras provaram-se verdadeiras em meu caso.* Eu tentei superar isso através do trabalho; o que por vezes ajudou parcialmente, mas a escravidão permaneceu. Oh! Quão escuro são as horas de escravidão (DELAFIELD, 1957, p. 288).

A confissão de Conradi evidencia que uma débil compreensão sobre o perdão de Deus seria a raiz do problema. O próprio Conradi era um dos que naquele momento precisavam da reconfortante mensagem de Justificação pela Fé. Entretanto, ele decididamente assumiu partido ao lado dos que discordavam de A. T. Jones, E. J. Waggoner e Ellen G. White nas reuniões de Minneapolis, tendo sido lembrado como “um dos mais tagarelas e críticos” do grupo que tratou com severo deboche e descaso as exposições de Waggoner e Jones (FROOM, 1971, p. 248).

Oposição em Minneapolis

Enquanto na conferência, Conradi ficou hospedado juntamente com outros 25 advogados de Iowa em uma grande e espaçosa casa. McReynold, que estava hospedado com ele, disse que a atmosfera espiritual dos delegados naquele lugar era nada mais do que “deprimente”. Não houveram “momentos de culto, ou o som de um grupo de oração à noite ou pela manhã — apenas gargalhadas e críticas por alguns, especialmente por Conradi” (FROOM, 1971, p. 259, tradução livre). Foi talvez por possuir esse espírito zombeteiro que W. G. C. Murdoch, um antigo colega de Conradi, observou muitos anos depois de sua apostasia: “Eu era bem familiar ao pastor Conradi e viajei com eles muitas milhas, o caráter do pastor Conradi não se adequava ao de um ministro do evangelho” (GROB, 1974, p. 7, tradução livre).

Quando chegou em Minneapolis, as contendas talvez tenham surpreendido-o, já que ele vinha da Europa e a discussão efervescia entre os estadunidenses. Pouco tempo antes das reuniões de Minneapolis, em outubro de 1888, Ellen G. White lamentou que Conradi deveria ter recebido cartas dela. Pelo contexto, entretanto, não é possível determinar se ela desejava escrever sobre o debate que vinha se arrastando nos EUA. Mas por estar ocupada com os problemas “deste lado do Atlântico” não chegou a escrever nada para ele (WHITE, E., 1987, v. 1, p. 156).

Segundo Conradi “o encontro de Minneapolis só adicionou escuridão” à sua condição espiritual. W. C. White disse que os delegados partiram “com uma grande variedade de sentimentos. Alguns achavam que essa tinha sido a maior bênção de sua vida; outros, que ela assinalava o início de um período de trevas, e que os efeitos malignos do que havia sido feito na conferência jamais poderiam ser apagados” (SCHWARZ, 2009, p. 182). Ellen G. White, poucos anos depois comentou o espírito daqueles que haviam feito parte do grupo de gozadores:

Enquanto eu estava em Minneapolis, Ele me fez segui-lo de quarto em quarto, de forma que eu pudesse ouvir o que estava sendo falado no dormitório. O inimigo tinha tudo indo do seu jeito. Eu não ouvi nenhuma oração, mas ouvi meu nome sendo mencionado e difamado. Nos quartos ocupados com nosso pessoal, nós ouvimos piadas, crítica, risos e zombaria. As manifestações do Espírito Santo estavam sendo atribuídas ao fanatismo. [...] O mesmo Espírito que moveu os rejeitores de Cristo, colocava raiva em seus corações, e se eles tivessem vivido na época de Cristo, teriam agido de forma similar aos Judeus descrentes e sem Deus (WHITE, E. G., 1987, v. 4, p. 1564-1565, tradução livre).

Dois anos após Minneapolis, sua disposição quanto a Ellen G. White parece ter mudado visto que foi publicado na *Review* o relatório de uma recente viagem missionária que ele fizera à Rússia. Em uma das comissões presididas por ele, foi votado “gratidão a Deus pela manifestação dos dons Espirituais entre nós e *especialmente pelo Espírito de Profecia*” (GERHARDT, 1977, p. 10-11, grifo nosso).

No ano seguinte, em agosto de 1891, Conradi pediu desculpas à Ellen G. White por sua atitude em Minneapolis e disse:

Em vista dos sentimentos que eu nutria contra você e suas palavras, os quais eu deixei transparecer na reunião de Minneapolis, eu peço perdão. E se você e meus irmãos ainda me garantirem um lugar na causa de Deus, eu posso dizer, com a ajuda de Deus – e eu tenho evidências dela – eu serei um diferente ministro, membro e irmão [...] Eu posso agora apreciar as suas admoestações feitas no passado e ver a luz onde antes havia trevas. Não deveria ser meu privilégio encontrar você no próximo ano? Eu posso lhe garantir que em Cristo eu serei um com você no trabalho e que minhas orações estarão com você. Eu agradeceria se você pudesse proferir algumas palavras dizendo se você recebeu a minha carta e se você me perdoaria e me daria também alguns conselhos, conselhos e reprovações serão agradecidamente recebidos (DELAFIELD, 1957, p. 288, tradução própria)

Reprovado por Ellen G. White

Pouco contato parece ter ocorrido entre os dois após esta carta. Até que cinco anos depois, por volta de 1896, Conradi teve uma filha em um

caso extraconjugal. Ellen G. White, que nessa época estava na Austrália, o repreendeu pelo adultério. Poucas pessoas na Igreja alemã ficaram sabendo do ocorrido, e o caso não chegou a se tornar um escândalo público. Como consequência, Conradi foi removido de seu cargo administrativo e resignado a trabalhar fora da Alemanha, visitando e dando suporte aos campos missionários (HEINZ, 1987, p. 24; HEINZ, 1998, p. 95-96).⁷

Algum tempo depois de perder seus cargos, em outubro de 1897, ele enviou da Rússia uma carta para Ellen G. White em que afirmava estar encontrando “luz” na Palavra de Deus e nos “testemunhos do Seu Espírito” – ou seja, no que ela escrevia (DELAFIELD, 1957, p. 291). Ele expressava:

gratidão a Cristo, o qual provou ser um amigo fiel e o meu sumo sacerdote. Quando tudo parecia escuro e Satanás instava nenhuma esperança. [...] Minha oração hoje é, Senhor, unge meus olhos, deixe-me perceber a minha própria salvação, guarda todos os meus passos nos caminhos do dever e me permita saber o Teu desejo para a minha vida. [...] *Eu não quero arruinar o Seu trabalho por causa do passado*, mas ele foi graciosamente perdoado. *Eu estarei satisfeito se você tiver alguma luz ou exortação e conselho* [...] (DELAFIELD, 1957, p. 291, tradução livre, grifo nosso)

96

Daniel Heinz, considerando a atitude ambígua que ao longo dos anos Conradi manteve em relação a Ellen G. White, julga que ele sabia que sem a aprovação dela seria mais difícil de retornar ao elevado cargo que ele anteriormente ocupava (HEINZ, 1998, p. 96).

A questão do “diário”

Durante o período que esteve afastado da presidência do campo Russo-Alemão, Conradi começou a revisar a obra de J. N. Andrews, *History of the Sabbath*. Analisando profundamente as obras dos reformadores protestantes, se sentiu atraído pela ideia de que Lutero, um alemão, tivesse sido o primeiro a proclamar as três mensagens angélicas. O que consequentemente neutralizava a importância do Movimento Milerita (SCHWARZ, 1979, p. 475; SCHWARZ, 2009, p. 288).

Conradi, apesar de ser naturalizado americano, tinha um forte sentimento nacionalista em relação ao seu país natal. Isso pode ter influenciado

⁷ Conferir também Grob (1974, p. 15-16).

sua interpretação teológica que dava preferência a Martinho Lutero e o Movimento da Reforma. Também explica em parte suas atitudes precipitadas tomadas posteriormente durante a I Guerra Mundial (GERHARDT, 1977, p. 21-22; SCHWARZ, 1979; STRAYER, 1996, p. 10).

Conradi começou a escrever seu próprio comentário sobre o livro de Daniel, desenvolvendo uma nova interpretação para a questão do “diário” de Daniel 8:12. Porém, antes de publicar suas novas ideias, enviou uma carta para Ellen G. White perguntando se ela tinha mais luz à respeito do assunto. Ela não respondeu sua carta e ele seguiu avante com a impressão do livro. Como ela explicou mais tarde, não era seu objetivo alimentar tal discussão (SCHWARZ, 2009, p. 609), podemos entender, então, por que a carta de Conradi a respeito do “diário” nunca foi respondida.

S. N. Haskell, G. I. Butler e George Irwin se posicionaram ao lado da antiga interpretação de Guilherme Miller e Uriah Smith (HALOVIK, 1980, p. 36; SCHWARZ, 1979, p. 398; SCHWARZ, 2009, p. 609). Quando Conradi buscou publicar seus escritos na América, Edwin R. Palmer, editor da *Review and Herald*, disse-lhe: “Aqui na América não nos é permitido publicar nada que mesmo em pequena parcela possa estar contra o irmão Uriah Smith, por que a irmã White ajudou o irmão Smith quando ele escreveu Daniel e Apocalipse”⁸, Conradi procurou ainda o próprio Uriah Smith que lhe respondeu: “Nenhum iota será mudado do que nossos pioneiros disseram. [...] o que eles fixaram é divino.”⁹ Em contra partida, Conradi usou sua influência para não permitir que os livros de Smith fossem publicados na Inglaterra (HALOVIK, 1979, p. 38).

97

⁸ Taquigrafia abreviada da resposta dada por Conradi perante a comissão da Divisão Europeia em Fridensau em 22 de julho de 1932 depois dos irmãos Gilbert, Crisler, G. W. Schubert e W. Müller terem replicado a apresentação de Conradi, disponível no Arquivo do Centro de Pesquisas Ellen G. White. A resposta de Palmer a Conradi é melhor compreendida tendo em vista a crença muito comum entre os adventistas daquela época, de que Ellen G. White havia declarado ter visto um anjo ao lado de Uriah Smith conduzindo-o enquanto escrevia o livro *Thoughts on Daniel and the Revelation*. Os testemunhos históricos de tal declaração não são muito seguros, mas mesmo que ela tenha realmente dito isto, Palmer e muitos outros não estavam sendo sensatos no juízo que faziam. A declaração deve ser compreendida da mesma maneira como entendemos que os anjos estão ao redor de qualquer um que esteja consagradamente envolvido na causa de Deus. Isso não quer dizer que tais pessoas sejam inspiradas ou infalíveis em suas atitudes (WHITE, A. L., 1957; ver também KNIGHT, 2003, p. 74-75 e GOUGLAS, 2009, p. 402-403).

⁹ Independentemente da opinião defendida por Uriah Smith estar equivocada ou não, o argumento apresentado por ele desconsiderava o princípio de que “a luz da verdade bíblica é progressiva e deve brilhar ‘mais e mais até ser dia perfeito’ (Pv 4:18)” (QUESTÕES, 2011, p. 55-57; ver também NISTO CREMOS, 1989, p. 11-13).

À medida em que a discussão progredia, o grupo que se opunha a Conradi passou a usar declarações do livro *Early Writings* para combatê-lo e defender a antiga interpretação de Daniel 8:12. Ellen G. White, no entanto, reagiu repreendendo-os pelo uso arbitrário de seus escritos e disse que “suas observações anteriores tinham o propósito de dar validade à profecia dos 2300 dias, não definir o [termo] diário” (SCHWARZ, 1979, p. 398; SCHWARZ, 2009, p. 609).

Na Conferência Geral de 1901, Conradi discutiu a questão, em nível particular, com outros delegados e afirmou: “a declaração de [Ellen G.] White no [livro] *Primeiros Escritos* a respeito da questão do santuário não foi uma autoridade para mim” (GROB, 1974, p. 7, tradução própria).

Subindo de posto

Até 1901, Conradi havia sido responsável apenas pelos campos alemão e russo,¹⁰ onde o adventismo vinha se desenvolvendo acentuadamente, de forma que sua liderança continuava sendo muito estimada pelos líderes americanos. Os debates teológicos não afetaram a reputação de Conradi e ele foi eleito presidente da recém criada Divisão Europeia. Ellen G. White em um de seus discursos durante a Conferência, enquanto comentava os avanços na Europa, disse “o irmão Conradi tem carregado uma pesada carga do trabalho na Europa” e, dirigindo-se diretamente a ele, aconselhou:

Deus quer que você *tenha pessoas ao seu lado*, e Ele quer que você dê a elas toda motivação possível. Ele quer que o trabalho que você está fazendo vá com toda a força e todo o poder. Você tem feito o trabalho de muitos homens. Deus tem abençoado os seus trabalhadores de forma imensurável. Os Anjos de Deus tem feito esse trabalho, não o irmão Conradi. Ele tem aberto as portas para os anjos e dado a Deus uma oportunidade para trabalhar, deixe-me dizer-lhe que Ele irá implantar uma operação que irá para frente com tanta força e poder, que você nem sonha. “Fé é a certeza das coisas pelas quais se esperam, a evidencia das coisas que se não veem.” *Deus quer que nós trabalhemos pela fé. Deixe de lado toda a crítica, toda incredulidade, todo o desejo de medir os seus companheiros de trabalho, que talvez*

¹⁰ Em 1891, os campos Alemão e Russo foram separados do Campo da Europa Central e colocados sobre os cuidados de Conradi (NEUFELD, 1996, v. 10, p. 406).

não tenho tido um milésimo da oportunidade que você teve (WHITE, E. G., 1901, p. 27, tradução livre e grifo nosso).

Conradi era um líder de muitas capacidades, possuía uma oratória fascinante¹¹ e, ao que tudo indica uma impressão carismática. No entanto a convivência sobre sua liderança, não era das mais simples. Alfred Vaucher relatou que como um jovem pastor ele nunca gostou muito de se encontrar com Conradi pois sua saudação de praxe sempre era um inconveniente: “Quantas almas?” Pode-se dizer que a atitude das pessoas se polarizavam entre admiração ou aversão a ele (HEINZ, 1987, p. 18). Ou o seguiam sem questionar ou o ignoravam (GERHARDT, 1977, p 3). “Conradi era visto como uma personalidade patriarcal e depois de ele ter falado não havia nada mais a declarar” (SIMON, *apud* GROB, 1974, p. 12; ver também STRAYER, 1996, p. 10).

Ninguém havia, até aquele momento, notado ou avaliado os desvios teológicos de Conradi. Aliás, ao que tudo indica, suas opiniões não eram perceptíveis à liderança da Associação Geral localizada nos EUA. Perigosamente, quando foi eleito presidente da Divisão Europeia, ele já havia fixado grande parte das opiniões problemáticas que se manifestariam nos anos subsequentes. Conradi começou a disseminar as ideias contrárias às doutrinas da Igreja e a semear dúvidas com respeito ao ministério de Ellen G. White (HEINZ, 1998, p. 102; SCHWARZ, 1979, p. 475).

Em 1910, Conradi, em uma carta para Daniells, falando sobre a discussão do “diário”, comentou:

Eu estou feliz que a Sr. White tenha falado tão abertamente, que eles não deveriam citá-la a favor de certas opiniões. Eu penso que se isso fosse colocado como um princípio, o estudo cuidadoso da Bíblia passaria a ser mais fácil para nossos irmãos no futuro (HALOVIK, 1980, p. 48, tradução livre; ver HALOVIK, 1979, p. 37).

Embora Conradi estivesse certo em reprovar aqueles que recorriam diretamente aos escritos de Ellen G. White como se assim fosse dispensável o

¹¹ Nas palavras de quem o ouviu pregar: “L. R. Conradi era meu pregador favorito quando eu ainda jovem frequentava as campais em Dakota do Norte [...] Ele tinha a habilidade de estimular ambos jovens e velhos. [...] Seus gestos eram dramáticos, e ele sabia como manter as pessoas jovens atentas e as pessoas idosas acordadas” (BIETZ, 1996, p. 1-2, tradução livre; ver também WESTPHAL, 1911, p. 17; SPIES, 1911, p. 1 e 6; PAGES, 1926, p. 4).

cuidadoso estudo da Bíblia, havia ainda mais por detrás de sua declaração. Sua intenção não era desenvolver um modelo correto para a interpretação dos escritos de Ellen G. White, mas anular por completo a validade do seu ministério profético.

Um novo paradigma de interpretação

Em fevereiro de 1910, Z. G. Baharian, um missionário no campo turco (NEUFELD, 1996, v. 10, p. 154), informou W. C. White e W. A. Spicer, presidente da Conferencia Geral, que Conradi vinha levantando crescentes dúvidas a respeito do Espírito de Profecia. Ele traçou um histórico do que vinha acontecendo desde 1898, quando a mensagem de Reforma de Saúde começou a ser introduzida na Europa, até onde um concílio ocorrido em Constantinopla Conradi havia buscado provar que os escritos de EGW possuíam diferentes níveis de inspiração e que os escritos com as orientações sobre saúde não estavam no “clube” dos inspirados. Portanto nas palavras de Conradi “os escritos dela não eram um guia seguro” para eles (HALOVIK, 1979, p. 28-29).

100

Depois de se desligar da Igreja Adventista, Conradi escreveu que um de seus motivos para rejeitar Ellen G. White foi a descoberta da omissão de algumas palavras entre a primeira e a segunda publicação de suas primeiras visões (CONRADI, 1932). Mudanças tais como as que aconteceram entre a primeira e a segunda edição do livro *The Great Controversy*¹² também foram estranhas à compreensão de inspiração que ele detinha. Em uma carta trocada com Conradi, W. A. Spicer argumentou com ele:

Uma questão mais importante do que o assunto dos meros detalhes de uma correção ou de uma declaração equivocada (nos livros *Spirit of Prophecy*) é a questão de como trataremos dos tópicos que tem passado pela mão de vários editores. Nós temos tido um pequeno conflito, com alguns de nós, por muitos anos, tentando fazer os irmãos verem que não seria correto conferir qualquer autoridade extraordinária para detalhes dessa natureza. [...] *Mas uma coisa é certa, irmão Conradi, seguramente essas frases e declarações históricas nesses livros têm sido corrigidas da mesma forma que em qualquer outro livro. Claro que nós devemos levar em consideração*

¹² Para uma análise sobre essas duas edições do livro “O Grande Conflito” consultar Douglas (2009, p. 446-450).

todos os conselhos com o autor em fazer correções (HALOVIÁK, 1980, p. 48, tradução livre, grifo nosso).

Conradi se revelou um ferrenho defensor da inspiração verbal, o que o impedia de compreender as modificações editoriais nos livros de Ellen G. White e suas declarações à respeito “do diário”. Muitas dificuldades poderiam ter sido evitadas caso Conradi entendesse o processo de inspiração ocorrendo por pensamento e não de palavra em palavra.¹³

Em 1911, após o livro *The Acts of the Apostles* ser publicado, W. C. White enviou uma interessante carta para Conradi em que ele explicava como sua mãe havia trabalhado na composição do livro:

O trabalho preliminar levou mais ou menos cinco meses de leitura e pesquisa; então se seguiu o trabalho de selecionar aqueles artigos, porções e manuscritos que mais claramente representaram o que ela desejava dizer [...] Dia a dia os manuscritos foram submetidos a leitura da Mamãe. [...] Ela marcou os manuscritos livremente, escreveu e adicionou palavras, frases e períodos para fazer afirmações mais claras e mais fortes. Por fim, estas foram submetidas para serem copiadas uma segunda vez (WHITE, W. C., 1981, tradução livre, grifo nosso).

