

Kerygma

Revista de Teologia do Unasp

Volume 8, Número 1, 1º Semestre de 2012



UNASPRESS



Centro Universitário Adventista de São Paulo

Fundado em 1915 — www.unasp.edu.br

Missão: Educar no contexto dos valores bíblico-cristãos para o viver pleno e a excelência no servir.

Visão: Ser um centro universitário reconhecido através da excelência dos serviços prestados, dos seus elevados padrões éticos e da qualidade pessoal e profissional de seus egressos.

Administração da Entidade Mantenedora (UCB)	Presidente: Domingos José de Souza Secretário: Udolcy Zukowski Tesoureiro: Élnio Álvares de Freitas
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 Diretor de Graduação: Afonso Ligório Cardoso Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Francisca Pinheiro da Silveira Costa
Campus São Paulo	Diretor Geral: Hélio Carnassale Diretor de Graduação: Ilson Tercio Caetano Diretor de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Leonardo Tavares Martins
Campus Virtual	Diretor Geral: Valcenir do Vale Costa
Faculdade de Teologia	Diretor: Emilson dos Reis Coordenador Acadêmico: Ozeas C. Moura
Faculdade Adventista de Hortolândia	Diretor Geral: Euler Pereira Bahia Diretora de Graduação: Elna Cress Diretora de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão: Tânia Denise Kuntze

UNASPRESS

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, Ozeas C. Moura, Betania Lopes, Martin Kuhn

A Unaspess está sediada no Unasp, campus Engenheiro Coelho, SP

EXPEDIENTE

Kerygma, Engenheiro Coelho-SP, volume 8, número 1, 1º semestre de 2012.

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

***Kerygma* é um periódico acadêmico 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 Unaspess.**

CONSELHO EDITORIAL

Adolfo Suarez, Amin Rodor, Berndt Wolter, Edson Nunes, Emilson dos Reis, Humberto Moura, Jader Santos, Jean Zukowski, Lanny Soares, Natanael Moraes, Ozeas C. 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), 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. 8, n. 1 (1º semestre de 2012). Engenheiro Coelho, SP: Unaspress — Imprensa Universitária Adventista, 2012.

Semestral

ISSN: 2237–7557 (impresa) / 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

Diagramação e capa: Marcio Trindade

Normatização: Giulia Pradela

Revisão de abstracts: Ingrid Lacerda

Sumário

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

Artigos

O diálogo inter-religioso e o lugar da IASD.....	13
<i>Adenilton Tavares de Aguiar</i>	
A crítica da religião na teologia de Karl Barth.....	37
<i>Adriani Milli Rodrigues</i>	
Casamento, Cristo e a igreja em Efésios 5	69
<i>Natanael B. P. Moraes</i>	
O Sacerdote-Rei de Salmo 110: exegese e comentário	95
<i>Glauber Souza Araujo</i>	
Princípios educacionais em Ellen G. White	107
<i>Fábio Augusto Darius</i> <i>Rebeca Pizza Pancotte</i>	

Resenha

Eles gostam de Jesus, mas não da igreja.....	125
<i>Marcelo E. C. Dias</i>	
Normas para publicação	131
Permutas.....	139

As formas elementares da vida religiosa e a busca por uma nova Sociologia da Religião

Rodrigo Follis¹

A importância da teoria sociológica de Émile Durkheim é reconhecida tanto por admiradores quanto por seus críticos. A publicação do livro *As formas elementares da vida religiosa* que em 2012, completa 100 anos, foi marcante no interior da sociologia durkheimiana e também no pensamento social moderno. Muitos acreditam que essa obra tenha sido um momento de ruptura, no sentido que leva a uma mudança na forma de pensar as gêneses das relações sociais; o foco passa da sociedade moderna para as primeiras formações humanas e, assim, acaba-se por eleger, dentro do pensamento das ciências sociais, a religião como primeiro e principal processo de socialização humana.

Para Durkheim (2003, p. 38), a religião é fruto da ação social, produto da sociedade, e, além disso, “exprime realidades coletivas” e “se destina a promover, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos”. Sendo assim, a religião contém atos pelos quais o ser humano demonstra sua dependência em relação aos seres sobrenaturais. Não passou distante de Durkheim a discussão acerca da frequente redução do campo de estudo acerca da religião a uma vertente incompleta, ato comum nas Ciências Sociais. Na maioria das vezes, restringe-se o religioso ao campo fenomenológico, seja em aspectos concernentes à psicologia ou aos da sociologia: ela seria pura manifestação de condicionamentos

¹ Editor associado da revista *Kerygma*. Mestre em Comunicação Social e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista Capes. E-mail: rodrigo.follis@unasp.edu.br

psicológicos, geralmente fruto de carências internas individuais ou pura manifestação sociológica, provinda de carências sociais externas.

Acreditamos que seja imperativo, nesse debate, fugir tanto do reducionismo imanente quando dos possíveis exageros transcendentais. É preciso escapar da ilusão de autonomia do discurso teológico/religioso enquanto explicação de todo o processo religioso, assim como da ilusão da dependência total desse discurso das condições sociais e/ou psicológicas; elas explicam muitas coisas, mas parecem não serem capazes de atender a questões transcendentais claramente inatas a tal fenômeno.

Aqui, faz-se importante a contribuição fornecida na tese de Schultz (2005) quanto à possível ampliação dos instrumentos metodológicos para a análise do fenômeno religioso. Para Schultz (2005, p. 186), o problema é quando a religião é confundida com o imaginário. Os estudos sobre a religião precisam pensá-la para além da mera constatação dos fenômenos que podem ser explicados via Ciências Sociais, abrindo espaço para considerar aquilo que a diferencia de outras significações imaginárias, fornecendo atenção especial à pertinência da “revelação” de Deus (ou seja, o elemento divino que funda a religião).

8

Enquanto a sociologia e a antropologia analisam as funções e o papel da religião, mais interessadas nas suas estruturas simbólicas, a teologia, sem desconsiderar tais procedimentos, abre-se para a análise do divino. Se ela estuda a religião considerando a “revelação” e a “transcendência”, não o faz crendo que sozinha possa dar conta de explicar todas as partes desse fenômeno. Apenas insiste na importância teórica de não se relativizar o peso transcendente nos estudos acerca do religioso. Pois, provando-se ou não verdadeira tal transcendência, uma coisa não se pode negar: é através de tal conceito que o fazer religioso obtém a maior parte de sua força imaginária e, assim, conduz o “crente” a partilhar dessa ideologia e, com isso, ajuda a modificar as estruturas econômicas, políticas e/ou sociais vigentes.

Dessa forma, a teologia concorda que a religião está totalmente agenciada no plano imanente, mas nem por isso esquece que todo esse processo pode estar carregado do divino. Entender que toda significação religiosa do imaginário existe em relação às significações sociais, psicossociais e antropológicas é parte do processo, mas não significa que se tenha que relegar apenas a essas vertentes a origem e o entendimento do fenômeno religioso.

No limite da ação afirmativa, a teologia afirma que a religião tem um fundamento e uma origem *a priori*, totalmente transcendente, e que

o imaginário religioso é obra de Deus, *locus* [sic] de sua manifestação. Os alicerces do imaginário religioso são, paradoxalmente, sustentados pelo Alto (SCHULTZ, 2005, p. 197).

É possível se perceber barreiras quanto às discussões acerca do fazer religioso, acentuada na entrada de questões transcendentais em cena. Tal fato pode ser visto, de forma clara, na clássica definição fornecida no *Curso de filosofia positivista*, por Augusto Comte. Ali ele anunciou o fim de um período da humanidade no qual a religião seria necessária. Em outras palavras, ocorreria um processo de secularização do mundo. Após tal etapa, denominada teológica, viria uma fase intermediária metafísica que abriria terreno para a última fase, a positivista, que seria dominada não mais pela teologia (religião), nem pela metafísica (filosofia), mas pelas ciências empíricas, que trariam uma definição “verdadeira” da realidade (LÖWY, 2002, p. 37-74). Embora bem reconhecida, tal realidade não pode ser mais considerada como unânime dentro das ciências.

Durkheim reconhece que a religião, enquanto significação imaginária, é parte central da construção da sociedade. Para ele, a religião não é uma ilusão ou algo a ser superado; ao contrário, ela é responsável pela coesão social. Segundo Maffesoli (1989, p. 3), rompendo com a tradição da época, que considerava os fenômenos religiosos como um tecido de superstições, das quais os homens se libertavam desenvolvendo seus conhecimentos, Durkheim mostra que o fato religioso, ao contrário, é uma das bases essenciais da socialidade.

É com essa ideia em mente que a revista *Kerygma* reafirma seu desafio de não abordar o fenômeno religioso apenas como mero ato social, mas também trazer à tona a boa e velha teologia, que se ocupa em pensar o transcendente como uma das vertentes a ser estudadas em assuntos concernentes à religiosidade.