101

Sendo que W. C. White, neste momento, já havia sido informado por Baharian, o missionário em campo turco, do método de “seleção de conteúdo inspirado” que Conradi vinha seguindo, é de se esperar que os pormenores da redação de *The Acts of the Apostles* não foram mencionados por acaso. W. C. White queria descrever de maneira mais clara para Conradi como sua mãe normalmente procedia na composição dos escritos. Seguramente, *The Acts of the Apostles* foi um dos livros em que Ellen G. White mais livremente editou o conteúdo até que ele chegasse a sua forma final, sendo, portanto, um bom exemplo de como a noção de inspiração verbal não se adequava ao seu ministério.

¹³ Resumidamente, temos aqui duas teorias de inspiração, a teoria da “inspiração do pensamento” e a teoria da “inspiração verbal”. A inspiração do pensamento entende que Deus dá a mensagem ao profeta e permite-lhe transmiti-la com suas próprias características de linguagem, numa associação do divino com o humano. Já a teoria de inspiração verbal propõe que Deus age diretamente na escolha das palavras usadas na comunicação da mensagem. Este modelo impõe sérias dificuldades para harmonizar questões como a supressão de conteúdo ou a reformulação de frases em uma mensagem já transmitida pelo profeta anteriormente. Para uma melhor entendimento do assunto ver por exemplo Douglas (2009, p. 16-17).

A Conradi foi posto um dilema: ou rejeitava seu paradigma do processo de revelação-inspiração, ou rejeitava o dom profético de Ellen G. White. Mas as explicações dadas por W. C. White, ao invés de esclarecedoras, soaram gritantes às convicções que Conradi defendia.¹⁴ Quatro anos depois (1914) Conradi comentou de forma aberta e declarada qual era sua opinião a respeito do livro *The Acts of the Apostles*:

As chapas [para a impressão do livro] *Atos dos Apóstolos* chegaram, mas eu me senti desanimado quando vi a página do título e sobre ela a Sra. Ellen G. White. Talvez em menor instância, de certo, porque ele será disseminado entre o nosso próprio povo. Mas nós descobrimos que toda a Europa tem uma grande aversão a escritos religiosos e teológicos escritos por mulheres; e então você perceberá que nas edições [do livro] para a colportagem, nós simplesmente dizemos E. G. White, e dessa forma, de maneira alguma a primeira página indica que [o livro] é escrito por uma mulher (GROB, 1974, p. 13-14, tradução livre e grifo nosso).

102

Além da crescente dissonância doutrinária, com o tempo, surgiram também choques administrativos entre Conradi e a direção mundial da Igreja que vieram abalar fatalmente sua fé adventista.

O surgimento dos Adventistas da Reforma

Em 1914, com o começo da I Guerra Mundial, as comunicações entre a Alemanha e os EUA se tornaram difíceis e a Divisão Europeia, cuja sede

¹⁴ Herbert Douglas faz um interessante comentário sobre o grupo dos defensores da inspiração verbal no meio adventista: “Os deste grupo (e são muitos) que permaneceram na igreja como líderes de influência na administração ou no evangelismo *criam que eram os únicos capazes de salvar a denominação da apostasia*. Podiam [sic] citar como exemplos de onde esse pensamento os levaria, muitos que tentaram ‘reinterpretar’ Ellen G. White — homens como os irmãos Balenger (A. F. e E. S.), J. H. Kellogg, A. T. Jones, W. A. Colcord, E. J. Waggoner, L. R. Conradi e W. W. Fletcher. Um traço comum a todos esses líderes notórios que desertaram era a decisão de ‘que o Espírito de Profecia podia ser dividido em partes ‘inspiradas’ e ‘não inspiradas’. Parece relevante que, na maioria dos casos, os que começaram a fazer essas classificações perderam finalmente a confiança no Espírito de Profecia” (DOUGLAS, 2009, p. 441).

e a maior parte dos membros ficava na Alemanha, se isolou do restante da Igreja mundial. A Igreja europeia não tinha a mesma experiência que a Igreja nos EUA acumulara durante a Guerra Civil nem buscara desenvolver contatos com as autoridades militares durante os tempos de paz. Faltava orientação de como proceder em tempos de guerra. Logo, problemas com o sábado e o porte de armas começaram a aparecer e alguns adventistas negaram-se a apoiar qualquer esforço bélico, levando ao fechamento de todas as igrejas adventistas em uma região da Alemanha. Sabendo da execução de membros de um grupo religioso que mantivera suas fortes convicções pacifistas, a liderança alemã “informou por escrito ao ministro de guerra alemão [...] que os recrutas adventistas do sétimo dia portariam armas como combatentes e prestariam serviço no dia de sábado em defesa de seu país”. Também era obrigatório o envio das crianças para escola aos sábados sobre pena de prisão dos pais caso elas faltassem. Com respeito a isso, foi feito um acordo para que pudessem levar a Bíblia e lê-la em sala de aula (SCHWARZ, 2009, p. 364-365, 372).

A declaração emitida pela liderança alemã negava a postura pacifista que os adventistas historicamente defendiam e comprometia seriamente a observância do sábado como um princípio inegociável. Previamente um grupo dissidente, que viria a se tornar o Movimento dos Adventistas da Reforma, havia se revoltado contra a administração da Igreja. A falha cometida por Conradi e os demais líderes subordinados a ele deram ao grupo um pretexto para continuar a rebelião. Caso a liderança encabeçada por Conradi houvesse se mantido firme aos princípios adventistas, o Movimento Adventista da Reforma dificilmente haveria se concretizado (OLIVEIRA, 1985, p. 129-132; SCHWARZ, 2009, p. 619-132).¹⁵ Como resultado da crise ocorrida na Alemanha, na Conferência Geral de 1918, foram tomadas medidas para evitar que uma Divisão da Igreja agisse de maneira tão independente em relação ao restante da Igreja mundial (SCHWARZ, 2009, p. 315).

103

Revolta contra a liderança

Após o término da guerra, uma delegação da Associação Geral se dirigiu a Alemanha com o objetivo de resolver os equívocos cometidos durante a I Guerra Mundial. Boa parte dos líderes alemães reconheceram suas atitudes precipitadas, mas Conradi prosseguiu irredutível, afirmando que havia tomado as decisões certas segundo as exigências da circunstância (SCHWARZ, 2009, p. 620).

¹⁵ Com respeito ao surgimento do Movimento Reformista e suas práticas ver Kramer (1991).

Em 1922, Conradi foi afastado da presidência da Divisão Europeia. Um dos motivos da não reeleição de Conradi pode ter sido sua avançada idade, na época 66 anos (SCHWARZ, 2009, p. 475), suas orientações doutrinárias e principalmente pelos erros cometidos durante a I Guerra Mundial (GROB, 1974, p. 7). L. H. Christian, um americano, foi eleito em seu lugar. A reação de Conradi na época não foi das melhores; pouco antes de morrer, ele expressou por escrito os seus sentimentos com respeito ao evento: “Isso é demais para suportar, fazer tal coisa a um pioneiro maduro que construiu tudo por si mesmo, e agora tudo é dado à um jovem, um rapaz inexperiente ” (CONRADI, *apud* GROB, 1974, p. 10; ver também GERHARDT, 1977, p. 22; SCHWARZ, 2009, p. 476).

Conradi foi remanejado para a secretaria da Associação Geral, um posto de pouca expressão administrativa, o que representou uma mudança drástica na rotina profissional de um homem acostumado à liderança ativa. Profundamente ofendido (GROB, 1974, p. 8; GERHARDT, 1977, p. 21; HEINZ, 1987, 24) e com a convicção de que ninguém poderia substituí-lo, Conradi passou a agir como um “consultor” dos campos missionários, uma função sem muito poder e influência (GERHARDT, 1977, p. 7).

Ele passou, então, a dedicar bastante tempo para escrever e publicar. Em 1923 no livro *Das Golden Zeitalter* ele enfatizou que “o Movimento Adventista não é um movimento estadunidense, mas que remonta aos tempos da Reforma” (DELAFIELD, 1957, p. 288; HEINZ, 1987, p. 22) e buscou desenvolver uma identidade independente para o adventismo europeu. A partir de 1925, ele começou a visitar as principais bibliotecas europeias e americanas onde costumava pesquisar sem interrupção das 9 horas da manhã até as 18 horas da tarde (GROB, 1974, p. 9, 19; RANDOLPH, 1940, p. 8). Somente no Museu Britânico ele dedicou seis meses dessa carregada rotina (RANDOLPH, 1940, p. 8). Enquanto explorava a Biblioteca de Nova Iorque, disse ter encontrado a prova para alegar que as primeiras visões de Ellen G. White foram intencionalmente deixadas de fora das edições posteriores, o que justificava ainda mais suas dúvidas com respeito ao livro *Early Writings* (CONRADI, 1932; HEINZ, 1998, p. 102).

104

Desligando-se definitivamente

Em 1930, por volta dos 75 anos de idade, Conradi ainda alimentava esperanças de ser eleito presidente da Associação Geral, mas foi desapontado pela escolha do australiano C. H. Watson (ADVENTIST, 1985, p. 52). No verão de 1931, um comitê se reuniu no Colégio de Fridensau, Alemanha, para ouvir Conradi e tentar convencê-lo a abandonar as ideias de desarmonia

com a Igreja. Entretanto, a reconciliação não foi possível. Encolerizado, em um dos momentos da reunião, esbravejou: “Eu lhes dei tudo, eu lhes dei as instituições e as igrejas. Vocês têm o dinheiro, o dízimo e as ofertas. Vocês têm tudo, eu não tenho nada” (GROB, 1974, p. 15; GERHARDT, 1977, p. 22). Posteriormente seguiu argumentando:

De onde Tiago White retirou o seu material nos primeiros dias? Dos Batistas do Sétimo Dia [...] Irmãos, orem por mim, assim como oro por vocês. Se alguém quisesse harmonia, eu seria essa pessoa. [...] Eu acredito na vitória da mensagem, mas isso não significa que cada tijolo está posto corretamente. [...] Eu devo seguir o meu caminho. É algo estranho, algo peculiar [...] Acredite em mim, há Alguém que examina tudo, e ante Quem eu devo prestar contas.¹⁶

A Associação Geral tentou novamente reconciliação e, em outubro do mesmo ano, Conradi se dirigiu aos EUA à sessão do Concílio Outonal da Associação Geral, uma seleta comissão de presidentes e professores de teologia¹⁷, onde se dispuseram a ouvir suas opiniões. A comissão não aceitou sua posição teológica, mas propôs que se ele parasse de atacar a Igreja publicamente sua credencial poderia ser mantida normalmente (GROB, 1974, p. 9-10; HEINZ, 1998, p. 107-108).

Ainda em 1928, Conradi havia recebido um livro com a história da Igreja Batista do Sétimo Dia. Em novembro de 1931, um mês após o acordo de “não ataque a Igreja”, entrou em contato com os líderes da denominação Batista do Sétimo Dia nos EUA e, após uma bem sucedida aproximação, foi-lhe concedida uma credencial. Assim Conradi partiu novamente para a Alemanha, desta vez sem relação com os Adventistas do Sétimo Dia, mas para lançar as bases da Igreja Batista do Sétimo Dia em solo alemão. Em 1939 ele já havia organizado 27 igrejas, reunido cerca de 500 membros, dos quais a maior parte era anteriormente adventista (RANDOLPH, 1940, p. 9; FROMM, 1971, p. 678; GROB, 1974, p. 3; SCHWARZ, 2009, p. 621). A despeito destes números, Daniel Heinz comenta que a liderança de Conradi à frente dos batistas do

¹⁶ Pasta DF 96, Centro de pesquisas Ellen G. White – Brasil.

¹⁷ Dentre a seleta lista de pessoas presentes se encontravam: C. H. Watson, presidente da Associação Geral, I. H. Evans, W. H. Branson, E. Kotz, M. E. Kern, J. L. McElbany, L. H. Christian, H. F. Schuberth, W. A. Spicer, F. M. Wilcox, J. J. Nethery, A. G. Daniells, M. L. Andreasen, W. Mueller, W. W. Prescott, R. Rühling, W. C. White e G. W. Schubert (HEINZ, 1998, p. 107).

sétimo dia foi um total fracasso se comparada com sua atuação pioneira nos primeiros anos do adventismo (HEINZ, 1987, p. 24).

Conradi morreu em 1939. Um pouco antes da sua morte terminou de escrever *The Founders of the Seventh-Day Adventist Denomination* (CONRADI, 1939), um pequeno livro cheio de amarguras e rancores contra sua antiga denominação, atacando pessoalmente José Bates, Guilherme Miller, Tiago White, Ellen G. White e outros. Seu filho, um notável médico, continuou sendo adventista (DELAFIELD, 1957, p. 296) e destacou-se pela manutenção do sanatório de Zehlendorf, Berlim, durante a Segunda Guerra Mundial (CHRISTIAN, 1947, p. 24).

Em vista do ofensivo conteúdo que Conradi havia publicado antes de sua apostasia, Le Roy Edwin Fromm foi impelido a escrever os quatro volumes da série *The Profetic Faith of Our Fathers* em resposta aos desafios lançados por Conradi (FROMM, 1971, p. 259; SCHWARZ, 2009, p. 397). Conradi “fez muito para desenvolver a obra na Alemanha, apenas para mais tarde se voltar abertamente contra ela” (SCHWARZ, 2009, p. 186).

Como Conradi chegou à apostasia?

106

A apostasia de Conradi não foi simplesmente doutrinária. Ao lado de suas convicções teológicas de amplo amparo acadêmico, pode-se facilmente identificar motivações pessoais contra Ellen G. White e a liderança da Igreja. Conradi foi desde cedo atraído pelo lado abstrato e impessoal da verdade. Para ele, verdade se resumia primariamente a uma “teoria ou postulado”, sendo experimentada apenas em seu âmbito seco e racional (FROMM, 1971, p. 259 e 679; GROB, 1974, p. 20-21). Não havia espaço para experiências mais pessoais e profundas com Deus e ele passou a enterrar suas frustrações individuais em baixo de teologia associada à erudição.

É difícil indicar algum momento na vida de Conradi em que ele aceitou seguramente Ellen G. White como profetisa (GROB, 1974, p. 15; HEINZ, 1987, p. 10). Antes de seus problemas pessoais com o adultério, a reação dele para com ela foi indefinida e dúbia. Contudo, a partir da discussão sobre o “diário”, uma clara postura contra Ellen G. White foi sendo assumida. O contexto de sua conversão, em um círculo adventista afetado pelas críticas de Snook e Brinkerhoff, criou dúvidas desde a primeira vez em que ele ouviu falar do casal White. Sua ida para estudar em Battle Creek foi uma boa oportunidade para conhecer pessoalmente Tiago e Ellen G. White e tirar suas próprias conclusões. Por outro lado, seus questionamentos, ao invés de sanados, com o tempo se tornaram ainda mais fortes. Além dos fatores de ordem pessoal

Conradi manteve sua convicção na inspiração verbal em oposição à maneira livre com a que Ellen G. White trabalhava na composição de seus escritos.

Consequências

Johann Helmut Gerhardt avalia que Conradi foi para a Igreja na Europa o que J. H. Kellogg significou para a Igreja nos EUA (GERHARDT, 1977, p. 3). Todavia, em contraste com a apostasia de Kellogg, as consequências deixadas por Conradi foram bem mais duradouras e proporcionalmente mais catastróficas. Conradi, após se separar do adventismo não poupou esforços em atacá-lo (FROOM, 1971, p. 483). O pior não foram os 500 membros que ele reuniu na Igreja Batista do Sétimo Dia, mas as ideias que ele difundiu dentro do adventismo e a herança que ele deixou mesmo depois de abandonar suas fileiras. Durante muitos anos, Conradi não promoveu suas ideias abertamente, principalmente quando em contato com os líderes americanos. “Embora na aparência exterior tudo parecesse ir bem, estavam em operação influências sutis que, posteriormente, afetariam de forma negativa a igreja na Europa durante muitos anos” (SCHWARZ, 1979, p. 475).

107

Influência pela página impressa

Embora fosse um bom orador, sua influência foi sentida principalmente através do que ele publicou (GROB, 1974, p. 19). Sendo um hábil e prolífico escritor, sua erudição e talento conferiram bastante peso a suas opiniões. No total, a circulação dos livros e panfletos escritos por Conradi é estimada entre 12 à 15 milhões de unidades (HEINZ, 1987, p. 22 e 24). Apenas seu comentário sobre Daniel e Apocalipse foi reimpresso 40 vezes, chegando à soma de 4 milhões de exemplares (GROB, 1974, p. 19).¹⁸ Segundo dados estatísticos tardios de 1953, apenas 1.232.629 livros de Ellen G. White haviam sido vendidos na Europa (GROB, 1974, p. 18) em contraste com os 12 à 15 milhões de Conradi. A correlação destes dados mostra que a divulgação dos livros de Conradi superou em muito a difusão dos escritos de Ellen G. White ou qualquer outro autor denominacional. No quadro americano, vários líderes expunham seus entendimentos teológicos. Embora por vezes a livre manifestação de ideias provocasse acalorados debates, ela impedia a prevalência

¹⁸ Segundo Augusto Pages (1926, p. 4) até 1926, 2.485.000 exemplares dos livros de Conradi haviam sido vendidos.

de opiniões precipitadas. Em contraste, no contexto europeu Conradi atuou praticamente sozinho sem ninguém para criticá-lo ou avaliar suas opiniões.

A dependência que a Europa adventista tinha da imprensa alemã e o suporte que ela dava à obra de colportagem atuante em vários países, resultou na vasta disseminação das obras de Conradi por todo o território europeu. Por volta de 1898, ano em que Conradi passou a rejeitar Ellen G. White definitivamente, até 1931, quando sua credencial adventista foi retirada, compreende-se um período de 33 anos, dos quais 22 correspondem ao apogeu de sua influência administrativa como presidente da Divisão Europeia. Mesmo depois de 1922, quando Conradi deixou de ser presidente, sua figura patriarcal continuou sendo respeitada e admirada pela comunidade adventista (GROB, 1974, p. 20).¹⁹ Foi a partir desse período que ele encontrou mais tempo para escrever e desenvolver melhor o que pensava.

Os fatores sócio culturais

Conradi começou, em 1898, a minimizar a importância do Movimento Milerita Americano e transferir a interpretação do anúncio das três mensagens angélicas para Lutero enfatizando a Reforma Protestante. Os europeus já pareciam estar menos dispostos à mudança espiritual promovida pelo adventismo, em parte por causa de sua origem americana (SCHWARZ, 2009, p. 278-279). Conradi contribuiu para que essa barreira fosse fortalecida tanto no que diz respeito a Ellen G. White quanto à aceitação do adventismo como um todo.