Convidamos todos os leitores a participar conosco desse enorme desafio colocado à nossa frente: pensar o religioso para além da manifestação social; entender que ele não é apenas a busca do ser humano pelas suas origens, mas também a forma por excelência com que o divino se comunica com o humano. Sendo assim, a teologia pode ajudar no sentido de que essa busca não venha a se apoiar apenas na “sabedoria humana, e sim no poder de Deus” (1Co 2:5).

É com prazer que apresentamos o novo número da revista *Kerygma*. Como mencionado, buscamos com a presente edição equilibrar temas extremamente teológicos com outros voltados para as Ciências da Religião.

Dentro da primeira categoria temos alguns artigos que tratam diretamente de como o texto bíblico pode ser interpretado, a saber: “Casamento, Cristo e a igreja em Efésios 5” e “O Sacerdote-Rei de Salmo 110: exegese e comentário”.

Ainda nessa primeira categoria, temos alguns textos que, embora não se detenham apenas na interpretação do texto bíblico, estão diretamente relacionados a assuntos de cunho extremamente teológico, tais como: “A crítica da religião na teologia de Karl Barth” e a resenha do livro “Eles gostam de Jesus, mas não da igreja”.

Já na seção que privilegia a interface entre a religião e as demais ciências sociais, temos textos proeminentes, os representantes dessa categoria são: “O diálogo inter-religioso e o lugar da IASD” e “Princípios educacionais em Ellen G. White”.

Referências

10

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LÖWY, M. **Ideologias e ciência social**: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 2002.

MAFFESSOLI, M. Prefácio. In: DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

SCHULTZ, A. **Deus está presente - o diabo está no meio**: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Leopoldo: EST, 2005.



O diálogo inter-religioso e o lugar da IASD

The Inter-religious dialogue and the placement of the Seventh-Day Adventist Church

Adenilton Tavares de Aguiar¹

Resumo / Abstract



pluralismo religioso toma por pressuposto que todas as religiões são verdadeiras e igualmente válidas, exigindo que cada tradição abandone o proselitismo em prol de um bem comum maior. Os adventistas, por outro lado, não compactuam com essa sugestão ecumênica por possuir uma mensagem específica destinada “a toda nação, tribo, língua e povo” (Ap 14:6). Participar dos critérios exigidos no diálogo inter-religioso é abrir mão da razão da sua existência e dar vazão à contrafação satânica que ameaça a igreja nos últimos dias (Ap 13-16). A dura mensagem, porém, não possui teor de intransigência ou estreiteza, mas um convite à consideração sincera das verdades bíblicas. **Palavras-chave:** Diálogo inter-religioso; Ecumenismo; Igreja Adventista do Sétimo Dia; Apocalipse 13 e 16



The religious pluralism suggests that all religions are equally true and valid. This belief demands each tradition to abandon its proselytism in favor of a higher common well being. The Adventist message, in its hand, does not side with this ecumenical idea due to its specific message, destined “to

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Unicap (Universidade Católica do Pernambuco). Bacharel em Teologia pelo SALT/IAENE e Licenciado em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba. Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações (Unicap); Professor de Línguas Bíblicas no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, sede regional Iaene (Instituto Adventista de Ensino do Nordeste). E-mail: adeniltonaguiar@gmail.com

every nation, tribe, language and people” (Rev 14:6). In this way, participating of this criteria demanded by the inter-religious dialogue means to give up its reasons of existence, and also to value the satanic counterfeit that threatens the church of the last days (Rev 13-16). Its hard message, however, is not intransigent or strict; it actually contains an invitation to sincere considerations on the biblical truths.

Keywords: Inter-religious dialogue; Ecumenism; Seventh-Day Adventist Church; Revelation 13 and 16



Onde está Deus, suplicava ele [o louco]. Eu lhes direi. Nós o matamos — você e eu. Todos nós somos seus assassinos. Porém, como fizemos isso? Como fomos capazes de beber o mar? [...] Deus está morto. Deus permanece morto. E nós o matamos. Como podemos nós, os assassinos de todos os assassinos, nos consolarmos? (NIETZSHE, 2001, p. 125).

14

Pode se dizer que o pós-modernismo foi inaugurado com o decreto da morte de Deus. Argutamente, Nietzsche disseca o pensamento filosófico e o racionalismo exacerbado de sua época, cujos pensadores arrancaram Deus de seu trono ao prescindir da teologia para acatar a razão como único meio de explicar a ordem das coisas. James Sire (2009, p. 264) faz uma leitura desse cenário, e afirma que

o horizonte que definia os limites de nosso mundo foi apagado. O centro que nos mantinha no lugar desapareceu. Nossa era, que mais e mais está sendo chamada de pós-moderna, encontra-se à deriva em um mar de perspectivas pluralistas, de possibilidades filosóficas em excesso, porém, sem qualquer noção dominante que indique para onde ir ou como chegar lá. Um futuro de anarquia cultural se avizinha como inevitável.

A geração seguinte a Nietzsche assistiu a um crescimento vertiginoso da tecnologia, através da qual, informações são trocadas em frações de segundo. O ser humano foi capaz de chegar à Lua; falar com alguém do outro lado do planeta em tempo real; conquistar os mistérios do átomo e

da energia nuclear; o mundo ficou menor e a informação está em todo os locais. No entanto, a vida ainda parece absurda para milhares de pessoas. Perguntas como “quem sou eu?”, “de onde vim?” e “para onde vou?” continuam aguardando respostas. De fato, a sociedade pós-moderna testemunha um retorno ao religioso que bem parece a tentativa de resolver os problemas provocados pela morte de Deus. Tal condição levou Berger (1985) a defender a ideia segundo a qual secularismo e pluralismo religioso são fenômenos intimamente aparentados. Para Berger, o secularismo se apresenta como um dos resultados da queda do monopólio religioso², que, por sua vez, abriu precedentes para ideias pluralistas relacionadas à religião.

O fato é que a Revolução Industrial e a Era Digital não conseguiram preencher o vazio existente no coração humano. Marcuse (*apud* BERMAN, 1986, p. 28) comenta que “o povo se autorealiza no seu conforto; encontra sua alma em seus automóveis, seus conjuntos estereofônicos, suas casas, suas cozinhas equipadas”. Mas as pessoas continuam sentindo sede de Deus, a qual perpassa os meandros dos esquemas humanos, e a fonte para mitigá-la parece estar aquém da sua experiência, como se fosse uma espécie de “elo perdido”, trancado a sete chaves, em algum lugar distante deste vasto universo; um grito de socorro como que explode por todos os rincões do ser, essencialmente humano, essencialmente frágil, essencialmente incompleto, um grito por Deus, conforme se pode apreender na fala de Lispector (1997, p. 170):

A flor não foi feita para ser olhada por nós nem para que sintamos o seu cheiro, e nós a olhamos e cheiramos. A Via-Láctea não existe para que saibamos da existência dela, mas nós sabemos. E nós sabemos Deus. E o que precisamos dele extraímos [...]. Se nós sabemos muito pouco de Deus, é porque precisamos pouco: só temos de Deus o que cabe em nós. [...] sentimos falta de nossa grandeza impossível — minha atualidade inalcançável é o meu paraíso perdido.

As vulnerabilidades do ser humano pode remetê-lo a Deus, mas ao mesmo tempo são uma oportunidade para os mais diversos tipos de enganar. Falando da realidade social do tempo do fim (antes da volta de Jesus à Terra), o

² Quando Berger fala de monopólio religioso, está se referindo ao catolicismo romano, que predominou no palco religioso durante a Idade Média.

livro de Apocalipse apresenta um cenário mundial que se prepara para receber a atuação de uma falsa trindade: o dragão, a besta que subiu do mar e a besta que subiu da terra (Ap 13). Sendo essa terceira entidade identificada como o falso profeta em Apocalipse 16; um poder político e religioso que influencia as nações a adotar um sistema de adoração equivocado.

Com essas duas realidades em mente (tanto a social quanto a apocalíptica), este artigo se debruça em pensar qual o papel e o lugar que a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) deveria estar preocupada em ocupar. A natureza do tema e a extensão deste trabalho são um prenúncio de que o assunto foi tratado sem se preocupar com detalhes: pretendeu-se, apenas, oferecer aqui uma visão geral.

O espírito da época: pressupostos de um diálogo inter-religioso

Um dos personagens de Guimarães Rosa (2006, p. 16), no romance *Grande sertão: veredas*, deixa claro seu modo de ver a pluralidade de religiões bem como a maneira como se expõe a elas ao afirmar: “Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio [...]. Uma só para mim é pouca, talvez não me chegue [...]. Tudo me quieta, me suspen-
16 de. Qualquer sombrinha me refresca”. Tal pensamento reflete uma forte tendência contemporânea, segundo a qual todas as manifestações religiosas buscam o mesmo fim — o numinoso, o ser supremo.

De fato, conforme afirma o livro *The unique Christ in our pluralistic world*, vivemos em um mundo plural: diferentes culturas, diferentes línguas, pontos de vista, vieses, códigos morais, sistemas científicos e religiões (RO, 2000, v. 05). Não obstante, o pluralismo religioso é mais do que o mero reconhecimento de que há uma variedade exorbitante de crenças religiosas: ele parte da descrição da diversidade existente para a afirmação de que todas as tradições são igualmente válidas e verdadeiras.