Pode-se pressupor que, naturalmente, devido aos fatores sócio culturais, se encontrou oposição aos escritos de Ellen G. White na Europa por causa de sua origem estadunidense e por ser mulher. Contudo, nos primeiros anos da obra adventista europeia, a Igreja não encontrou tal predisposição dentro do círculo íntimo de membros. O próprio Conradi fez algumas traduções dos escritos dela para o alemão (GROB, 1974, p. 15; GERHARDT, 1977, p. 10). Em 1903, os adventistas alemães organizaram uma campanha baseada na venda do recém lançado livro dela, *Parábolas de Jesus*, com a intenção de arrecadar fundos para a construção do colégio de Fridensau (SCHWARZ, 2009, p. 212 e 276).²⁰ Se nesse momento já existissem predisposições natu-

¹⁹ Pode-se ver como exemplo de sua popularidade uma festa que foi organizada em Hamburgo nas dependências da Casa Publicadora para o seu aniversário de 70 anos com a presença de 500 pessoas (PAGES, 1926, p. 4).

²⁰ A seguir, se encontra uma carta em que Ellen G. White comenta as doações que vinha fazendo para o campo europeu: “Ontem a tarde após a conferência, eu apelei por uma contri-

rais contra ela, não seria comercialmente estratégico arrecadar fundos com a venda de um livro de autoria impopular.

Conradi alegou que sua ruptura não começou diretamente com a Igreja, mas com a aceitação do ministério profético de Ellen G. White (CONRADI, 1932). A partir de então, ele passou a minimizar o trabalho e os escritos dela numa tentativa de “salvar” a Igreja de sua influência. A intenção de Conradi pode ter sido facilitada pelo crescente nacionalismo ocorrido nos anos seguintes da Alemanha nazista, quando foi inculcada a convicção de que a cultura alemã apresentava um paradigma mais elevado e eficiente para todas as áreas práticas e filosóficas da cultura. Consequentemente, criou-se uma repulsa por tudo o que era de origem estrangeira, principalmente no que se referia ao âmbito ideológico. Conradi já havia rivalizado em seus escritos a Igreja alemã com a americana e soava antipatriótico depender da Igreja nos EUA.

Legalismo e enfraquecimento da identidade denominacional

Segundo Fredy Grob e J. H. Gerhardt um outro fator a ser destacado é o forte cunho legalista que Conradi imprimiu na formação adventista europeia. A mentalidade formada por Conradi nunca levou as pessoas a entenderem as dimensões espirituais do sábado, da doutrina do santuário e das três mensagens angélicas. Levando tudo a ser tratado apenas no seu âmbito seco e racional (GROB, 1974, p. 21-22; GERHARDT, 1977, p. 3). “Isso tudo por causa de um homem?” questiona Grob, “Eu estou seguro que ele teve muito a ver” (GORB, 1974, p. 21, tradução livre).

A experiência individual dos líderes em Minneapolis resultou na recuperação de um adventismo doutrinariamente fragilizado onde quer que eles atuassem (SCHWARZ, 2009, p. 183-185). Em contraste, a atitude insolente de Conradi em 1888 impediu que sua visão administrativa se importasse com a justificação pela fé ou com a eliminação do legalismo. A esfera da Igreja

buição para as missões estrangeiras, e aproximadamente 100 dólares foram levantados. Isso será enviado para o pastor [L. R.] Conradi. Ele está impulsionando o trabalho na Europa com todas as suas forças, e está explorando novos campos. Ele precisa de dinheiro. Eu já tenho dado à aqueles que estão encarregados do trabalho na Europa permissão para usar mil dólares dos direitos dos meus livros no pagamento de traduções” (WHITE, E. G., v. 10, p. 64, tradução livre).

que esteve sob sua tutela não passou pela reforma²¹ que naquele momento o adventismo tanto precisava.

As críticas de Conradi também afetaram o senso de identidade denominacional, um dos assuntos mais cruciais e sensíveis (ver KNIGHT, 2006) para a sobrevivência de qualquer movimento religioso. Na sua opinião, a experiência milerita não apontava para o surgimento de um remanescente responsável pela restauração da Verdade e a pregação das três mensagens angélicas. Por fim, ele concluiu, assim como qualquer outro evangélico, que o santuário celestial nem sequer existia e que Cristo fez expiação pelos pecados da humanidade logo que subiu ao Céu.²² Essas e outras convicções abalaram a consideração denominacional pela Doutrina do Santuário, eliminando as características distintivas do adventismo, em relação a outros grupos religiosos.

Considerações finais

A eficiente administração de Conradi foi durante muito tempo analisada pelo vigor das instituições, crescimento de membros, arrecadação de recursos, e envio de missionários. Em outras palavras, Conradi foi avaliado apenas por números. O futuro parecia ser glorioso, mas com o decorrer dos anos os valores que deveriam mover a igreja foram invalidados pelo espírito denominacional que Conradi modelou. A qualificação moral de Conradi e as motivações por detrás de suas decisões é que determinaram os reais resultados de sua influência, não simplesmente como administrador, mas também como guia espiritual.


Historiadores adventistas podem apenas imaginar o tremendo impacto negativo que a influência de Conradi produziu através dos anos (WIDNER, 1996, p. 2). Entretanto, seguramente pode-se delinear sua influência no que diz respeito à Ellen G. White e o enfraquecimento da identidade adventista. Conradi plantou dúvidas e questionamentos a respeito do ministério de Ellen G. White que anularam a influência dela sob pastores, líderes e a comunidade leiga em geral.

Um dos detalhes mais básicos e determinantes para qualquer grupo religioso é o que se escolhe como fonte de autoridade (ver KNIGHT, 2006, p. 59) — se a Bíblia, a filosofia, a tradição etc. — e as suas pressuposições hermenêuticas para interpretá-la. É com base em tal elemento que a identidade, o

²¹ Com respeito ao legalismo e a reforma que o Adventismo em meados de 1880 necessitava (ver KNIGHT, 2003, p. 85-87).

²² Com respeito às convicções pessoais de Conradi conferir sua declaração em Fridensau perante os líderes da Igreja (Centro de pesquisas Ellen G. White, DF 96, ver também RANDOLPH, 1940, p. 8; DELAFIELD, 1957, p. 288 e 294; FROOM, 1971, 679; GROB, 1974, p. 8-9 e 19).

propósito e todas as demais noções características de uma denominação são formadas. Como consequência da influência negativa de Conradi sob o dom profético de Ellen G. White criou-se dentro do adventismo uma fração que não compartilha da mesma base comum de interpretação e autoridade. Não conservando, assim, um consenso comum de estilo de vida, missão e identidade. No sermão do monte Cristo disse que “pelos seus frutos os conhecereis” (Mt 7:16). Muitos consideram essa prova a mais sólida e segura para se testar um profeta verdadeiro – não por acaso esse teste foi proferido pelo próprio Jesus. Desafortunadamente, tal garantia não pode ser obtida de forma instantânea. É necessário esperar os anos para enxergar que espécie de frutos a obra de um profeta produz. Em geral, os maus frutos nascem primeiro.

Curiosamente, a igreja que deu ouvidos a Ellen G. White superou crises – tais como a de Kellogg, por exemplo –, e manteve a unidade, conservando-se em constante desenvolvimento. Infelizmente, o mesmo otimismo não pode ser mantido quando se observa os lugares que à rejeitou. Seriam todas as dificuldades que a Igreja na Europa enfrenta hoje, consequências do legado de Conradi? Certamente que não. Muitos outros fatores históricos e socioculturais também devem ser considerados. Contudo, a interferência de Conradi enfraqueceu o senso de identidade e a aplicação da orientação divina para a Igreja nos dias de hoje. Dois aspectos cruciais para superar os momentos difíceis de crise. À luz de sua experiências srá bom lembrar o conselho bíblico: “Aquele, pois, que pensa estar em pé veja que não caia” (1Co 10:12). 

Referências

ADVENTIST Heritage, v. 10, n. 1, 1985.

BIETZ, R. R. Letters. **Review and Herald**. v. 173, n. 15, 1996.

BORGES, M. **A Chegada do Adventismo ao Brasil**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

CHRISTIAN, L. H. Livramentos providencias na Europa. **Revista Adventista**, fev. 1947.

CONRADI, L. R. Hungarian. **Review and Herald**, v. 71, n. 2, 1894.

_____. Report of Seventh Day Baptist Conference. **The Sabbath Record**, 12 de setembro de 1932.

_____. **The founders of the seventh-day adventist denomination**. Plainfield: The American Sabbath Tract Society (Seventh Day Baptist), 1939.

DELAFIELD, D. A. **Ellen G. White in Europe**. Grantham: The Stanborough Press Limited Alma Park, 1957.

GOUGLAS, H. **Mensagem do Senhor**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

DUPUY, R. To Russia with love and back again. **Outlook Northern Union**, 10 mai. 1976.

FOR THE RECORD. **Review and Herald**, v. 71, n. 19 1984.

FROOM, L. R. E. **Movement of destiny**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1971.

GERHARDT, J. H. L. R. **Conradi the development of a tragedy**. Monografia. (História da Igreja Adventista). Andrews University Seventh-day Adventist Theological Seminary, Outono de 1977.

GREENLEAF, F. **A land of hope**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

112

GROB, F. **Conradi and the consequences of his apostasy**. Monografia (História da Igreja Adventista). Andrews University Seventh-day Adventist Theological Seminary, primavera de 1974.

HALOVIK, B. In the Shadow of the 'Daily': background and aftermath of the 1919 Bible and history teachers conference". Monografia. In: MEETING OF SEVENTH-DAY ADVENTIST BIBLICAL SCHOLARS, 14, 1979. **Anais do congresso**. New York, 1979.

_____. **Pioneers, pantheists, and progressives: A. F. Ballenger and divergent paths to the sanctuary**. Washington: Office of Archives Statistics General Conference of Seventh-day Adventists, 1980.

HAY, D. F. Louis Conradi's afro-pacific connection. **Redord**: Official Paper Seventh-day Adventist Church South Pacific Division, 23 nov. 1991.

HEINZ, D. Adventists celebrate centennial of church in Soviet Union. **Review and Herald**, v. 161, n. 19, 1984.

_____. Ludwig Richard Conradi. **Adventist Heritage**, v. 12, n. 1, 1987.

_____. **Ludwig Richard Conradi**: missionar, evangelist und organisator der siebenten-tags-adventisten in Europa. Frankfurt, Germany: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1998.

KRAMER, H. H. **Os adventistas da Reforma**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

KNIGHT, G. R. **A mensagem de 1888**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

_____. **Em busca de identidade**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

LOHNE, A. **Adventistas na Rússia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1988.

MORRIS, J. Our work in Africa. **The Youth's Instructor**, jan., 1911.

NEUFELD, D. F. **Seventh-day Adventist Encyclopedia**. Hagerstown: Review and Herald, 1996.

OLIVEIRA, E. O. **A mão de Deus ao Leme**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

PAGES, A. Festa comemorativa em Hamburgo. **Revista Mensal**, jul., 1926.

113

QUESTÕES sobre doutrina. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

RANDOLPH, C. F. Rev. Louis Richard Conradi, D. D. **The Sabbath Recorder**, mar. 1940.

REIMCHE, A. How the german work began. **Review and Herald**, v. 159, n. 17, 1982.

ROSA, M. **Pioneiros do Sul**. Taquara: Metta Conference do Brasil, 2004.

SCHWARZ, R. W. **Light bearers to the remnant**. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1979.

SCHWARZ, R. W.; F. GREENLEAF. **Portadores de Luz**. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2009.

SIMON, I. **Die Gemeinschaft der S. T. A. in Volkskund Licher Sicht**. Münster: Münster Verlag Aschendorf, 1965.

SPIES, F. W. A conferencia União Brasileira. **Revista Mensal**, jan. 1911.

STRAYER, B. E. The amazing life of L. R. Conradi. **Review and Herald**, jan. 1996.

SZIGETI, J. Steps to Christ has interesting history in Hungary. **Review and Herald**, v. 160, n. 5, 1983.

THE DEPARTMENT of Education General Conference of Seventh-day Adventists. **Lessons in Denominational History**. Washington: The Department of Education General Conference of Seventh-day Adventists, 1944.

WEARNER, R. G. The Riffels: planting adventism in Argentina. **Review and Herald**, v. 161, n. 15, 1984.

_____. Still nurturing the spirit of the pioneers. **Review and Herald**, mar. 1995.

WESTPHAL, F. H. The field work: Chile. **Review and Herald**, v. 88, n. 6, 1911.

WHITE, A. L. Ellen G. White's last four books: part 1. **Review and Herald**, v. 158, n. 24, 1981.

WHITE, E. G. **Ellen G. White: the lonely year, 1876-1891**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1984. (Ellen G. White Biography, 2).

114

_____. The work in England. **The General Conference Bulletin**, abr. 1901.

_____. **Manuscript Releases**. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1981.

_____. **The Ellen G. White 1888 materials**. Washington: Ellen G. White Estate, 1987.

_____. **Sermons and talks**. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 1990-94.

WIDMER, E. A. When the leader leaves. **Review and Herald**, mar. 1996.

VOOS, A. Ludwig R. Conradi: finis origini dependet, uma análise de sua vida e ministério. Monografia. In: JORNADA BÍBLICO-TEOLÓGICA DA FACULDADE ADVENTISTA DE TEOLOGIA, XI, 2011. **Anais do Congresso**. Engenheiro Coelho, 2011.

Enviado dia 15/05/2013

Aceito dia 10/06/2013





Macropressuposição e a hermenêutica bíblica¹

Macro-assumption and biblical hermeneutics

Régerson Molitor da Silva²

Resumo/Abstract

Leste estudo tem como objetivo averiguar o princípio macro hermenêutico da (a)temporalidade e sua influência sobre os outros níveis de interpretação (micro e meso). Para poder alcançar o resultado esperado o autor lançou mão do trabalho de Martin Heidegger *Ser e tempo*. A posição heideggeriana parece se alinhar com o pensamento bíblico de um Deus temporal que atua na história de forma corrente, diferente da pré-concepção dogmática da atualidade onde Deus é atemporal. Portanto, se faz possível uma avaliação dos pressupostos hermenêuticos, em especial a macro pressuposição, para uma construção interpretativa da Bíblia.

Palavras-chave: Hermenêutica; Pressuposições; Metafísica; Atemporal.

The objective of this study is to verify the macro hermeneutical principle of the temporality or timelessness and its influence over the other interpretation levels (micro and medium). In order to fulfill this study the author used the work of Martin Heidegger *Being and Time*. The position of Heidegger seems to match the biblical thought of a temporal God who acts currently in History, opposing the dogmatic preconception of our days when God is seen as timeless. Hence, it is possible to evaluate the hermeneutical presuppositions, specially the macro presuppositions, for an interpretative construction of the Bible.

Keywords: Hermeneutics; Assumptions; Metaphysics; Timeless

¹ Este artigo foi baseado no segundo capítulo da dissertação de mestrado “A eterna e ontológica geração do Filho enunciada no Credo Niceno-Constantinopolitano: um estudo de suas implicações para o cristianismo bíblico”, apresentado pelo mesmo autor na sua conclusão do curso em 2012.

² Pós-graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), bacharel em Teologia pela mesma universidade e Pedagogia pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). E-mail: molitor7@hotmail.com.

Há certo desconforto quando teólogos com resultados interpretativos opostos sobre um mesmo assunto dizem usar os mesmos conceitos de *Tota e Sola Scriptura*. Assim, é natural o surgimento de algumas indagações: qual é a razão para essas contradições teológicas, sendo que a Bíblia é a fonte dos dois estudos? Qual o motivo das divergências interpretativas? Muitas respostas a estes “porquês” poderiam ser consideradas, no entanto, uma em especial merece destaque: as diferenças pressuposicionais de cada exegeta. Em outras palavras, os paradigmas hermenêuticos são responsáveis pela orientação do modelo interpretativo (CANALE, 2011, p. 252). Ou seja, as interpretações claramente contraditórias sobre um mesmo tema ocorrem devido a pressuposições diametralmente opostas adotadas por cada interprete.

A proposta deste artigo é analisar a base pressuposicional em seus vários níveis hermenêuticos destacando, em especial, o nível *macro hermenêutico* de interpretação. Para tanto, partiremos primeiramente na busca de uma definição do que seria a hermenêutica. Para facilitar o estudo, será considerada a divisão de Hans Küng (1999, p. 162-163) a qual delimita três níveis hermenêuticos: micro, meso e macro hermenêutico.

Breve definição de hermenêutica

A palavra “hermenêutica” provém do verbo grego *hermeneuein* e significa “declarar, anunciar, interpretar, esclarecer e, por último, traduzir” (PACOMIO, 2003, p. 335). De forma geral, segundo Kaiser e Silva (2002, p. 13), a hermenêutica “é a disciplina que lida com os princípios de interpretação”, ou seja, ela torna aquilo que outrora era velado em algo compreensível.

Deve-se destacar que a hermenêutica é considerada tanto uma ciência, “porque ela tem normas, ou regras, e essas podem ser classificadas num sistema ordenado”, sendo considerada também “uma arte porque a comunicação é flexível” (VIRKLER, 2001, p. 9). Isto é, ela “indica uma dupla operação: *ad extra* no sentido de exprimir, comunicar um significado; *ad intra* como exercício de interpretação que patenteia aquilo que se compreende” (PACOMIO, 2003, p. 334).

Em síntese, a principal tarefa da hermenêutica é a interpretação dos textos e a busca pela correta comunicação do seu significado. Para que isso ocorra, é preciso levar em conta a relação triangular entre autor-texto-leitor. Logo, cada texto representa a objetivação escrita de um autor com uma linguagem peculiar e com um contexto específico (PACOMIO, 2003, p. 335-336).

Além da linguagem e de seu significado no contexto histórico específico, é preciso levar em consideração, na hora da interpretação, os *frameworks*³. Em outros termos, o nosso quadro de leitura do mundo, preconceções que surgem do nosso próprio contexto vital que irá, de forma consciente ou inconscientemente, condicionar a leitura. Segundo Basevi (1986, p. 159, tradução livre): “toda compreensão supõe uma pré-compreensão, que está, por sua vez, submetida a condicionamentos externos do texto (a intertextualidade).”⁴ Portanto, ao que parece, deve-se identificar tais *frameworks* e suas pressuposições hermenêuticas, não num nível exegético (micro hermenêutico), mas num nível que sobrepõe o *framework* textual. Em outras palavras, é necessário compreender o quadro que ‘enquadra’ nossa estrutura de pensamento, os arquétipos hermenêuticos.

Na sequência, será ponderada a diferença entre a *micro*, *meso* e *macro* moldura [*frameworks*] hermenêutica. Espera-se, com isso, que a razão do distanciamento interpretativo fique mais clara ao se compreender os diferentes níveis hermenêuticos que orientam uma visão de mundo. A análise começará com a micro hermenêutica e avançará pela meso até a macro pressuposição. Esta última receberá maior atenção por se tratar de um elemento pouco discutido entre os estudiosos.