É à luz desse pressuposto, que Claude Geffré (2004, p. 131)³ chega a afirmar a necessidade de reinterpretar “algumas verdades fundamentais do cristianismo”. Para Geffré, o pluralismo religioso é uma exigência devido ao processo de “mundialização” que aproxima as culturas e, nelas, as religiões.

³ Claude Geffré é teólogo católico dominicano. Foi, por muitos anos, professor de teologia no Saulchoir e depois no Instituto Católico de Paris. Atuou como diretor da Escola Bíblica de Jerusalém. Tem se destacado, atualmente, por seus trabalhos sobre o pluralismo religioso.

Ele chama a atenção para um fenômeno contemporâneo: o retorno do religioso e a vitalidade das grandes religiões não cristãs.

Esse autor propõe que um dos desafios enfrentados pelo pluralismo religioso diz respeito às diferenças que cada tradição religiosa possui. Assim, ele chega a afirmar que se por um lado uma teoria hermenêutica deve ser contrária ao fundamentalismo bíblico-teológico, por outro, tem que reconhecer as verdades da teologia das religiões, sustentando, finalmente, o pluralismo religioso como um novo paradigma teológico. A grande questão, portanto, diz respeito a como o cristianismo pode manter sua singularidade diante deste pluralismo: “como não cair num certo relativismo, como conciliar as exigências do diálogo e as exigências da fidelidade à unicidade do cristianismo entre as religiões do mundo?” (GEFFRÉ, 2004, p. 132).

Destarte, Kramer (2009) argumenta que Geffré propõe uma teologia inter-religiosa, que reinterprete os principais dogmas do cristianismo, segundo a qual

não se deve ver Jesus como o fundador de uma religião, mas como um caminho para se chegar a Deus. É possível falar em um “cristocentrismo” e haver uma abertura para a discussão entre outras religiões. Se o Cristianismo pode dialogar com outras religiões é porque ele entende suas próprias limitações. [...] Quem sabe o pluralismo não seja um desejo secreto de Deus? Nós somos acostumados a uma lógica de verdadeiro e falso. Não conseguimos ver a possibilidade de haver uma verdade e outra e outra.

17

O Concílio Vaticano II⁴ representou a primeira vez em que “na ordem dos atos solenes do magistério a Igreja católica emite um julgamento positivo sobre as religiões não cristãs. Diálogo tornou-se uma palavra-chave da reflexão teológica e da prática da igreja.” (GEFFRÉ, 2004, p. 132). Dentre os textos do Vaticano II, o *Nostra Aetate* se afigura como aquele que diz respeito à atitude da igreja em relação às outras tradições religiosas. Embora denote um grande avanço, ele traz poucos elementos no plano dos fundamentos teológicos do diálogo inter-religioso. Em outro texto, o *Lumen Gentium*⁵, afirma-se que

⁴ Concílio Ecumênico da Igreja Católica, convocado no dia 25 de Dezembro de 1961, através da bula papal *Humanae salutis*, pelo Papa João XXIII. Esse mesmo Papa inaugurou-o no dia 11 de Outubro de 1962. Realizado em 4 sessões, o concílio só terminou no dia 8 de Dezembro de 1965, já sob o pontificado de Paulo VI.

⁵ É um dos mais importantes textos do Concílio Vaticano II. O texto dessa Constituição

as divergências religiosas [...] podem ser a manifestação das evoluções, das quedas do espírito humano tentado pelo espírito do mal na história. Mas ao mesmo tempo podem ser também a expressão do gênio e das riquezas espirituais dispensadas por Deus aos povos.

Desse modo, Geffré (2004, p. 143) argumenta que o “pluralismo religioso pode, pois, ser considerado como um destino histórico permitido por Deus cujo significado último nos escapa”, e sustenta que “devemos reinterpretar o conjunto dos textos da Escritura, assim como o testemunho da tradição cristã, a partir da nossa experiência histórica de um pluralismo religioso aparentemente insuperável”. E acrescenta que o diálogo inter-religioso deve ser “uma iniciativa propriamente cristã na medida em que esta vontade de diálogo não se encontra necessariamente nos chefes ou representantes das outras tradições religiosas”.

Para que tal diálogo seja possível, Geffré (2004, p. 144-148) aponta três condições a serem atendidas: 1) o respeito do outro em sua identidade própria; 2) a fidelidade no que diz respeito à sua própria identidade; 3) necessidade de certa igualdade entre os parceiros para que haja diálogo. Daí a aversão ao proselitismo, que, segundo o autor, “consiste em querer a todo custo forçar o outro a esposar a minha convicção sem respeitar a sua própria vocação” (GEFFRÉ, 2004, p. 176).

Respeitadas essas condições, esse autor acredita que a era da globalização requer um diálogo que ultrapasse as fronteiras das confissões cristãs e que não se contente em circunscrever-se às três religiões monoteístas. É o que ele chama de ecumenismo ecumênico. Para que isso seja possível, faz-se necessário um critério de unidade. No caso das confissões cristãs, o critério comum é Cristo como Filho de Deus. Ele defende, porém, que um ponto em comum a todas as religiões é o critério do humano autêntico, segundo o qual todas as religiões buscam a felicidade do ser humano.

Após o Concílio Vaticano II, observam-se três tendências teológicas quanto ao debate sobre as religiões: o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo. O exclusivismo apregoa o cristianismo como única religião

dogmática foi demoradamente discutido durante a segunda sessão do Concílio. O seu tema é a natureza e a constituição da Igreja, não só enquanto instituição, mas também enquanto corpo místico de Cristo. Foi objeto de muitas modificações e emendas, como, aliás, todos os documentos aprovados. Inicialmente surgiram, para o texto base, cerca de 4.000 emendas.

verdadeira, e Jesus Cristo como único mediador da salvação. Não obstante, o pós-concílio também foi palco de uma linha de pensamento segundo a qual se via possibilidade de salvação nas outras religiões ou, ainda, num ambiente externo a qualquer religião, porém sem deixar de considerar que toda salvação faz referência a Jesus Cristo. Tal ideologia é chamada de inclusivismo, e entra no cenário teológico sob a crítica da pretensa superioridade do cristianismo sobre as demais religiões, considerada inadmissível para a probabilidade de diálogo. Por sua vez, o pluralismo enxerga cada religião como um dos possíveis caminhos para Deus. Nesse sentido, as religiões não se excluem umas as outras; ao contrário, elas são complementares entre si.

A seguinte declaração de João Paulo II: “cada oração autêntica é suscitada pelo Espírito Santo que está misteriosamente presente no coração de cada pessoa humana” é comentada por Geffré (2004, p. 157) em termos de “uma palavra de grande importância para o diálogo inter-religioso em geral”. Ele acrescenta que oração autêntica

engloba sem dúvida toda oração, mesmo aquela que não é diretamente um diálogo com um Deus pessoal. É o caso, por exemplo, da meditação que se pratica no budismo ou no hinduísmo (GEFFRÉ, 2004, p. 157).

19

Ideias mais liberais são defendidas pelo teólogo protestante John Hick⁶. Em uma de suas obras, esse autor aponta em que contexto histórico surge o pluralismo religioso. Baseado no pensamento de críticos como John ApCzynski e Colin Gunton, ele defende que o pluralismo religioso é um “filho do Iluminismo europeu dos séculos XVII e XVIII, com seu racionalismo universalista” (HICK, 2005, p. 58). E acrescenta que o pós-guerra oferece o palco para o pluralismo religioso contemporâneo, com a queda da hegemonia colonial europeia e a consequente visão de “um só mundo”, de uma “aldeia global”. Hick (2005, p. 59) explica essa ligação entre o pluralismo religioso e a ideia contemporânea de “um só mundo”, afirmando que

o desenvolvimento atual do pluralismo religioso tornou-se possível por meio desta nova consciência global, e também, é claro,

⁶ O inglês John Hick, teólogo e filósofo da religião, é considerado um dos teólogos com vasta reflexão sobre a linha do pluralismo religioso. Ele é oriundo da tradição presbiteriana da Inglaterra, hoje ligada à Igreja Reformada.

pela explosão de informações prontamente disponíveis a respeito das religiões mundiais. O conhecimento moderno sobre o caráter integral da história humana e os entrelaçamentos da história religiosa criaram um ambiente intelectual acolhedor para o pluralismo religioso.

Obviamente essa nova consciência global somente tornou-se possível a partir da “mundialização” da informação por meio dos veículos de comunicação em massa: sobretudo a televisão e a internet.