Micro hermenêutica

Segundo Canale (2011, p. 20), a micro hermenêutica se refere à exegese que se aplica ao texto. Ela faz uma análise detalhada e cuidadosa com o intuito de trazer à lume o ensino do mesmo. Gordon D. Fee (1983, p. 21, tradução livre) entende assim o conceito sobre exegese:

O termo “exegese” é usado [...] em um sentido conscientemente limitado para se referir à investigação histórica do significado do texto bíblico. A exegese, portanto, responde à questão “o que o autor bíblico *quis* dizer?”. Ela tem a ver com *o que* ele disse (o conteúdo em si mesmo) e *por que* ele disse aquilo naquele momento (o contexto literário). Ainda mais, a exegese está primariamente preocupada com a intencionalidade: “o que o autor *pretendia* que seus leitores originais compreendessem?”⁵

³ *Framework*: sistema de referência, esquema, estrutura/armação, arcabouço/esqueleto (ou seja, a parte de uma construção que se destina a resistir a cargas), contexto, sistema, modelo.

⁴ “Toda comprensión supone una pre comprensión, que está a su vez sometida a condicionamientos externos al texto (*es la intertextualidad*).”

⁵ “The term ‘exegesis’ is used [...] in a consciously limited sense to refer to the historical

Apesar da citação acima conferir resumidamente o conceito de exegese e suas preocupações como ciência, o problema hermenêutico vai além da interpretação do texto. De acordo com Sarmento (2003, p. 141-142), o intérprete não é um agente passivo; dessa forma, seria ingenuidade negar a influência dos pressupostos externos, conscientes e inconscientes, que cada leitor possui ao entrar em contato com o texto bíblico. Por mais que se tente manter uma abordagem neutra, as pré-concepções afetam a hermenêutica. O caminho não é negar a existência das pressuposições ou tentar suprimi-las; existe uma possibilidade muito maior de se entender a ideia original do autor se as pré-concepções forem consideradas de forma consciente. Para isso, é preciso deliberadamente identificá-las e, então, fazer uso das mesmas no processo exegético (SILVA, 2000, p. 9). No próximo tópico será apresentado um nível intermediário entre micro e macro hermenêuticas, isto é, a meso hermenêutica.

Meso hermenêutica

Uma questão [...] controvertida tem a ver com o relacionamento entre a teologia e a exegese [micro hermenêutica]. Enquanto que os estudiosos bíblicos tendem a ignorar ou até mesmo rejeitar o valor da teologia sistemática [meso hermenêutica] para o seu trabalho de interpretação, pode-se argumentar que os comprometimentos teológicos afetam inevitavelmente o processo de exegese e que tal influência é tanto essencial quanto desejável (SILVA, 2000, p. 1, grifo nosso).

A “meso hermenêutica trata da interpretação de questões teológicas e, portanto, pertence à área de teologia sistemática”⁶ (CANALE, 2001, p. 21, tradução livre). Logo, diferente da micro hermenêutica, que está preocupada com o texto em si e o seu significado histórico-gramatical,⁷ a meso hermenêutica tem um olhar mais amplo e se preocupa com a sistematização de

investigation into the meaning of the Biblical text. Exegesis, therefore, answers the question, What did the Biblical author mean? It has to do both with what he said (the-content itself) and why he said it at any given point (the literary context). Furthermore, exegesis is primarily concerned with intentionality: What did the author *intend* his original readers to understand?”

⁶ “Meso hermeneutics deals with the interpretation of theological issues and, therefore, belongs properly to the area of systematic theology.”

⁷ O autor desta pesquisa considera o método ‘histórico gramatical’ de interpretação como a ferramenta mais fiel ao interpretar o texto bíblico. Para uma maior compreensão do assunto, ver Gerhard F. Hasel (s.d.).

um determinado tema, isto é, a visão geral de determinado assunto. Todavia, ainda existem por trás da meso e da micro hermenêutica as pré-concepções macro hermenêuticas, que serão delineadas logo a seguir.

Macrohermenêutica

Segundo Canale:

Enquanto a micro hermenêutica se refere à interpretação textual e a meso hermenêutica trata da questão ou interpretação doutrinária, a macro hermenêutica lida com a interpretação dos primeiros princípios que operam dentro da doutrina e hermenêutica textual. A macro hermenêutica está relacionada com o estudo e o esclarecimento de questões filosóficas direta ou indiretamente relacionadas à crítica e formulação de princípios de interpretação heurística concreta (CANALE, 2001, p. 20-21, tradução livre).⁸

Em outras palavras, a macro hermenêutica condiciona a maneira pela qual os teólogos entendem a ontologia. Ela conduz a reflexões sobre o ser de Deus que, por conseguinte, orientará o pesquisador à meso (formação doutrinária) e à micro hermenêutica (exegese do texto). Desse modo, a metafísica confere sustentação ao pensar filosófico nas suas diversas áreas do conhecimento. Essa sustentação da filosofia pela metafísica pode ser ilustrada segundo o filósofo René Descartes (2009, p. 13, tradução livre): “como uma árvore [filosófica], cujas raízes é a Metafísica, o tronco é a Física, e os galhos que saem deste tronco são todas as outras ciências”.⁹ Aparentemente, a citação de Descartes se mostra completa, pois vai desde da metafísica até a moral passando pela Física.

No entanto, de acordo com o filósofo alemão Martin Heidegger, existe um aspecto inexplorado pelo filósofo francês e não só despercebido por ele, mas por todos os outros filósofos anteriores e posteriores. O que Heidegger destaca como negligenciado, de Platão a Nietzsche, é o solo em que se

⁸ “While micro hermeneutics refers to textual interpretation and meso hermeneutics to issue or doctrinal interpretation, macro hermeneutics deals with the interpretation of the first principles from within which doctrinal and textual hermeneutics operate. Macro hermeneutics is related to the study and clarification of philosophical issues directly or indirectly related to the criticism and formulation of concrete heuristic principles of interpretation.”

⁹ “[Thus all Philosophy is] like a tree, of which Metaphysic is the root, the Physic the trunk, and all the other sciences the branches that grow out of this trunk.”

encontram as raízes (metafísica) desta grande árvore (HEIDEGGER, 1969, p. 61). A hermenêutica estará condicionada pelo solo no qual a metafísica se encontra fixada (macro pressuposições), , oferecendo uma interpretação discrepante do mesmo assunto em relação a uma hermenêutica cujo solo (macro pressuposição) seja diferente. Portanto, macro pressuposições diferentes geram interpretações desiguais. Infelizmente, a influência ontológica (macro pressuposição) é negada ou passa despercebida pela maioria dos interpretes.

No próximo tópico será abordado com mais detalhes a proposta de Heidegger onde se questiona, segundo o mesmo autor, aquilo que nunca foi questionado desde Platão até o segundo milênio de nossa era (HEIDEGGER, 2005a, p. 27-30). O objetivo dele, ao entrar na problemática da hermenêutica, tem como “finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão” (GADAMER, 1999, p. 44). Essa pesquisa tem o interesse nas pré-compreensões ontológicas que a metafísica trabalha. Neste trabalho, isto será chamado de “macro hermenêutica” ou “macro pressuposições”.

Metafísica como macropressuposição

120

Devo alertar que a palavra metafísica no pensamento de Heidegger, teórico de maior importância neste ponto da pesquisa, não possui apenas um sentido. Há pelo menos dois sentidos atribuídos em suas discussões. O primeiro se refere à metafísica como algo negativo, “uma fatalidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 67). Essa é a metafísica contemporânea que ele critica, pois é um entrave ao conhecimento do verdadeiro ser. O segundo sentido que Heidegger usa é aquele que vai além do *ente, do ôntico* (HEIDEGGER, 1969, p. 39). Em outras palavras, Heidegger busca o que está além da metafísica, isto é, ele busca o verdadeiro significado do ser. Portanto, é preciso desconstruir os pressupostos dogmáticos usados por várias décadas como fonte legítima do conhecer. Essa parte do pensamento é importante ao presente estudo, pois todas as ciências estão em maior ou menor grau comprometidas com a macro pressuposição. Portanto, partindo da crítica heideggeriana feita à macro pressuposição clássica, será investigado o sentido macro hermenêutico dominante e seus efeitos sobre o pensamento ocidental. Esse será o assunto explorado a seguir.

Entendendo o paradigma metafísico

O sentido etimológico da palavra metafísica é *meta* (“além”) e *tà physiká* (“ente natural”), isto é, a metafísica busca o que está além do

ente, sua investigação é o ser ontológico não o *ente* (ôntico). Pode-se dizer que “o paradigma metafísico é a história de nossa permanência, ele não é, entretanto, o início do nosso pensar” (MICHELAZZO, 2010, p. 30), ou seja, existe uma *arché* antes da metafísica atual e é exatamente isso que Heidegger busca.

O grande problema apontado por Heidegger em relação à metafísica dogmática que tem dominado o pensamento ocidental é que a mesma deixou de ir além do ente. Para o mesmo autor, os primeiros pensadores, antes de Platão, entendiam a *phýsis* como o surgimento ou presença manifesta, por isso, a *phýsis* era vista como a unidade ordinária que congrega tanto aquilo que brota (movimento) quanto o que se retém (permanece em repouso). Para eles não havia separação do real em dois grandes blocos em permanente oposição, denominados de temporal e atemporal,

sensível e supra-sensível, material e espiritual, imanente e transcendente, ou então, conforme o dualismo moderno realista e idealista, subjetivo e objetivo. O fundo escuro da caverna e a claridade do sol na pradaria eram, para eles, formas ou manifestações de uma única realidade, porque procediam de uma mesma fonte. Não havia motivo para duvidar da realidade (MICHELAZZO, 2010, p. 31).

121

Essa forma de pensar dualística, para Heidegger é o grande problema da metafísica desde os tempos de Platão, ele considera essa “interpretação ontologicamente inadequada” (HEIDEGGER, 2005a, p. 97). Isso porque ela elimina o *ser* como *ser* (real no sentido total de *phýsis*) e passa a viver a imagem de um ente extramundano, em outras palavras, a realidade é apenas sombra de uma realidade superior e atemporal; portanto, o ser no sentido ôntico, coisificado, está longe do ser ontológico, por mais que se tente alcançar o ente supremo ainda deixará a desejar, por isso confere-se tanto valor às coisas (no sentido de ser isso ou aquilo) e o próprio ser humano passa a ser um objeto em si (HEIDEGGER, 2005a, p. 84). Para Heidegger, essa visão ontológica modela nossa visão de mundo.

No próximo tópico será analisada a chave para a compreensão da macro pressuposição, isto é, “o *tempo* é o ponto de partida do qual a presença sempre compreende e interpreta implicitamente o ser” (HEIDEGGER, 2005a, p. 45). Em outras palavras, a forma como se entende o conceito de tempo, moldará a visão ontológica e, por conseguinte, as possibilidades hermenêuticas de interpretação.

O tempo à luz da problemática da temporalidade

Segundo Heidegger (2005, p. 46) o tempo funciona como critério ontológico “para distinguir as regiões e modos do ser”, por isso, dependendo do conceito de tempo estabelecido, a visão do *ser* será diferenciada, isto é, “a problemática central de toda a ontologia se funda e lança suas raízes no fenômeno do tempo” (HEIDEGGER, 2005a, p. 46). Basicamente, existem duas formas (macro pressuposições) de entender a questão do tempo, todas as outras são derivações de uma delas.

A primeira maneira de conceber a natureza do tempo tem sua origem em Platão (2011, p. 119), que constitui o “tempo” (*krónos*) como a “imagem móvel da eternidade [*aión*] [...] uma imagem eterna que avança de acordo com o número”. Partindo do dualismo entre mundo supra-sensível e mundo sensível, Platão assume o tempo como uma aparência mutável e perecível de uma essência imutável e imperecível. Enquanto o “tempo” (*krónos*) é a esfera tangível móvel, a “eternidade” (*aión*) é a esfera intangível e imóvel. Posto que o “tempo” representa uma imagem, ele não passa de uma imitação (*mímesis*) da eternidade (*aión*). Ou seja, o tempo é uma cópia imperfeita de um modelo perfeito, a eternidade.

Essa parece ser a visão que a grande parte dos teólogos sustentam a respeito do tempo e, por conseguinte, da eternidade (ver HODGE, 2001, p. 189).¹⁰ Portanto, esta primeira concepção de tempo concorda com uma separação entre o mundo sensível ‘temporal’ e supra-sensível ‘atemporal’. A variação dessa percepção se dá nas diversas formas onde são construídas pontes para acessar ou não¹¹ o τόπος οὐράνου (HEIDEGGER, 2005a, p. 46). Desde Platão até Nietzsche, a macro pressuposição dualística de tempo (temporal e atemporal) tem reinado como base do pensar filosófico e teológico, orientando, assim, toda a estrutura hermenêutica do conhecimento (MICHELAZZO, 2010, p. 35-66). O tempo ideal é algo que acontece fora do ser humano, ou seja, num mundo supra-sensível ou na percepção do movimento da coisa (ente) vindo ao encontro no horizonte temporal.

¹⁰ Hodge (2001, p. 189) alega que “a eternidade, o presente sem mudança, sem princípio e sem fim, compreende o tempo inteiro, e coexiste, como um momento não dividido”.

¹¹ Descartes é um exemplo de filósofo que nega o mundo supra-sensível, no entanto, coloca no lugar do mesmo o ‘*cogito, ergo sum*’ (“penso, logo existo”), isto é, continua com a mesma base dualística (*res cogitans e extensa*) onde o referencial continua fora do ser (ver MICHELAZZO, 2010, p. 60).

A segunda forma de conceber o tempo pode ser conhecida, em especial, na filosofia de Heidegger. Tal filosofia nega o conceito de tempo platônico (*krónos* como uma imagem do *aíon*) e apodera-se do conceito de tempo ‘natural’ de Aristóteles, que pela primeira vez conceituou a compreensão vulgar do tempo; a sua “interpretação do tempo movimenta-se, sobretudo na direção da compreensão ontológica ‘natural’” (HEIDEGGER, 2005b, p. 233). Contudo, apesar de aceitar o conceito aristotélico de tempo natural como movimento, ele nega o referencial que o mesmo toma (NUNES, 2000, p. 188-192). Em outras palavras, para Aristóteles, assim como para Platão, a referência temporal está fora do sujeito, no caso de Platão “acima”, num mundo supra-sensível, e em Aristóteles (*Física*, 219b) no “devenir”, interpretando o tempo em função do presente, a intuição de um agora: “o tempo é justamente isto: número do movimento segundo o anterior e o posterior”. Portanto, a visão de tempo de Aristóteles é dirigida “como [uma] sequência de *agoras* que emergem e desaparecem, [onde] temos a imagem derivada da eternidade [*aíon*] já tecida por Platão” (BLASIO, 2007, grifo nosso). Heidegger, ao contrário, interpretou o tempo em termos de possibilidade ou de projeção: o tempo é originariamente o “porvir” (*Zu-kunft*); o porvir do ente para si mesmo na manutenção da possibilidade característica como tal (HEIDEGGER, 2005b, p. 123).

123

“Porvir” não significa aqui um agora que, *ainda-não* tendo se tornado “real”, algum dia o será. Porvir significa o advento em que a presença vem a si em seu poder-ser mais próprio. É a antecipação que torna a presença [ser-aí] *propriamente* porvindoura, de tal maneira que a própria antecipação só é possível na medida em que a presença [ser-aí], *enquanto ente*, sempre já vem a si, ou seja, em seu ser, é e está por vir (HEIDEGGER, 2005b, p. 119, grifo nosso).

“Enquanto o futuro próprio tem o caráter de ‘antecipar’ ou ‘precursar’ [*Vorlaufen*], o impróprio é um ‘estar à espera’ [*Gewärtigen*]” (SEIBT, 2010, p. 255). Isto é, no futuro, no modo inapropriado, o *Dasein* (“ser-aí”) espera que o futuro faça algo dele (sujeito passivo diante do ente ativo, “o tempo passa”), enquanto que no modo próprio ele se resolve e antecipa nas possibilidades. Para isso, o *Dasein* faz uso do passado, como um “ter-sido”, que é condicionado pelo porvir porque, assim como são possibilidades autênticas aquelas que já foram, também já foram às possibilidades às quais o ser humano pode autenticamente retornar e apropriar-se (HEIDEGGER, 2005b, p. 122). Dessa forma, o “ser-aí” através do porvir retoma o passado e, com

base na antecipação, constrói as possibilidades temporais. Assim, o tempo do mundo se encontra tanto no sujeito (*Dasein*) quanto no físico (movimento do ente que vem ao encontro no horizonte).

“O tempo” não é e nunca está simplesmente dado no “sujeito”, nem no “objeto” e nem tampouco “dentro” ou “fora”. O tempo “é” “*anterior*” a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse “anterior” (HEIDEGGER, 2005b, p. 231).

Ou seja, para Heidegger, o “ser-aí” se destaca, pois é o ser no mundo que percebe os entes intramundanos. E o ser só pode ser percebido na angústia do *não ser*, isto é, na morte, e esta é certa para todo ser (terreno). Portanto, partindo dessa certeza que está no porvir, que antecipa o agora que já está anteriormente mergulhado no passado do ser no mundo, o tempo se temporaliza. O tempo, ao mesmo tempo que existe fora do ser humano no movimento dos entes, também é subjetivo, pois parte do perceber de cada *Dasein*. No momento em que o ser encontra a morte, e passa a não ser, o tempo é interrompido (SEIBT, 2010, p. 264) (ver Ec 9:5).

124

O projetar-se “em função de si-mesmo”, fundado no porvir, é um caráter essencial da *existencialidade*. [...] portanto, o tempo do mundo pertence à temporalização da temporalidade, então ele não pode se evaporar “subjetivisticamente” e nem se “coisificar” numa “má objetivação” (HEIDEGGER, 2005b, p. 122 e 232).

Com efeito, pode-se constatar que a interpretação *modal* da temporalidade de Heidegger do *Dasein*, põe o conceito de existência dentro de seus limites e repete, do mesmo *modo*, a questão do tempo (como movimento), eliminando com base na possibilidade, o modelo “imortalista da filosofia” e com este, o seu caráter de “infinitude” e “presentidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 236).

Em linhas gerais, Heidegger “fez a distinção entre o tempo originário [natural/próprio] e finito regido pelo instante da antecipação e o tempo vulgar e infinito [inapropriado], regido pela sucessão ininterrupta de agoras” (FERREIRA, 2003, p. 12, grifo nosso). Diferente de Platão e dos demais filósofos, Heidegger vai além da metafísica; ele se debruça na análise do solo onde a metafísica está plantada; ele vai até à macro pressuposição e traz um desvelamento onde todos são chamados para refletir sobre as ditas “verdades” que durante séculos têm sido sustentadas como ‘absolutas’ sem se considerar onde estão firmadas.