Embora este trabalho rejeite a ideia de um pluralismo religioso pré-moderno nos moldes em que John Hick os apresenta, não se pode deixar de reconhecer alguns pressupostos pluralistas encontrados nessas tradições religiosas, os quais lançam as bases para o diálogo inter-religioso atual. Tal rejeição diz respeito ao fato de que no mundo pré-moderno não havia a troca de informação como há hoje, o que permitia que apenas uma pequena ou mesmo nenhuma influência se fizesse sentir entre as tradições religiosas, à exceção dos processos antropofágicos embalados pelo contexto de conquista bélica. Os pressupostos de um pluralismo encontrados nessas religiões podem ser apreendidos a partir das afirmações de alguns dos seus líderes. Para Mahatma Ghandi (*apud* HICK, 2005, p. 61),

nenhuma fé é perfeita. Todas as religiões são igualmente caras a seus devotos. O que se requer, portanto, é um contato vivo e amigável entre os seguidores das grandes religiões do mundo, e não um conflito entre eles, obra da tentativa infrutífera, da parte de cada comunidade, de mostrar a superioridade da sua fé em detrimento do resto das religiões.

Segundo Hick (2005, p. 60-63), para os Vedas, o “Real é Um, mas os sábios o nomeiam diversamente”; no Bhagavad Gita, Krishna declara: “qualquer que seja o modo no qual os homens se aproximem de mim, é nesse modo que os aceito”; o ensinamento jainista da *anekantavada* fala da “verdade que tem muitas faces”; o guru Kabir, do século XV, ensinou que o “Deus sem forma adota mil formas aos olhos de suas criaturas”; os sufis do Islã, séculos XIII e XIV, afirmavam que “a luz divina é refratada por muitas lentes humanas”; o sufi Ibn al-Arabi dizia que é permitido a cada crente a sua crença e que Deus pode ser

reconhecido em cada uma de suas formas e em toda e cada crença; outro sufi, Jalal ud-Din Rumi, afirmava que “tudo é louvor, e tudo está certo”; fazendo um comentário sobre as religiões de seu tempo, Rumi acrescenta que “as lâmpadas são diferentes, mas a Luz é a mesma”. Considerando esses dados, Hick (2005, p. 64) conclui:

O que é verdade, porém, é que muitos de nós, no Ocidente atual, e não somente no Ocidente, estamos tentando desenvolver esta percepção e descoberta ancestrais sob o ímpeto da nossa consciência global distintivamente moderna, munidos das ferramentas dos estudos epistemológicos e religiosos de nosso tempo.

De fato, por cerca de um século, o pensamento oriental vem fluindo para o ocidente. O conhecimento oriental passa a ser de fácil obtenção: mais e mais, sua visão de realidade torna-se uma opção de vida no Ocidente (SIRE, 2009).

Do ponto de vista político, o processo de “americanização” do mundo parece igualar os estilos de vida a uma espécie de “panqueca cultural”, como bem enfatizou Hick (2005, p. 71). Por trás desse processo de “americanização” subjaz o poder explorador das corporações multinacionais e das agências internacionais impondo a ideologia de uma economia mundial única dominada pelo capitalismo internacional. Tal ideologia e a ideia de que as diferentes religiões mundiais são respostas a uma mesma realidade divina têm em comum a consciência global contemporânea, segundo a qual as diferentes tradições religiosas são “reconhecidas, respeitadas e afirmadas como contextos autênticos de salvação/libertação, cada qual com seu respectivo caráter único e com suas particularidades históricas”, não havendo a necessidade de uma nova religião global. Desse modo, negam-se algumas das doutrinas essenciais de cada uma delas, a exemplo da afirmação cristã de que Jesus foi Deus encarnado, a fim de reinterpretá-las. Assim, a verdade defendida por determinada tradição é vista meramente como uma espécie de absolutismo, a qual deve dar espaço a “uma interpretação genuinamente pluralista da situação religiosa global” (HICK, 2005, p. 71).

Destarte, Hick (2005, p. 75) aponta a necessidade de uma mudança, em resposta a esta nova percepção das outras religiões mundiais. Ele propõe que “nossos conceitos religiosos (tais como divindade, trindade, absoluto vazio) variam de cultura para cultura”, relegando-os a um aspecto puramente cultural, e que, por conseguinte, crenças metafísicas tais como aquelas

sobre a origem do universo, sobre o destino humano e sobre seres sobrenaturais são somente opiniões e “que não é necessário para a salvação que nossas opiniões atuais se confirmem verdadeiras”.

Falando a respeito dos dogmas cristãos tradicionais, Hick defende que a encarnação divina é uma ideia metafórica. Ele afirma que “considerando Jesus como um grande profeta e doutrinador espiritual, o cristianismo está preparado para um genuíno diálogo com outras crenças, em benefício da paz mundial” (HICK, 2007). Ele acrescenta que

Jesus não pensou sobre si mesmo como Deus encarnado, ou como a Segunda Pessoa da divina Trindade, mas como alguém chamado por Deus para profetizar o próximo Fim. Mas, pelo final do primeiro século (como vemos no Evangelho de João), a Igreja, amplamente construída por São Paulo, chegou a divinizá-lo. [...] O seu lugar entre as hipóteses pluralistas é uma de um grande número de grandes figuras espirituais que se encontram na origem de novos movimentos religiosos — o Buda, Zoroastro, Mahavira, Moisés, Jesus, Maomé, Nanak. (HICK, 2007).