O que Heidegger propõe é um processo de desconstrução do antigo parâmetro macro estrutural e ao mesmo tempo a construção de um novo paradigma hermenêutico. Para a presente pesquisa, tal questionamento é de grande valia, pois a proposta da mesma é buscar uma abordagem que mantenha a Bíblia (*Sola Scriptura*) como o único referencial confiável na construção e na revisão de doutrinas em todos os níveis pressupicionais. Portanto, como ponto de partida, deve-se identificar qual a macro pressuposição que rege a estrutura de uma doutrina. Para que isso ocorra, pode-se começar com as seguintes perguntas: a doutrina em estudo está de acordo com a visão metafísica das Escrituras? Ou está seguindo uma macro pressuposição contrária à revelação escriturística? Qual a visão bíblica de tempo e eternidade? Com essas indagações em pauta, será dado o próximo passo nas considerações que se seguem.

Noção de tempo e eternidade na Bíblia

Para continuar será preciso responder uma importante questão: a teologia deve continuar interpretando e construindo o sistema doutrinal através de uma perspectiva hermenêutica atemporal (macro pressuposição) provinda da ontologia grega (platônica)? Ou seria necessário partir de uma nova perspectiva temporal, como por exemplo, a apresentada por Heidegger, e assim, revisar ou reconstruir o corpo de crenças cristãs? Para isso, precisamos entender a visão bíblica sobre “tempo” e “eternidade”, além de analisar se a mesma apoia a macro pressuposição proposta por Heidegger ou se apresenta outra perspectiva temporal a ser adotada.

A primeira situação bíblica de destaque *pós-queda* onde o sobrenatural transpõe e se faz presente no mundo natural é o momento *pós-libertação* do cativo egípcio. Nessa ocasião, Deus surpreendentemente confere uma ordem a Moisés para construir um santuário, onde possa habitar no meio do povo: “E me farão um santuário para que eu *habite* no meio deles” (Êx 25:8, *itálicos acrescentados*). O verbo hebraico *shakan* “‘habitar’, significa ser um residente permanente numa comunidade” (NICHOL, 2011, v. 1, p. 685). De fato, numa visão clássica (platônica) esse texto seria interpretado como metafórico; contudo, admitir tal método de interpretação significa trabalhar sobre uma base ilusória, negando que a esfera sobrenatural se mostra perfeitamente compatível com a temporalidade e historicidade do

mundo natural e impor ao texto bíblico uma realidade metafísica ausente no mesmo (CANALE, 2011, p. 97).

Uma segunda situação ocorre quando Ele (Deus) que “mora em luz inacessível” (1Tm 6:16) encarnou como um semelhante a nós. O apóstolo João faz eco à passagem de Êxodo 25:8, quando escreve: “E o Verbo se fez carne e *habitou* entre nós” (Jo 1:14, *itálicos acrescentados*). Literalmente, “o Verbo ‘*tabernaculou*’ entre nós”, “fez morada”, “armou sua tenda”. O divino, pertencente à esfera do sobrenatural (Jo 1:1-2), “se fez carne”. Logo, o sobrenatural está imerso no natural. Na visão clássica, “Deus e o mundo sobrenatural são atemporais, uma mudança na natureza divina do Verbo da forma não encarnada para a encarnada é impossível” (CANALE, 2011, p. 98). Por conseguinte, a encarnação requer uma compreensão histórico-temporal, onde o sobrenatural e o natural apesar de diferentes (não opostos) se harmonizam.

Seguindo a mesma ênfase, em Apocalipse 21:3, na promessa de restauração da Nova Terra, aparece o sobrenatural habitando para sempre no mundo natural: “Eis aqui o tabernáculo de Deus com os homens, pois com eles habitará [do grego *Skênê* – “tenda, tabernáculo, residência”], e eles serão o seu povo, e o mesmo Deus estará com eles, e será o seu Deus.” Portanto, a promessa é que Deus habitará com os homens no mundo temporal pela eternidade; o próprio trono de Deus, a nova Jerusalém desce do “céu, adereçada como uma esposa ataviada para o seu marido” (Ap 21:2). Nesse sentido, “a Bíblia desconhece um Deus atemporal ou um céu sem acontecimentos” (SHEDD; PIERATT, 2000, p. 12). Segundo Canale (2011, p. 97, *itálicos acrescentados*), “o ponto é que não existe nenhuma razão, seja bíblica, lógica ou filosófica [...] [para] aceitar a noção atemporal da esfera sobrenatural”.

Além das situações que negam a macro pressuposição hermenêutica de dois domínios (temporal e atemporal) apresentadas acima, também é possível recorrer à análise da palavra hebraica ‘*olam* (“eternidade”), que no Antigo Testamento “não designa a eternidade como atemporal, isto é, tempo imutável, nem como tempo ainda oculto no presente; mas מְלִוִּי significa, sobretudo, o tempo mais distante, e isso tanto em direção ao passado quanto em direção ao futuro” (WOLFF, 2007, p. 148-149). Da mesma forma, Oscar Cullmann (2003, p. 83) assegura que, no Novo Testamento, a palavra grega *aiôn*, equivalente a ‘*olam*, tem o mesmo sentido “para designar seja um espaço de tempo *delimitado com precisão*, seja uma duração *ilimitada e incalculável* que nós traduzimos por “eternidade””. Em suma:

Segundo a Bíblia, Deus está consciente da ordem temporal e vitalmente vinculado a ela. O Deus eterno não está separado do mundo temporal e espacial. Isso significa que o conceito bíblico de eternidade de Deus não é idêntico à atemporalidade platônica e à negação do tempo, ou o tempo como “a sombra do eterno” (GARRETT, 2003, p. 229-230, tradução livre).¹²

Segundo a visão clássica do mundo natural e sobrenatural, o que faz separação entre Deus e o ser humano é a natureza ontológica atemporal de Deus e, por isso, é impossível à presença do sobrenatural no tempo espaço. Todavia, ao averiguar o conceito bíblico do que de fato faz separação entre Deus e a humanidade, conclui-se que é o pecado, e não a natureza temporal *versos* atemporal, que separam a humanidade da divindade: “Mas as vossas iniquidades fazem separação entre vós e o vosso Deus; e os vossos pecados encobrem o seu rosto de vós, para que não vos ouça” (Is 59:2). Deus *na* história do ser humano, todavia, a marca da ‘ausência de Deus’ é por conta do pecado e não por causa de sua natureza sobrenatural em oposição à nossa natureza (CANALE, 2011, p. 100).

Considerações finais

127

Por fim, entende-se que as pressuposições afetam de forma consciente ou inconsciente a hermenêutica e que, dependendo do referencial tomado, a interpretação poderá ser diametralmente oposta. Como foi dito acima, existem dois tipos básicos de macro pressuposição: a primeira, adotada pela maioria dos teólogos (de Platão ao séc. 19), assume que a visão de mundo é dualística, isto é, o mundo sensível (temporal) é apenas a imagem do mundo supra-sensível que possui um tempo infinito (atemporal) regido pelo agora.

Por outro lado, em segundo lugar, há de se considerar a proposta inovadora de Heidegger de desconstruir esta forma de pensar a partir do real, isto é, este mundo não é uma sombra de um mundo superior e atemporal. O tempo se temporaliza a partir do “ser-aí”, logo, o tempo é finito assim como cada ser num mundo finito, pois a temporalização se temporaliza na relação do ser no mundo com os outros entes percebidos pelo *Dasein*.

¹² “Según la Biblia, Dios está consciente del orden temporal e vitalmente vinculado a él. El Dios eterno no está divorciado del mundo temporal y espacial. Esto significa que el concepto bíblico de la eternidad de Dios no es idéntico a la intemporalidad platónica y a la negación del tiempo, o al tiempo como “la sombra de lo eterno.”

Diante das duas perspectivas macro pressuposicionais apresentadas, se existe a necessidade ter um resultado interpretativo de acordo com o princípio *Sola Scriptura*, deve-se usar o conceito temporal de Deus, pois está de acordo com a revelação. Por outro lado, a visão platônica de um mundo sobrenatural atemporal não deve ser aceita, pois a mesma não tem amparo bíblico. Assim, todo exegeta deve questionar suas pré-concepções a nível micro (exegese), meso (doutrinário) e macro de pressuposições a fim de adotar a visão bíblica de esfera sobrenatural histórico-temporal. Dessa maneira, ele poderá argumentar a partir de alicerce adequado e, assim, obter uma interpretação mais fidedigna ao texto bíblico. ✍

Referências

ARISTÓTELES, **Física**, Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1995.

BASEVI, C. La función hermenéutica de la tradición de la Iglesia. **Scripta Theologica**, v. 18, n. 1, p. 159-174, 1986.

128 BLASIO, C. Sobre a ideia de tempo vulgar de Martin Heidegger. In: **Revista Ética e Filosofia Política**, [on-line], Juiz de Fora, v. 10, n. 2, dezembro, 2007. Disponível em: <http://bit.ly/14Sajal>. Acesso em: 27 de agosto 2012.

CANALE, F. L. Evangelical theology and open theism: toward a biblical understanding of the Macro Hermeneutical principles of theology? **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 12, n. 2, p. 16-34, 2001.

_____. **O princípio cognitivo da teologia cristã: um estudo hermenêutico sobre Revelação e Inspiração**. 1 ed. Engenheiro Coelho: Unasp, 2011.

CARVALHO, M. P.; VILELA, R. A. T. (Orgs.). **Itinerários de pesquisa: perspectivas qualitativas em sociologia da educação**. São Paulo: DP&A, 2003.

CULLMANN, O. **Cristo e o tempo: tempo e história no cristianismo primitivo**. São Paulo: Custom, 2003.

DESCARTES, R. **Selections from the Principles of Philosophy**, Teddington: London, 2009.

FEE, G. D. **New testament exegesis: a handbook for students and pastors**, Philadelphia: The Westminster Press, 1983.

FERREIRA, A. M. C. A finitude do tempo em Heidegger. In: SALLES, J. C. (Org.). **Filosofia e Consciência Social**. Salvador: Quarteto, 2003.

GADAMER, H-G. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GARRETT, J. L. **Teología sistemática**: tomo I. El Paso: Texas, 2003.

HASEL, G. F. **A interpretação bíblica hoje**. São Paulo: Seminário Latino-americano de Teologia, [19-?].

HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Que é Metafísica?** São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____. **Ser e tempo**: parte I. Petrópolis: Editora Vozes, 2005a.

_____. **Ser e tempo**: parte II. Petrópolis: Editora Vozes, 2005b.

HODGE, A. A. **Esboço de teologia**, São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2001.

129

KAISER W. C. JR.; SILVA, M. **Introdução a hermenêutica bíblica**: como ouvir a Palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

KÜNG, H. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

MICHELAZZO, J. C. **Do um como princípio ao dois como unidade**: Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: Annablume, 2010.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. v. 1.

NUNES, B. Heidegger e Aristóteles. In: CEQUEIRA, L. A. (Org.). **Aristotelismo antiaristotelismo**: ensino de filosofia. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2000.

PACOMIO, L. (Ed.). **Lexicon**: dicionário teológico enciclopédico. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

PLATÃO, **Timeu-Crítias**: tradução do grego. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

SARMENTO, M. J. O estudo de caso etnográfico em educação. In: ZAGO, N.; SILVA, M. O Argumento em Favor da Hermenêutica Calvinista. **Fides Reformata**, v. 5, n. 1, Jan-Jun, p. 9, 2000. Disponível em: <<http://bit.ly/16TfHv1>>. Acesso em: 16 jan. 2012.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 22, n. 30, p. 247-266, jan./jun., 2010.

SHEDD, R. P.; PIERATT, A. (Ed.). **Imortalidade**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

VIRKLER, H. **Hermenêutica avançada**: princípios e processos de interpretação bíblica. São Paulo: Vida, 2001.

WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

HASEL, G. F. **A interpretação bíblica hoje**. Itaipericica da Serra: IAE, [S.d.].

130

PLATÃO. **Timeu-Crítias**: tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. 1. ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

HODGE, A. A. **Esboço de teologia**. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2001.

MICHELAZZO, J. C. **Do um como princípio ao dois como unidade**: Heidegger e a reconstrução ontológica do real. São Paulo: Annablume, 2010.

Enviado dia 17/01/2013

Aceito dia 15/04/2013





Estudo sobre a morte em Lucas 16:19-31

A study about death in Luke 16:19-31

Adenilton T. de Aguiar¹
Diego Rafael da S. Barros²

Resumo/Abstract

Leste artigo tem como objetivo verificar a plausibilidade da crença na imortalidade inerente da alma a partir da leitura da parábola do homem rico e Lázaro, contida em Lucas 16. Para tanto, o cenário histórico é remontado a partir de uma leitura de textos judaicos e greco-romanos da época e da análise linguístico-cultural, especificamente do termo *hades*, utilizado em Lc 16:23. Com base nos dados bibliográficos que amparam esta pesquisa, conclui-se que autores deste século e do século passado concordam que não pode ser extraída uma base doutrinária para a imortalidade inerente da alma a partir dessa narrativa nem, sequer, um endosso da mesma.

Palavras-Chave: Rico e Lázaro; Parábolas de Jesus; Lucas 16:19-31; Hades; Imortalidade da alma

This paper aims to verify the plausibility of the soul's inherent immortality belief based on the reading of the parable of the rich man and Lazarus, in Luke 16. Thereunto, the historic setting is remounted by a reading of Jewish and Greco-Roman texts from that time and linguistic-cultural

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco; professor de línguas Bíblicas no SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste; editor geral da Revista Hermenêutica e do Ce-PLiB – Centro de Pesquisa de Literatura Bíblica. Email: adeniltonaguiar@gmail.com

² Bacharelado em Teologia do SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. Email: diego.rafael.barros@gmail.com.

analysis, mainly focusing the term *hades* in Luke 16:23. Based on the bibliographical data, it is possible to conclude that the authors of this century and of the past century agree that it's impossible to maintain the doctrine of the soul's inherent immortality based on this narrative.

Keywords: Lazarus and the rich man; Jesus' parables; Luke 16:19-31; Hades; Soul immortality



A assim chamada parábola do Rico e Lázaro, registrada em Lucas 16, tem sido largamente utilizada para defender a doutrina da imortalidade inerente da alma. Os comentaristas que utilizam essa parábola, em busca de apoio para sustentar a crença acima mencionada, entendem que esta narrativa revela o além e demonstra o futuro pós-morte de ímpios e justos.

Apesar das discussões que envolvem esse relato³, curiosamente percebe-se que há um esquecimento dessa parábola dentro da erudição, uma vez que ela não tem recebido tanta atenção dos estudiosos quanto outras parábolas de Jesus. Kissinger (*apud* HOCK, 1987, p. 447) em seu livro *Parables of Jesus: a history of interpretation and Bibliography* lista 123 estudos da parábola do Bom Samaritano e 254 estudos da parábola do Filho Pródigo; em contrapartida, a obra lista apenas 68 estudos da parábola do Rico e Lázaro.

A escassez de pesquisa sobre essa narrativa não se justifica principalmente quando se leva em conta o grau de discordância entre comentaristas sobre as questões que giram em torno dela. Seria esta parábola um ensino claro de Jesus sobre a condição da vida após a morte? Se, sim, então há possibilidade de diálogo entre justos no paraíso e ímpios no inferno? Se, não, qual a mensagem da parábola? E qual é o propósito de Jesus ao utilizá-la? Estaria ela corroborando uma cosmovisão dualista da natureza humana? O presente estudo propõe a responder a estas questões através de uma pesquisa na literatura judaica e greco-romana, além, é claro, do escrutínio apurado do próprio texto bíblico em questão.

³ Além das discussões sobre a questão da imortalidade da alma, as pesquisas mais recentes defendem que esta narrativa não passa de uma interpolação apócrifa, uma vez que não é encontrada em alguns dos manuscritos mais antigos. Para detalhes sobre o assunto, ver Cairus (2006).

A mensagem e as parábolas do evangelho de Lucas

O Evangelho de Lucas “põe Jesus em contato [...] com as necessidades das pessoas” (NICHOL, 1995, p. 650) e focaliza temas éticos de seu *kerygma*. Sem dúvida, um dos temas sobressalentes deste Evangelho é o comportamento adequado daquele que participa do reino de Deus. Neste Evangelho, mais do que nos demais, o leitor é colocado diante de situações (reais e imaginárias) que quebram os paradigmas e destroem os tabus da audiência primária do Filho do Homem. Especialmente nas parábolas de Lucas, pode-se contemplar como protagonistas personagens marginalizados no mundo judeu do século I: o bom samaritano (Lc 10:25-37); o filho pródigo (Lc 15:11-32); o cobrador de impostos (Lc 18:9-14); o mordomo infiel (Lc 16:1-13); dentre outros. Estas figuras corroboram a hipótese de Schottroff (2007, p. 208) de que este evangelho apresenta uma análise social radical.

Integrando este grupo de parábolas inusitadas, situa-se uma das narrativas de exemplo⁴ mais famosas: a parábola do homem rico e Lázaro. Nesta narrativa, apresentam-se choques profundos de valores tanto judaicos quanto greco-romanos. Embora a riqueza fosse considerada signo de favor divino em ambas as culturas, esperava-se uma atitude diferente do homem rico, principalmente tendo a lei de Moisés e os escritos proféticos como pano de fundo metanarrativo. Em outras palavras, “o fato de o rico não cuidar de Lázaro não estava de acordo com o AT (16:19-31) e com o ensinamento de Jesus (16:9)” (KARRIS, 2011, p. 283).

Os temas da benevolência para com os pobres e da armadilha das riquezas eram recorrentes tanto na cultura judaica⁵, quanto no mundo greco-romano. No apócrifo livro de Tobias 4:11, está escrito: “[...] a entrega de esmolas livra da morte e vos guarda de serem lançados nas trevas”. Outros escritos judaicos primitivos alegavam que a riqueza é uma das três redes pelas quais Belial captura Israel (SNODGRASS, 2010, p. 549). Sêneca,

⁴ As narrativas de exemplo são inerentes ao Evangelho de Lucas e exclusivas dele (SCHNELLE, 2010, p. 663). Tais histórias visam demonstrar o procedimento padrão do reino de Deus.

⁵ A Torá e os escritos proféticos repetem por diversas vezes o tema do cuidado com os pobres, órfãos, viúvas e estrangeiros como obrigação moral, religiosa e legal. Ver, por exemplo, Ex 22:20-26; 23:6, 11; Lv 19:10; 23:22; Dt 10:18-19; 15:7, 9 e 11; 24:14; Is 3:14, 15; Jr 5:28; Ez 16:49; 22: 29; Am 8: 4, 6.

célebre escritor e advogado do século I, em sua obra *De Brevitae Vitae* 13.7 escreveu: “Ah, como é grande a cegueira que a prosperidade excessiva provoca em nossas mentes!”

O capítulo 16 de Lucas

Pesquisadores contemporâneos colocam a parábola do Rico e Lázaro no mesmo grupo das parábolas do rico insensato (12: 13-21) e do mordomo infiel (16:1-13), sugerindo que o foco dessa parábola diz respeito à utilização adequada dos recursos materiais – tema enfatizado por Lucas (ver SNODGRASS, 2010, p. 547). Uma análise da estrutura de Lucas 16, onde se situa a parábola em análise, pode aprofundar essa compreensão.

O capítulo 16 de Lucas pode ser dividido em quatro partes (v. 1-8a; v. 8b-13; v. 14-18; v. 19-31) (ver KARRIS, 2011, p. 281), e inicia com a inusitada parábola do mordomo infiel. No início da narrativa, não é fácil identificar e compreender o que motiva Jesus a contar esta parábola. Contudo, a partir do verso 13 fica claro que Jesus queria demonstrar que “ninguém pode servir a Deus e às riquezas”. Em seguida, o verso 14 condena os fariseus, os quais, por assim dizer, são os antagonistas da parábola, dada a sua patente avareza em relação aos pobres.

Assim, Jesus reprova os fariseus apontando para a Lei e os Profetas, o que parece indicar que o tema de seu discurso possuía raízes veterotestamentárias. Na cena seguinte, que mais se parece com uma súbita mudança de assunto, Jesus trata da questão do divórcio. Contudo, não há uma descontinuidade de temas; ao contrário, Lucas está associando a avareza aos pecados sexuais (KARRIS, 2011). Tal comparação é comum tanto no discurso bíblico (Ef 5:3-5) quanto na literatura judaica. O apócrifo *Testamento de Judá*, em 18.2, afirma “que a promiscuidade sexual e o amor ao dinheiro – dentre outras coisas – nos distanciam da lei de Deus, cegam a nossa alma e impedem a pessoa de demonstrar misericórdia para com o próximo” (SNODGRASS, 2010, p. 592).

Portanto, se não há, de fato, uma descontinuidade de temas no capítulo 16 de Lucas, deve-se ver a parábola do Rico e Lázaro como uma continuação do conflito de Jesus com os fariseus acerca das riquezas (RICHARDS, 2007, p. 176). Diante disto, parece razoável afirmar que esta parábola discute questões sociais, e não escatológicas. Todavia, a fim de tornar claro esse ponto, faz-se necessário um estudo mais aprofundado de alguns aspectos culturais e linguísticos do texto.

Notas exegéticas em Lucas 16:19-31

Uma premissa básica para a interpretação dessa narrativa, é que devemos compreendê-la como uma parábola, e não como um relato literal. Por mais que pareça redundante esta explicação, não se pode negar a existência de um grupo que defende a literalidade desta narrativa. Esse grupo defende que uma leitura literal do texto indicaria a possibilidade de conceber o relato como um indicador do estado do homem na morte. De forma geral, porém, há um consenso de que esta narrativa deve ser compreendida como parábola⁶. Por isso, Snodgrass (2010, p. 604) conclui:

Quando prestamos atenção àquilo que a parábola ensina acerca da vida após a morte, nas abordagens mais acadêmicas percebemos uma precaução quanto à ideia de que esta parábola tenha mesmo a intenção de descrever a vida pós-morte.

Plummer (1896) é mais categórico, ao afirmar que, nessa história, até mesmo as condições corporais, tais como dedo e língua, bem como as condições sensoriais, tais como sede e calor, não ultrapassam o campo da fábula, e, por isso, não devem ser vistas como aspectos literais.

Não obstante, alguns comentaristas levantaram a hipótese de que o fato de esta ser a única parábola contada por Jesus que contém um personagem que é explicitamente nomeado, por exemplo, Lázaro, é um indício de literalidade. Um exame mais cuidadoso desse ponto, no entanto, pode levar as conclusões para outra direção. Em hebraico, o nome לָאָזָר (Lázaro) é uma contração de אֵלְעָזָר (Eleazar), e significa “Deus ajuda” (BOCK, 1996, p. 1365). O nome é significativo, e seu emprego indica que o mendigo é alguém que depende de Deus. Porém, este fato não deve ser usado como argumento para defender a literalidade da parábola. A propósito, o uso do nome Lázaro (Deus ajuda) assume um tom irônico na narrativa, tendo em vista que aponta para o fato de que a única esperança de ajuda para o homem pobre está fundamentada em Deus, embora, conforme ficou claro no discurso de Jesus, Ele esperasse que os ricos fossem “uma ajuda” aos pobres.

De fato, a parábola do Rico e Lázaro irrompe como uma continuação da disputa de Jesus com os fariseus sobre as riquezas. Sua afirmação anterior

⁶ Esta leitura parabólica fica mais evidente no Códice Beza, “E lhes contou uma parábola” (SNODGRASS, 2010, p 1040).

de que “o que é elevado diante dos homens é abominação diante de Deus” (v. 15) prepara a audiência para uma inusitada demonstração de quebra de paradigmas da mentalidade judaica.

Para a audiência de Jesus, o homem rico era alguém abençoado por Deus, uma vez que prosperidade significava, naquela cultura, favor divino. Já o mendigo, que jazia à porta do homem abastado, era visto como um modelo de alguém que certamente havia sido abandonado pelo Senhor de Israel. Entretanto, ainda que o homem rico gozasse do favor de Deus, a ética do AT exigia dele uma postura de cuidado com os pobres⁷.

Durante muito tempo, alegou-se que não havia indícios de falta moral por parte desse homem rico que o condenasse ao tormento descrito posteriormente na parábola. Entretanto, sua figura é construída a partir da imagem de um homem cheio de luxo e esbanjador. Suas vestes demonstram o elevado grau de sua riqueza. Barclay (2000, p. 213), observa que púrpura e linho finíssimo eram o material utilizado na confecção dos trajes sacerdotais, os quais chegavam a custar uma soma equivalente ao salário de vários anos de trabalho de um operário comum. Ademais, é dito que o rico “vivia todos os dias regalada e esplendidamente” (AEC). A palavra grega *euphrainō*, traduzida neste contexto como “regalar”, é utilizada na literatura clássica geralmente como a alegria que é fruto da participação de eventos tais quais um banquete (BEYREUTHER, 2000, p. 52). Em Lucas 16:19, a palavra certamente “refere-se ao comer, beber e divertir-se”, ou, em outras palavras, a “folguedos entre amigos festeiros” (BEYREUTHER, 2000, p. 53).

Outro detalhe que pode passar despercebido ao leitor comum diz respeito ao desejo de Lázaro de faltar-se das migalhas que caíam da mesa daquele homem rico. Ainda que o termo *migalhas* não seja encontrado em muitos manuscritos⁸, há um acordo geral de que o alimento desejado por Lázaro não se tratava de um simples farelo ou porções que caíam acidentalmente da mesa do rico. Jeremias (1986, p. 195) e Snodgrass (2010, p. 597) atestam que a comida que caía da mesa do rico tratava-se de pedaços de pão que eram utilizados tanto para a limpeza dos pratos, quanto para enxugar as mãos e que, em seguida, eram atirados para debaixo da mesa. Langner (2004, p. 116), por sua vez, comenta que tais pedaços referem-se a sobras de comida, que os convidados de banquetes não comiam, e, por isso, levavam

⁷ De acordo com a ética do Antigo Testamento, o cuidado com os pobres fazia parte das obrigações de um judeu piedoso; ver, por exemplo, Dt 15:7.

⁸ A leitura sugerida pode ser traduzida da seguinte forma: “desejava alimentar-se com o que caía da mesa do rico”. Ver aparato crítico do *Novo Testamento grego* (ALLAND *et al.* 2009, p. 236)

consigo ou davam aos cães. De qualquer forma, esta postura de desperdício em face da obrigação legal de auxílio ao necessitado torna o rico da parábola culpado de indiferença para com o mendigo.

Após a morte de ambos, a narrativa segue com uma inversão irônica de papéis, a qual deve ter causado surpresa em alguns da audiência de Jesus: “Como poderia um homem que goza do favor de Deus na terra ser amaldiçoado na vida por vir?”. Ainda que parte da audiência de Jesus se surpreendesse com a possibilidade de um homem rico ser amaldiçoado na vida vindoura, isto não deve ter afetado a todos. Escritos judaicos do tempo de Jesus demonstram que a sabedoria popular já advertia ricos de uma possível condenação eterna.

Sobre este assunto, dois textos são especialmente valiosos para entendermos a mentalidade daquela época. Exod. Rab. 31.5 trata da inversão que ocorrerá entre ricos e pobres no mundo por vir. Neste mundo, os ímpios podem ser ricos e prósperos, enquanto justos são acometidos pela pobreza. No mundo vindouro, no entanto, Deus abrirá os tesouros do paraíso para os justos, e, quanto aos ricos que exploraram homens justos, estes comerão da sua própria carne. Por sua vez, 1^o Enoque 103.5-104.6 menciona que os ricos pecadores que não foram punidos em vida, experimentarão o mal, a tribulação, as trevas e as chamas ardentes no *Sheol*.

137

Vale destacar que a parábola possui um paralelo na literatura judaica que pode ser encontrada no Talmude de Jerusalém, pelo menos, nos tratados Sanhedrin 6.6 (23c) e Hagigah 2.2 (77d), e é resumidamente descrita por Richards (2007, p. 175) da seguinte forma:

Dois companheiros ímpios morreram. Um morreu penitente, o outro não. Quando o homem no Gehinom viu a bênção de seu amigo, e foi informado de que era por causa da penitência de seu amigo, ele suplicou que pudesse ter a oportunidade de se arrepender também. A resposta veio na explicação de que esta vida é a véspera do sábado.

Jeremias (1986, p. 184) defende que as raízes desta história remontam à fábula egípcia da viagem de Si-Osiris e de seu pai ao reino dos mortos. Para ele, judeus alexandrinos levaram o conto para a Palestina, onde ela foi reformulada como a história do pobre escriba e do rico publicano Bar Ma'yan⁹.

⁹ Para Jeremias (1986, p. 184), Jesus utiliza-se deste conto judaico não somente nesta parábola.

Ainda que diferente dessa narrativa paralela, a parábola de Jesus, valendo-se do folclore judaico, forma um pano de fundo cultural para seu ensinamento principal na perícopre: o perigo do amor às riquezas.

Outro aspecto importante é o pedido do rico para que Lázaro voltasse dos mortos e advertisse seus irmãos com respeito ao destino deles (v. 27-30). Este pedido encontra paralelos no apócrifo judeu de Janes e Jambres 24afp, que “relata que a ‘sombra’ de Janes (sua existência pós-morte) retornou do Hades para alertar Jambres sobre o fogo e sobre as trevas a fim de que ele passasse a fazer o bem” (SNODGRASS, 2010, p 592).

Todavia, em conexão com a resposta dada aos fariseus nos v. 16-17, onde Jesus faz sua primeira referência à Lei e aos Profetas, Abraão evoca novamente a Escritura como revelação suficiente para chamar os homens à crença e ao comprometimento (v. 29). Assim, percebe-se novamente a conexão de temas no capítulo 16.

O termo Hades em Lucas 16:23

138

Embora tenha o significado básico de sepulcro (BIENTENHARD, 2000, p. 1022), o termo grego *hades* possui um significado diferente em Lc 16:23. Tal significado é inerente à cultura da época. Richards (2007, p. 1755) afirma que

Nos tempos do NT ‘Hades’ (heb. *sheol*) era um termo geral para o lugar/estado dos mortos enquanto aguardavam o juízo final. A opinião popular defendia que os justos descansavam no Gan Eden, enquanto os ímpios poderiam ser vistos no Gehinom.

Esse conceito pode ser visto especialmente no *Discurso aos gregos sobre o Hades*, atribuído por um tempo a Josefo¹⁰ (1974, p. 637, tradução livre):

Hades é uma região subterrânea onde a luz do mundo não brilha [...] esta região é destinada a ser um lugar de custódia para as almas,

bola, mas também na parábola do banquete. Isto demonstraria que Jesus tomava o imaginário popular e o inseria em suas parábolas com um objetivo específico.

¹⁰ Os autores não conhecem na atualidade alguém que atribua a autoria do *Discurso aos gregos sobre o Hades* a Josefo. A maioria dos eruditos defende a ideia de que essa seja uma inserção cristã no texto; todavia, o texto é um exemplar autêntico da mentalidade judaica e, ainda que seu autor seja desconhecido, pode-se perceber que o texto está impregnado do pensamento judeu sobre o estado intermediário do homem no pós-vida.

em que anjos são designados como seus guardiões, os quais lhes atribuem punições temporárias, de acordo com o comportamento e maneiras de cada um.

Na continuação do texto, o Hades é descrito como sendo dividido em duas partes: o seio de Abraão, para onde vão os justos, e as trevas perpétuas, para onde os anjos arrastam os ímpios. Para os autores, essas trevas não são o inferno em si, mas a vizinhança do inferno, de modo que os ímpios podem sentir o calor do castigo que lhes está reservado depois do juízo.

É importante perceber que o *Discurso aos gregos sobre o Hades* não é um exemplar sem precedentes. O pseudoepígrafo de 1 Enoque (escrito cerca de 200 a.C.), em 22:1-14, relata que Enoque foi levado a um lugar com quatro cantos onde as almas aguardavam o Juízo. Lá os justos eram separados dos pecadores por uma fonte de água e luz. Richards (2007, p. 175-176) acrescenta que

Não só se pensava que o Hades era dividido em dois compartimentos, mas a crença popular ressaltava que era possível manter conversas entre as pessoas no Gan Eden e no Gehinom. Escritos judaicos também descrevem o primeiro como uma terra verdejante com águas doces brotando de várias fontes, enquanto que o Gehinom não só é uma terra seca, mas as águas do rio que o separam do Gan Eden retrocedem sempre que o ímpio desesperadamente sedento se ajoelha e tenta beber.

139

Ademais, à luz de textos da tradição judaica (como, por exemplo, 4 Esdras 7.75-99; 8.59; 4 Macabeus 13.17) percebe-se que os judeus dos tempos de Jesus imaginavam que parte do tormento dos ímpios consistia no fato de eles poderem observar o galardão dos fiéis. Em contrapartida, parte do descanso dos justos é que estes podem observar a perplexidade dos ímpios em face de seu tormento. Assim, percebemos que esta parábola reflete de diversas maneiras as opiniões judaicas contemporâneas da vida após a morte.

Contudo, é óbvio que a audiência primária do evangelho de Lucas não era composta por judeus. Há um considerável grau de acordo entre os eruditos de que o público principal do evangelho de Lucas era composto de cristãos gentílicos (ver CARSON, 1997, p. 131; PLUMMER, 1986, p. xxxiv). Portanto, é inapropriado limitar a parábola ao *background* judaico. Gilmour (1999, p. 33) observou similaridades desta narrativa com textos greco-romanos, especialmente com a *Odisseia* de Homero. Este não é um fato de difícil

aceitação, uma vez que em Jerusalém, bem como no mundo greco-romano, a educação infantil também era permeada pelo conhecimento da literatura grega (ver GILMOUR, 1999, p. 25).

O imaginário gentílico sobre o estado do homem após a morte não era muito diferente do pensamento judaico do século I – talvez porque o judaísmo dos dias de Jesus havia passado por um processo de helenização, mesmo em face da resistência dos ortodoxos. Podemos perceber essa semelhança de pensamentos, por exemplo, no famoso clássico de Platão, *A República*:

A República 10.614B-616A fala de um soldado chamado de Er, que foi morto, mas depois de doze dias tornou a viver, dizendo que havia sido enviado de volta a esta vida para falar às pessoas sobre o mundo do além. Ele teria visto duas aberturas na terra e duas no céu, entre as quais havia um corpo de juízes sentados que enviavam os justos diretamente para a direita e para cima ao céu e os injustos para esquerda e para baixo para serem castigados embaixo da terra. (Entretanto estes juízos não eram permanentes) (SNODGRASS, 2010, p 593).

140

Portanto, tendo em vista o significado de *hades* em Lucas 16:23, propõe-se que, se a parábola ensina algo sobre o estado do homem na morte, tal estado é extremamente diferente do proposto pelos defensores da imortalidade inerente da alma. Se esta parábola apoia essa teoria, deve-se ressaltar que o local para onde vão os homens depois de sua morte é o ambiente descrito na parábola: um lugar onde justos e injustos são separados apenas por um rio.

Assim, é razoável supor que o pano de fundo por trás da parábola, o qual nos oferece a base de como devemos interpretá-la, é que Jesus toma emprestada a mentalidade folclórica do judaísmo rabínico de sua época a fim de impressionar sua audiência quanto ao amor à riqueza, e não quanto ao estado do homem na morte. Uma questão que se levanta, porém, diz respeito a por que Jesus faria uso do folclore judeu para transmitir seus ensinamentos. Agindo assim, ele não estaria endossando o ponto de vista cultural? Bacchiocchi (2007, p. 168) afirma que não, defendendo que

Nesta parábola, Jesus fez uso de uma crença popular, não para endossá-la, mas para impressionar as mentes de seus ouvintes com uma importante lição espiritual. Deve-se notar que, na parábola do mordomo infiel (Lc 16:1-12), Jesus emprega uma história que não representa com precisão a verdade bíblica.

John Cooper (*apud* BACCHIOCCHI, 2007, p. 168), reconhece que a parábola do rico e Lázaro não demonstra o pensamento lucano, nem muito menos o de Cristo a respeito da vida por vir. Antes, Jesus apenas emprega o imaginário popular para ressaltar a ética do reino vindouro. Assim, ciente de que este imaginário não passava de fábulas judaicas, ele não poderia endossar este conceito. Portanto, como esclarece Snodgrass (2010, p. 607), tal parábola “não tem o objetivo de apresentar um esquema, ou mesmo detalhes precisos acerca do que ocorre depois da morte”.

O fato de a parábola do Rico e Lázaro estar situada ao lado de outra parábola controversa, por exemplo, a do mordomo infiel, também nos mostra que Jesus usava conceitos do cotidiano (ainda que errôneos) para atrair a atenção do povo para seus novos ensinamentos. Por isso, para Cooper (*apud* BACCHIOCCHI, 2007, p. 168), a melhor resposta para a pergunta “O que esta passagem nos diz a respeito do estado intermediário? é: ‘Nada’”!

Pode-se, então, concluir que, apesar de os rabinos dividirem o estado pós-morte (Sheol) em um lugar para os justos e os maus¹¹, é improvável que o quadro apresentado por Jesus na parábola corresponda bem a esta ideia (ORR, 1999). Jesus lida nesta estória não com os temas do paraíso e do *hades*, mas com temas éticos fundamentais de seu ensino. Assim, “a mensagem de Jesus chama o povo a ouvir a exortação de Deus para mostrar compaixão com o pobre” (BOCK, 1997, p. 71). Na atualidade, pode parecer estranho que Jesus tenha utilizado uma narrativa puramente folclórica em seu discurso para apresentar verdades que nada tem a ver com o pano de fundo lendário da parábola. Apesar de a parábola estar no plano da crença popular, seu emprego justifica-se pelo fato de que tal imaginário seria familiar e inteligível para a audiência (HASTINGS, 2004, p. 9). Precedentes vindos das parábolas anteriores demonstram como era do costume de Jesus falar a linguagem de Seus ouvintes para atingir sua compreensão e seus corações.


Considerações finais

Este artigo buscou demonstrar que a interpretação da parábola do Rico e Lázaro deve levar em consideração o emprego que Jesus fez do imaginário

¹¹ Deve-se salientar que, segundo Mathews (1909, p. 6), não há sequer clara evidência de que os judeus nos dias de Jesus cressem num estado intermediário. Ele defende que é inseguro ver na expressão seio de Abraão uma referência segura para tal crença. Tomando este fato em consideração, há ainda mais indícios de que não era objetivo de Jesus endossar a crença neste estágio pós-morte. Apesar disso, não se pode anular a hipótese de houvesse indivíduos que a sustentassem.

judaico, atribuindo-lhe, porém, significados que transcenderam aos significados que lhe eram atribuídos na época. Assim, Jesus usa uma história familiar, repleta da cosmovisão pagã acerca da vida após a morte, porém desmitificando seu conteúdo. Desse modo, ainda que isto não esteja em primeiro plano, a parábola veicula uma crítica sutil à ideia equivocada da vida após a morte (GILMOUR, 1999). De fato, o grande tema da parábola diz respeito ao uso responsável das bênçãos materiais.

Ademais, no empreendimento de interpretação dessa parábola deve-se levar em consideração o princípio hermenêutico *theologia parabolica non est demonstrativa*. Conforme frisou Smith (1869, p. 1038), é impossível embasar a prova de uma importante doutrina teológica em uma passagem que abunda em metáforas judaicas. Além disso, visto que o diálogo ocupa grande parte do espaço da parábola, compreende-se que o conteúdo de tal diálogo é mais importante do que o cenário no qual ele se desenrola. Aqui, Jesus direciona, sim, o seu foco para o mundo por vir; todavia, não o apresenta em termos claros através desta parábola. Assim, parece que o objetivo principal da parábola é ensinar que toda preparação para o pós-morte deve ser feita em vida.

Enfim, é razoável supor que Jesus tenha utilizado o imaginário judaico para prender a atenção de seu público, porém o ensino da parábola não repousa na imortalidade inerente da alma, senão no amor ao dinheiro. Destarte, esta é uma história fictícia da vida após a morte, que reflete e comenta a vida anterior à morte (SCHOTTROFF, 2007, p. 205). Portanto, para usar as palavras de Smith (1869, p. 1038), “se quisermos transformar retórica em lógica, [...] e construir um dogma em cada metáfora, nossa crença será de caráter vago e contraditório”. 

142

Referências

ALLAND, K. *et al.* **O Novo Testamento Grego**: com introdução em português e dicionário grego-português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BACCHIOCCHI, S. **Imortalidade ou ressurreição?** Uma abordagem bíblica sobre a natureza humana e o destino eterno. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2007.

BARCLAY, W. **The gospel of Luke**. Philadelphia: The Westminster Press, 2000.

BEYREUTHER, E. εὐφραίνω In: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1.

BOCK, D. L. **Luke**. Grand Rapids: Baker Books, 1996. v. 2.

BOCK, D. L. The parable of the rich man and Lazarus and the ethics of Jesus. **Southwestern Journal of Theology**, v. 40, n. 1, p. 63-72, 1997.

CAIRUS, A. E. The rich man and Lazarus: an apocryphal interpolation? **Journal of Asia Adventist Seminary**, v. 9, n.1, p. 35-45, 2006.

CARSON, D. A. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

GILMOUR, M. J. Hints of homer in Luke 16:19-31? **Didaskalia**, v. 10, n. 2, p. 23-33, 1999.

HASTINGS, J. (Ed.). **A dictionary of Christ and gospels**. Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific, 2004. v. 1.

HOCK, R. F. Lazarus and Micylus: greco-roman backgrounds to Luke 16:19-31. **Journal of Biblical Literature**, v. 106, n. 3, p. 447-463.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1986.

JOSEPHUS. Discourse to the greeks concerning Hades. In: **JOSEPHUS Complete Works**. Whiston: Grand Rapids, 1974

143

KARRIS, R. J. In: BROWN, R. E. *et al.* (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011.

LANGNER, C. Lc 16,19-31: El rico y Lázaro el pobre. **Revista Bíblica Mexicana**, v. n. 36, p. 105-122, 2004.

MATHEWS, S. Bossom of Abraham. In: HASTINGS, J. **A dictionary of the Bible, dealing with the language, literature and contents, including the Biblical theology**. New York: Scribner, 1909.

NICHOL, F. D. *et al.* **Comentario bíblico adventista del séptimo día**. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana 1995. v. 2.

ORR, J. **The international standard Bible encyclopedia**: 1915 Edition. Albany: Ages Software, 1999.

PLUMMER, A. **A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke**. London: T&T Clark International, 1896.

RICHARDS, L. O. **Comentário histórico-cultural do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2007.

SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2010.

SCHOTTROFF, L. **As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SMITH, W. Bosom of Abraham. In: **DR'S WILLIAM Smith's dictionary of the Bible: compreing its antiquities, biographies and natural history**. New York: Riverside Press, 1869. v. 2.

SNODGRASS, K. **Compreendendo todas as parábolas de Jesus: guia completo**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

SCHOTTROFF, L. **As parábolas de Jesus: uma nova hermenêutica**. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

Enviado dia 03/05/2013

Aceito dia 20/06/2013





Os adventistas e a identidade da lei em gálatas

SILVA, P. C. Adventistas admitem erro na interpretação da lei. **Apologética Cristã**, v. 4, n. 15, p. 7, [S.d.].

Leandro Quadros¹



superficialidade, muitas vezes, pode contribuir para que apologistas brasileiros apresentem uma imagem distorcida dos assuntos que analisam. Isso não é diferente quando o adventismo é o foco de suas críticas. A abordagem de Paulo Cristiano da Silva pode ter sido vítima desse fenômeno quando apresenta suas considerações pessoais a respeito da teologia adventista da Lei. Em seu artigo “Adventistas admitem erro na interpretação da lei”, publicado pela revista *Apologética Cristã*, o presbítero da igreja Assembleia de Deus afirma que “finalmente os adventistas estão admitindo aquilo que sempre foi óbvio aos cristãos evangélicos, isto é, a identidade da lei nos escritos paulinos” (SILVA, s.d., p. 7). Silva parte do pressuposto de que os teólogos adventistas atuais estão apresentando uma nova teologia sobre o assunto e que a distinção entre lei moral e cerimonial “serviu de álibi” para os adventistas “escaparem de textos claros que mostram a ab-rogação de toda lei em 2 Coríntios 3:7-11 e Colossenses 2:14”.²

Ao que parece, o autor desconhece como se deu o desenvolvimento da compreensão adventista sobre a Lei em Gálatas. Através da leitura de algumas fontes primárias, ele não teria se equivocado em sua análise, chegando a conclusões bem diferentes das que apresentou na publicação. Assim, na

¹ Pós-graduado em jornalismo científico e Mestrando em Teologia pela Universidade Adventista del Plata, na Argentina. É produtor e apresentador dos programas “Na Mira da Verdade” e “Lições da Bíblia” na Rede Novo Tempo.

² Uma abordagem bíblica, contextual e teológica desses textos pode ser vista no *Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia* (DEDEREN, 2011, p. 312, 530, 531, 563 e 564).

presente resenha, será apresentada uma rápida consideração a respeito do relacionamento dos adventistas com a Lei em Gálatas para que o texto de Paulo Cristiano da Silva seja avaliado a partir de um contexto mais amplo.

Origem da distinção entre lei moral e cerimonial

Através da leitura do artigo “Adventistas admitem erro na interpretação da lei”, o leitor entende que a distinção entre “lei moral e cerimonial” pode ser considerada como um “álibi” adventista utilizado para se esquivar de textos a respeito da “ab-rogação da lei”, segundo o apóstolo Paulo. Entretanto, o livro *Questões Sobre Doutrina* (KNIGHT, 2009, p. 126) afirma que “as principais confissões de fé e os credos históricos da cristandade reconhecem a diferença e distinção entre a lei moral de Deus, os Dez Mandamentos, ou Decálogo, e os preceitos cerimoniais”. A referida obra³ lista oito fontes históricas que evidenciam que tal distinção entre leis não é uma invenção dos adventistas: 1) a *Segunda Confissão Helvética*, de 1566, da Igreja Reformada de Zurique, que no capítulo 12, intitulado “Da Lei de Deus”, contrasta as leis moral e cerimonial; 2) os *Trinta e Nove Artigos de Religião da Igreja da Inglaterra*, de 1571, que no Artigo VII também faz tal distinção; 3) a *Revisão Americana dos Trinta e Nove Artigos da Igreja Protestante Episcopal*, de 1801; 4) os *Artigos Irlandeses de Religião*, de 1615; 5) a *Confissão de Fé de Westminster*, de 1647, que inclusive foi citada na *Bíblia Apologética de Estudos* (p. 1341), comercializada pela instituição de Paulo Cristiano faz parte (CACP); 6) a *Declaração de Savoia das Igrejas Congregacionais*, de 1658; 7) a *Confissão Batista* de 1688 (Filadélfia); e 8) os *Vinte e Cinco Artigos Metodistas de Religião*, de 1875, redigidos por João Wesley, onde também se encontra a distinção entre leis moral e cerimonial.

Citando Schaff, o *Questões Sobre Doutrina* (2008, p. 126) afirma:

Embora a lei dada por Deus a Moisés, no que se refere a cerimônias e ritos, não obrigue os cristãos, e nem os preceitos civis necessitem ser recebidos em qualquer comunidade. Entretanto, nenhum cristão está livre da obediência aos mandamentos chamados morais.

³ A edição, anotada George Knight, atualiza algumas interpretações antigas dos adventistas, especialmente no que diz respeito ao termo “escrito de dívida”, presente em Colossenses 2:14. Para maiores informações, ler as notas das páginas 124 e 125.

Entende-se, dessa forma, que a distinção entre lei moral e lei cerimonial não representa uma invenção adventista, mas parte da herança evangélica que os pioneiros do adventismo trouxeram consigo.⁴ Essa, contudo, não representa a opinião de Paulo Cristiano da Silva, do posicionamento do Centro Apologético Cristão de Pesquisas (CACP) e da postura do Instituto Cristão de Pesquisas (ICP). Atitudes como essas parecem estar em conflito com a crença dos fundamentos do protestantismo a respeito da Lei de Deus. Por outro lado, mesmo sendo fontes históricas importantes, as confissões de fé e credos não se constituem a regra de fé dos adventistas do sétimo dia, que procuram se manter fieis ao princípio de *Sola Scriptura*⁵.

O desenvolvimento da compreensão adventista sobre a lei em Gálatas

Se Paulo Cristiano da Silva estivesse familiarizado com algumas obras que tratam da história do adventismo, sua posição certamente seria outra a respeito da compreensão adventista da Lei em Gálatas. A leitura do livro *A Mensagem de 1888*, de George R. Knight (2003, p. 37), por exemplo, auxiliaria na descoberta de que em 1854, J. H. Waggoner (pai de E. J. Waggoner) publicou *The Law of God: An Examination of the Testimony of Both Testaments*, onde “adotava o ponto de vista de que a lei em Gálatas era os Dez Mandamentos”; de forma que o artigo do vice-presidente do CACP não traria tantas novidades.

A análise dessa obra levaria ao conhecimento de que entre 1884 e 1886, “Alonzo T. Jones (1850-1923) e Ellet J. Waggoner (1855-1916) começaram a ensinar que a epístola [aos Gálatas] tinha os Dez Mandamentos em foco, e não as leis cerimoniais” (KNIGHT, 2003, p. 37). Esses dois pioneiros foram assistentes de J.H. Waggoner na revista *The Signs of*

149

⁴ O *Dicionário Vine*, publicado pela CPAD, afirma que, mesmo a distinção de leis não sendo “feita ou mesmo presumida na Escritura”, “a lei mosaica seja, de fato, divisível em cerimonial e em moral” (VINE et al., 2010, p. 743).

⁵ Em 1850, Ellen G. White (2009, p. 78), cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia, escreveu: “Recomendo-vos, caro leitor, a Palavra de Deus como regra de vossa fé e prática. Por essa Palavra seremos julgados. Nela Deus prometeu dar visões nos “últimos dias”; não para uma nova regra de fé, mas para conforto do Seu povo e para corrigir os que se desviam da verdade bíblica. Assim tratou Deus com Pedro, quando estava para enviá-lo a pregar aos gentios (Atos 10).”

the Times e “decidiram exaltar, em seus escritos, o tema da justificação pela fé nos méritos de Cristo” (TIMM, 1988, p. 10).

Entre 8 de julho a 2 de setembro de 1866, E. J. Waggoner publicou, na *Signs*, uma série de nove artigos argumentando que Paulo, na epístola aos Gálatas, estava discutindo a lei moral. No ano seguinte, no mês de fevereiro, Waggoner concluiu uma resposta de 71 páginas intitulada “The Gospel in the Book of Galatians” [O Evangelho no Livro de Gálatas], reafirmando claramente sua posição, contrária à dos editores da *Review and Herald*: Uriah Smith e George L. Butler.

A partir disso, conclui-se que o título do artigo publicado pela revista *Apologética Cristã*, além muito limitado em questão de informação, está atrasado pelo menos 158 anos (1854-2012). A teologia adventista da lei já estava sofrendo transformações significativas, quando os adventistas descobriram uma “ponte” entre a lei e o evangelho, que havia sido construída pelo apóstolo Paulo⁶. Desse modo, a afirmação de Paulo Cristiano em seu artigo “mais de um século para que eles [os adventistas] admitissem esse erro hermenêutico” (SILVA, s.d., p. 7), parece insustentável. Ainda mais quando se considera outra fonte primária: Ellen G. White.

150

A leitura do capítulo 31 do primeiro volume de *Mensagens Escolhidas* seria o suficiente para que Silva perceba-se que Ellen G. White já acreditava ser o termo “lei” em Gálatas uma referência tanto à lei Moral quanto à lei cerimonial, bem antes dos teólogos Samuele Bacchiocchi (1995, p. 9-11) e Wilson Paroschi (2012, p. 18-20), citados por ele em seu artigo. Ela escreveu em 1900: “Perguntam-me acerca da lei em Gálatas. Que lei é o aio que nos deve levar a Cristo? Respondo: Tanto o código cerimonial como o moral, dos Dez Mandamentos” (Ellen G. White, *Manuscrito 87*, 1900).

Ao comentar sobre Gálatas 3:24 na página seguinte, ela afirma:

Nesta passagem, o Espírito Santo, pelo apóstolo, refere-se especialmente à lei moral. A lei nos revela o pecado, levando-nos a sentir nossa necessidade de Cristo e a fugirmos para Ele em busca de perdão e paz mediante o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus Cristo (Ellen G. White, *Manuscrito 87*, 1900).⁷

⁶ Em Efésios 2:8-10 ele coloca as obras não como o evangelho da graça em si, mas como fruto do evangelho na vida do crente convertido.

⁷ Mesmo que Wilson Paroschi (2012, p. 18-20) inclua ambas as citações de Ellen G. White em seu artigo, Silva parece omitir isso em suas considerações, tornando o seu texto um tanto quanto duvidoso.

É inadequado abordar a compreensão da lei em Gálatas entre os adventistas sem contextualizar o leitor a respeito das discussões teológicas sobre o assunto realizadas na Assembleia da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia (em Minneápolis, Minnessota, entre 17 de outubro e 4 de novembro de 1888). Paulo Cristiano da Silva poderia ter evitado um possível reducionismo histórico se considerado o livro *Portadores de Luz* (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 175-188), capítulo 12, intitulado “Justificação pela fé: Minneápolis e seus resultados”. Nesse capítulo, demonstram-se um pouco das disputas teológicas entre Urias Smith e George I. Butler, de um lado, defendendo a antiga posição adventista sobre a identidade da lei em Gálatas e E.J. Waggoner e A.T. Jones de outro, em defesa de um posicionamento mais exegético. Se consultada essa fonte, o leitor da revista *Apologética Cristã* não seria privado da informação completa sobre o assunto; seria sabido que, apesar das acirradas disputas entre os pastores adventistas da época, posteriormente, Smith e Butler reconheceriam seus equívocos teológicos e equilibrariam a sua própria teologia, anteriormente enfatizando mais a Lei do que a graça de Cristo.

O *Dicionário Brasileiro de Teologia* (BORTOLLETO, 2008, p. 18), publicado pela Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE) em 2008, também seria de grande importância na pesquisa do redator do CACP. Na referida obra, além de obter uma visão mais acertada acerca do adventismo, seria conhecido que “essa conferência [de Mineápolis, já em 1888] contribuiu para que o adventismo equilibrasse sua ênfase distintiva nos ‘mandamentos de Deus’ com o compromisso evangélico relacionado à ‘fé em Jesus’ (Ap 14:12)” (TIMM, 2008, p. 18).

151

O adventismo não é estático

Alguns críticos alegam que os adventistas fazem uso de um recurso bem utilizado pelas seitas para “mascarar” os próprios “erros”. Eles afirmam que qualquer mudança na teologia evidencia “falsidade” e que, portanto, todo o sistema doutrinário do adventismo, desenvolvido ao longo dos anos, está sob a “areia movediça”. Entretanto, deve-se destacar que o adventismo, desde os seus primórdios, possui um conceito dinâmico da teologia.

As ênfases teológicas podem mudar, com o passar do tempo, à medida que o Espírito Santo traz à luz novas verdades bíblicas ou uma nova compreensão das mesmas, já reveladas (ver Pv 4:18; Jo 16:12). Assim, o estudioso das Escrituras não terá receios em reconhecer que precisa reformular os próprios conceitos teológicos, à medida que cresce em sua experiência espiritual com

Cristo. Na obra *Em Busca de Identidade* (KNIGHT, 2005, p. 16-27, 208-210), o autor esclarece que os pioneiros adventistas acreditavam na possibilidade de *progredir* no conhecimento da verdade bíblica. Isso parece perceptível, visto que depois de observar a mudança dos adventistas em relação ao horário correto de se observar o sábado, Tiago White (1856, p. 148-149) afirmou na *Review and Herald* que os adventistas “mudariam outros pontos de sua fé, caso tivessem uma boa razão para fazê-lo com base nas Escrituras”.

Isso não significa, porém, que os teólogos adventistas modernos sintam a necessidade de alterar a teologia adventista a respeito da perpetuidade da Lei moral apenas porque essa distinção, talvez, não possa ser validada exegeticamente. Silva deve conhecer a diferença entre hermenêutica (exegese) e teologia. Mesmo que ajustes exegeticos sejam necessários, tanto Wilson Paroschi quanto Samuele Bacchionchi, entre outros, sustentam a mesma opinião sobre a interpretação adventista concernente à validade da Lei na Nova Aliança. O que foi anulado pela morte de Cristo na cruz é a condenação da Lei (ver Rm 7:9-11; 2Co 3:7-9; Gl 3:22-25; Cl 2:14) e não a Lei em si ou a necessidade de observá-la como uma expressão da vontade e do imutável caráter de Deus (ver Rm 6:15-22; 7:4-6, 12-14; 8:3-4; Hb 8:8-12; Ap 14:12).

Considerações finais


A presente resenha argumentou que o artigo de Paulo Cristiano da Silva não fez o devido uso de fontes básicas para compreender o desenvolvimento do pensamento adventista sobre a lei em Gálatas. Ao que parece, o articulista foi parcial em sua pesquisa em não considerar o que os pioneiros adventistas diziam sobre o assunto, especialmente Ellen G. White.

Além disso, Silva não fez menção das discussões teológicas sobre a justificação pela fé e a lei em Gálatas feitas na Assembleia da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia em novembro de 1888. Uma análise desse evento na história da Igreja é fundamental para que o pesquisador possa discutir acerca da compreensão adventista da Lei na carta aos Gálatas. O articulista da revista *Apologética Cristã* citou dos artigos de Wilson Paroschi e Samuele Bacchionchi,⁸ mas desconsiderou o conteúdo dos artigos citados, enfatizando apenas o que lhe parecia razoável. Se o autor tivesse considerado

⁸ Também foi mencionada a resposta de Ozeas C. Moura na seção “Boa Pergunta”, onde ele responde uma dúvida referente ao texto de Colossenses 2:16. Ver Revista Adventista, janeiro de 2009, páginas 18 e 19.

em seu artigo a conclusão de Bacchiocchi após sua exposição, a respeito da compreensão paulina da Lei, leria-se:

O que Paulo ataca não é o valor da lei como um guia para a conduta cristã [...] Paulo critica, não a moral, mas a compreensão soteriológica da lei, isto é, a lei vista como um documento de eleição que inclui os judeus e exclui os gentios [...] A incapacidade de discernir nos escritos de Paulo entre seu uso moral e o uso soteriológico da lei, e a incapacidade de reconhecer que sua crítica da lei é dirigida não aos cristãos judeus, mas aos judaizantes gentios, tem levado muitos concluir erroneamente (inclusive Paulo Silva) que Paulo era um antinomista que rejeitava a validade da lei como um todo. Tal visão é inteiramente injustificada, porque, como já mostramos, Paulo rejeita a lei como um método de salvação, mas a exalta como norma moral de conduta cristã (BACCHIOCCHI, 1985, p. 11).

Por fim, Silva conclui de maneira equivocada seu artigo afirmando que os teólogos adventistas acima tiveram “coragem e, acima de tudo, honestidade em admitir um erro exegético perpetuado como tradição por mais de um século dentro dessa igreja” (SILVA, s.d., p. 7). 

153

Referências

BACCHIOCCHI, S. Paulo e a lei. **Revista Adventista**, jun. 1995.

BORTOLLETO, F. (Org.). **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

SCHWARZ, R. GREENLEAF, F. **Portadores de Luz: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009.

DEDEREN, R. (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

KNIGHT, G. **A Mensagem de 1888**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

_____. **Em busca de identidade: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

_____. **Questões sobre doutrina:** o clássico mais polêmico da história do adventismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

MOURA, O. Boa pergunta. **Revista Adventista**, jan. de 2009.

PAROSCHI, W. Lições de Gálatas. **Revista Adventista**, mai. de 2012.

PREEZ, R. **Judging the Sabbath:** discovering what can't be found in Colossians 2:16. Berrien Springs: Andrews University Press, 2008.

SILVA, P. Adventistas admitem erro na interpretação da lei. **Apologética Cristã**, v. 4, n. 15, p. 7, [S.d.].

TIMM, A. O movimento adventista e a justificação pela fé. Artur Nogueira: Centro de Pesquisas Ellen G. White, 1988.

VINE, W. *et al.* **Dicionário Vine:** o significado exegético e expositivo das palavras do antigo e do novo testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

WHITE, E. **Primeiros Escritos.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

_____. **Mensagens Escolhidas.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985. v. 1.

WHITE, T. The word. **Review and Herald**, v. 7, n. 19, 1856.

Enviado dia 15/05/2013

Aceito dia 26/06/2013





Normas para publicação



A revista *Kerygma* recebe trabalhos para os próximos números, em regime de fluxo contínuo, não sendo necessária a abertura de chamadas especiais. No entanto, a periodicidade é semestral. Para ser aceitos, os textos devem observar rigorosamente as normas descritas abaixo:

✦ A revista *Kerygma* tem como objetivo a divulgação de trabalhos de pesquisa originais, publicados em língua portuguesa, inglesa ou espanhola, relacionados às diversas temáticas das áreas de Teologia e Ciências da Religião.

✦ O trabalho a ser submetido deve estar enquadrado em uma das seguintes categorias:

– **Artigo científico / Dossiê / Ensaio:** a publicação se destina a divulgar resultados inéditos de estudos e pesquisa, compreendendo os seguintes itens: título (em português e inglês); nome(s) do(s) autor(es) [observação: a(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m) devem ser registradas como notas de rodapé]; resumo (com média de 900 toques ou 150 palavras) com a respectiva tradução para o inglês (*abstract*), e cinco palavras-chave em português e inglês; introdução; método; desenvolvimento e resultados (descrição e discussão); considerações finais e referências bibliográficas. Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras, incluindo figuras, tabelas e lista de referências.

– **Resenha de livros:** balanço crítico de livros recentemente publicados (máximo 4 anos) ou de obras consideradas clássicas nas áreas de estudo abordadas pela revista. Deverá conter: título do livro; autor; local de edição; editora e ano de publicação (em formato ABNT); título para a resenha; nome do(s) autor(es) da resenha; sua(s) respectiva(s) qualificação(ões) e instituição(ões) a que pertence(m). Não deve exceder a 30 laudas ou cerca de dez mil palavras.

- ✦ O texto deve ser editado no programa Word, configurado em papel tamanho A4 (21 x 29,7 cm), fonte Arial, corpo 12, espaçamento 1,5 e alinhamento justificado, exceto as citações diretas com mais de 3 linhas (reco). O título não deve ultrapassar 12 palavras. As margens devem ter a seguinte conformação: superior e direita, 3cm; inferior e esquerda, 2cm.
- ✦ O texto deve seguir o novo acordo ortográfico da Língua Portuguesa.
- ✦ Caso haja imagens, devem ser apresentadas em alta resolução (300 dpi, no formato .jpg ou .tif) e largura mínima de 10 cm (altura proporcional). Devem ser colocadas no corpo do texto e enviadas em arquivo separado.
- ✦ As referências bibliográficas devem se basear nas normas da ABNT-NBR 6023:2002.
- ✦ As citações podem ser diretas ou indiretas.

– Citações indiretas

156

São aquelas em que as ideias ou fatos apresentados pelo autor original são resumidos ou reapresentados com o cuidado de não haver prejuízo da exatidão dessas informações. Pode-se optar por escrever o sobrenome do autor dentro ou fora dos parêntesis da referência. Se estiver fora dos parêntesis, ele deve vir em caixa baixa no corpo do texto, seguido dos parêntesis com o ano de publicação da obra e número da página. No caso de o sobrenome vir dentro dos parêntesis, deve ser escrito todo em caixa alta, seguido do ano de publicação e número da página. Exemplos:

a) Para um autor: “Rodrigues (1998, p. 25) observou [...]” ou “(RODRIGUES, 1998, p. 25)”.

b) Para dois autores: “Rodrigues e Veiga (1999, p. 39), pesquisando [...]” ou “(RODRIGUES; VEIGA, 1999, p. 39)”.

c) Para três ou mais autores: o sobrenome do primeiro autor deve ser seguido da expressão *et al.*: “Pradela *et al.* (1998, p. 129) constataram[...]” ou “(PRADELA *et al.*, 1998, p. 129)”.

– Citações diretas, literais ou textuais

As referências obedecem às mesmas especificações acima. Se o texto diretamente citado contiver até três linhas, deve ser incluído no próprio corpo do texto, entre aspas. Exemplos: Segundo a autora, “o estudo mostra que até os 12 anos de idade os jovens da referida pesquisa possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11). Ou: De acordo com Ruth Dereveckki (2011, p. 11), “o estudo mostra[...]”.

Por outro lado, se o texto diretamente citado contiver mais de três linhas, deve aparecer em parágrafo(s) destacado(s) do corpo do texto (com recuo na margem de 4 cm à esquerda, corpo 11, em espaçamento simples entre linhas). Exemplo:

Como Lima (2010, p. 12) sustenta:

Atualmente, a gestão tem se tornado participativa. De acordo com a diretora do colégio adventista de Hortolândia, Eli Albuquerque, muitas escolas ainda não aderiram ao novo padrão, porém há muitas unidades que já implantaram a administração colegiada, composta por professores, equipe administrativa, pais e alunos.

✦ Utiliza-se a expressão latina *apud* para citar um documento ao qual não se teve acesso direto, mas por intermédio de uma citação em outra obra. Exemplo: “Segundo Esther Rodrigues *apud* Follis (2011, p. 42)” ou “Esther Rodrigues afirma que o sol faz bem à pele (*apud* FOLLIS, 2011, p. 42).” Atenção: deve-se, na medida do possível, para garantir a exatidão da informação, procurar usar citações diretas. Ou seja, deve-se procurar obter as informações das fontes originais sempre que estas estiverem disponíveis, deixando este recurso apenas para obras difíceis de ser localizadas.

✦ Em caso de coincidência de datas de texto ou obra citadas, distinguir com letras, respeitando a ordem de entrada no artigo: (1915a, 1915b). Já em casos de coincidência de sobrenomes, colocam-se os prenomes abreviados após o sobrenome: (FOLLIS, R., 2010; FOLLIS, E., 2014).

✦ Toda citação provinda da Bíblia deve seguir a seguinte formatação: fora dos parêntesis, deve vir por extenso (Ex.: Em Apocalipse 12:32; 2 Coríntios 3:18 diz que [...]); dentro dos parêntesis, deve ser abreviada de acordo com o padrão de duas letras sem ponto da Bíblia João Ferreira de Almeida revista e atualizada 2ª edição (Ap 12:32; 2Co 3:18). Não se usa algarismos romanos.

- ✦ Toda citação originária de fonte em língua estrangeira deve ser traduzida no corpo do texto e referenciada da seguinte forma: (ABREU, 2009, p. 12, tradução livre). A citação na língua original deve ser mantida em nota de rodapé.
- ✦ A supressão “[...]” e a interlocução devem ser indicadas entre colchetes. Exemplo: “O estudo mostra que até os *12 anos de idade* os jovens [...] possuem o cérebro mais suscetível a distrações [relacionadas a diversão] em comparação com os adultos” (DEREVECKI, 2011, p. 11).
- ✦ As notas de rodapé devem ser usadas apenas para acrescentar informações relacionadas ao texto e importantes para o entendimento deste. Não confundir nota de rodapé com referência bibliográfica, que aparece só no final do trabalho.
- ✦ Expressões estrangeiras ou títulos de obras devem figurar em *itálico*. Exemplos: “Felipe Carmo (2009, p. 42), em seu livro *Hipnose*, sustenta que *croissant* não pode ser utilizado como sugestão hipnótica.” Certas palavras, mesmo sendo de origem estrangeira, já são de uso corrente nos textos em português e, portanto, não devem vir em *itálico*. Exemplos: internet, mouse, link, site, e-mail etc.
- ✦ Os casos de destaque de partes do texto para ênfase devem ser evitados ou restringidos ao mínimo possível, devendo aparecer em *itálico*: “Fulano (2000, p. 12) sustenta que ocorre reversão *se e somente se* aquelas condições são satisfeitas.”
- ✦ Capítulos de livros e artigos de periódicos, quando citados no corpo do texto, devem aparecer entre “aspas” e sem o uso de *itálico*. Exemplo: Flavio Luís (2011, p. 12), em seu artigo “Como cultivar um bigode à luz de Friedrich Nietzsche”, afirma que [...]
- ✦ Citações referentes aos manuscritos e cartas de Ellen G. White devem ser feitas no corpo do texto da seguinte maneira: (Ellen G. White, *Carta 16, 1890*); (Ellen G. White, *Manuscrito 21, 1846*).
- ✦ Citações referentes aos pais da igreja devem ser acrescentadas ao corpo do texto corrido como, por exemplo, a obra de Josefo (*Jewish Antiquities*, IX.206 – 214).

✧ Na lista de referências bibliográficas deverão constar os nomes de todos os autores de um trabalho consultado. As referências serão ordenadas alfabeticamente pelo último sobrenome do autor, seguido, no mínimo, da inicial maiúscula do primeiro nome. Não usar nomes por extenso na lista.

a) Para livros:

CARMO, F. **Hipnose**: a arte da sedução. São Paulo: Editora Madras, 2009.

b) Capítulo de livro:

FERCH, A. Autoria, teologia e propósito de Daniel. In: HOLBROOK, F. (Ed.). **Estudos sobre Daniel**: origem, unidade e relevância profética. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2009. (Série Santuário e Profecias Apocalípticas, 2).

c) Artigos de periódicos:

BERTONI, E. Arte, indústria cultural e educação. **Cadernos cedes**: centro de estudos educação e sociedade – Unicamp, Ano 21, n. 54, 2001.

159

d) Monografias, dissertações e teses:

FERREIRA, L. **O processo da aprendizagem**: conflitos emocionais, desvirtuamento e caminhos para a superação. Dissertação (Mestrado em Educação), Unasp, Campus Engenheiro Coelho. Engenheiro Coelho, 1999.

e) Publicações referentes a eventos publicados em anais ou similares (congressos, reuniões, seminários, encontros etc):

LIMA, P. Caminhos da universidade rumo ao século 21: estagnação ou dialética da construção. In: **7º congresso anual de estudantes do cesulon** (Centro de Estudos Superiores de Londrina, PR). Londrina, 25 a 20 de outubro de 1999.

f) Informações verbais:

Para informações obtidas por meio verbal (palestras, debates, entrevistas etc.) deve-se indicar no texto corrido a expressão “informação verbal” entre parênteses, mencionando-se os dados disponíveis, em nota de rodapé.

Exemplo: “A maioria dos que sustentam uma opinião sobre a alegação das sugestões hipnóticas através de alimentos gordurosos, normalmente fariam qualquer coisa por um *croissant*” (informação verbal).¹

No rodapé da página:

¹ Comentário proferido por Felipe Carmo em palestra realizada no Unasp-EC por ocasião do Simpósio Universitário Adventista, em setembro de 2011.

g) Legislação (constituição, emendas constitucionais, textos legais infra-constitucionais):

SÃO PAULO (Estado). Decreto nº 42.822, de 20 de janeiro de 1998. Lex: coletânea de legislação e jurisprudência, São Paulo, v. 62, n.3, p. 217 – 220, 1998.

BRASIL. Medida provisória nº 1.569-9, de 11 de fevereiro de 1997. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 14 dez. 1997. Seção 1, p. 29514.

BRASIL. Código Civil. 46. ed. São Paulo, Saraiva, 1995.

h) Referências de sites: Acrescentar, no final da referência, “Disponível em:”, endereço eletrônico e a data de acesso ao documento, precedida da expressão: “Acesso em:”.

SILVA, I. Pena de morte para o nascituro. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 19 set. 1998. Disponível em: <www.estadao.com.br/1212343.htm>. Acesso em: 19 set. 1998.

✧ Os textos devem ser submetidos unicamente por meio do site da revista *Kerygma*. Os passos são os seguintes:

– Acessar <http://www.unasp.edu.br/actacientifica>

– Caso se trate do primeiro acesso, preencher os dados pessoais no item “cadastro” (lembre-se de assinalar a opção “autor”). Se já tiver cadastro, basta preencher nome e senha.

– Para submeter trabalhos, siga as demais instruções do próprio sistema.

Obs: o autor deverá acompanhar o andamento do trabalho submetido no próprio sistema on-line.

✧ O tempo entre a submissão, aprovação ou rerpovação e a publicação do artigo/resenha, será de cerca de 14 meses. As informações sobre o *status* da submissão se dará apenas via Sistema Eletrônico de Revistas (SEER), software para a construção e gestão de publicações periódica, traduzido e customizado pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

✧ A revista *Kerygma* está sob a *Licença Creative Commons Attribution 3.0*, o que indica não existir lucro atrelado à publicação, e, portanto, não havendo nenhuma obrigação de remuneração dos autores publicados. Estes, ao submeterem suas contribuições, cedem à revista os direitos de publicação nos formatos impresso e online.



Permutas



Associação Educacional Frei Nivaldo Liebel – *Revista Rethóríka*
USP de Ribeirão Preto – *ABOP*
Center for Adventist Research James White Library – *AU*
Centro Universitário Feevale – *Revista Gestão e Desenvolvimento*
Centro Universitário Claretiano – *Linguagem Acadêmica*
Centro Universitário de Barra Mansa – *Revista Científica*
Centro Universitário de Brusque (Unifebe) – *Revista da Unifebe*
Centro Universitário de Franca (Uni-FACEF) – *Facef pesquisa*
Centro Universitário de Patos de Minas (Unipam) – *Jurivox/Revista Alpha*
Centro Universitário do Espírito Santo (Unesc) – *Unesc em Revista*
Centro Universitário La Salle (Unilasalle) – *Revista de Educação, Ciência e Cultura*
Centro Universitário Metodista (IPA) – *Ciência em Movimento*
Centro Universitário Nove de Julho (Uninove) – *Conscientiae-Saúde/Eccos*
Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Unisal) – *Revista Ciência e Tecnologia*
Centro Universitário Univates – *Caderno Pedagógico / Estudo & Debate*
Escola Superior de teologia da IECLB – *Estudos teológicos*
Faculdade Campo Limpo Paulista (FACCAMP) – *Revista do curso de direito*
Faculdade de Administração Santa Cruz (FAFIL/FASC) – *Revista de Administração*
Faculdade de Ciências Administrativas e Contábeis Santa Lúcia – *Universita*
Faculdades Integradas Adventistas de Minas gerais (Fadminas) – *Revista Symposium*
Fundação Educacional da Região de Joinvile (Univille) – *Revista da Univille*
Fundação Técnico Educacional Souza Marques – *Revista Souza Marques*
Faculdade Teológica Batista de São Paulo – *Teológica*
Fundação Universidade Federal do Rio Grande – *Momento*
Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR) – *Revista de Estudos da Comunicação / Revista Psicológica Argumento*
Universidad Adventista Del Plata – *Enfoques / Davarlogos*
Universidad Católica Argentina – *Cultura Económica*
Universidade de Caxias do Sul (UCS) – *Conjectura*
Universidade de São Paulo (USP) – *Contabilidade & Finanças*
Universidade de Sorocaba (Uniso) – *Revista de Estudos Universitarios*
Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul) – *Linguagem em DisCurso*

Universidade Estadual de Londrina (UEL) – *Boletim do Centro de Letras*
Universidade Estadual de Ponta Grossa – *Olhar do Professor / Publicatio*
Universidade Estadual Paulista (Unesp) – *Alimentos e Nutrição*
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – *Varia história*
Universidade Federal de Pelotas – *História da Educação*
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – *Caderno do Ensino da Física*
Universidade Federal de Santa Maria – *Revista de Educação Especial*
Universidade Norte do Paraná – (Unopar) – *Unopar Científica*
Universidade Paranaense (Unipar) – *Akrópolis*
Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – *Revista Perspect*
Universidade Santa Cecília – *Seleção Documental*
Universidade São Judas Tadeu – *Integração*