22

Faustino Teixeira (s. d.), comentando a posição de Hick em relação aos “dogmas” do cristianismo e sua resposta às críticas teológicas à posição pluralista, afirma que

as críticas mais importantes concentram-se nas implicações da hipótese pluralista para as doutrinas consideradas centrais no cristianismo, *como a encarnação e a Trindade*. Para Hick, levar a sério o pluralismo religioso significa rever radicalmente a estrutura tradicional da teologia cristã. Em sua visão, a doutrina da encarnação, assim como tradicionalmente entendida, produziu na história sérios efeitos colaterais, entre os quais o antissemitismo cristão, a exploração colonialista ocidental, a subordinação social das mulheres e um arrogante complexo de superioridade do cristianismo diante das outras religiões.

A fim de lançar mais luz sobre essa questão, Teixeira [s. d.] usa o pensamento de Berger, dizendo que

ao abordar a questão do pluralismo religioso, em obra clássica da sociologia da religião, Peter Berger mostrou como a

situação pluralista engendrou não apenas a “era do ecumenismo”, mas também a “era das redescobertas das heranças confessionais”. Diante da condição de incerteza provocada pelo pluralismo, bem como do temor de relativização a ele relacionado, tende-se em alguns casos a concentrar-se nas diferenças confessionais, como forma de garantia de manutenção da identidade ameaçada.

De fato, durante muito tempo o catolicismo romano manteve o monopólio religioso. Com a chegada do Iluminismo e do pensamento racionalista, tal monopólio se rompe. Com isso, abre-se espaço para “novos poderes religiosos” os quais concorrem com um catolicismo menos forte do que aquele observado na Idade Média. A secularização provoca uma perda de poder religioso, ao mesmo tempo em que a liberdade de pensamento que lhe é peculiar permite novas formas de crenças e, paradoxalmente, um retorno ao religioso, porém numa configuração pluralista, de modo que, conforme diria Berger (1985), seja possível afirmar que secularização e pluralismo são fenômenos intimamente aparentados, o que faz do pluralismo religioso um caminho sem volta.

23

Apocalipse 13 e 16 na hermenêutica adventista: uma tríplice união religiosa

Whidden, Moon e Reeve (2006, p. 90) afirmam que a ideia de uma contrafação e paródia da Trindade é algo que está se tornando bastante claro entre os eruditos adventistas⁷. Eles argumentam que se este ponto de vista estiver correto “faz realmente sentido que o livro de Apocalipse contenha, como um de seus temas-chave, fortes indicações da profunda unidade do verdadeiro ‘Trio celestial’, da plena divindade de Cristo e da personalidade do Espírito Santo”. Esta parte do trabalho, portanto, fará uma apresentação dessa contrafação à pessoa e obra de Cristo, bem como da contrafação à pessoa e obra do Espírito Santo, traçando assim uma relação com as ideias pluralistas.

⁷ Quanto a isso ver os seguintes autores: ver Maxwell (2008, p. 460); Johnsson (1992, p. 21); Stefanovic (2002, p. 370); Larondelle (1992, v. 7, p. 173).

Apocalipse 13 faz parte de uma perícopé (junto com o capítulo 12) no qual João apresenta uma contrafação à Trindade: o dragão, a besta que sobe do mar e a besta que sobe da terra. Johnsson (1992, v. 7, p. 21) chama a atenção para o caráter surpreendente dos elementos dessa paródia às três pessoas da Divindade, particularmente para os paralelos entre “a besta que sobe do mar” e o “Cordeiro”. Stefanovic (2002, p. 370, tradução livre) destaca que esse paralelismo evidencia

a intenção do autor inspirado de mostrar que na confederação satânica a besta que sobe do mar funciona como uma antítese de Jesus Cristo, imitando sua vida e ministério na Terra. A besta que sobe do mar age na total autoridade e poder do dragão, assim como Jesus atua na autoridade do Pai.

Os paralelos podem ser melhor visualizados a partir do quadro abaixo, baseado na obra de Stefanovic (2002, p. 370):

24

A besta que subiu do mar	Jesus Cristo
Vem da água para começar sua atividade (Ap 13:1)	Vem da água para começar seu ministério (Lc 3:21-23)
Assemelha-se ao dragão (Ap 12:3; 13:1)	“Quem me vê a mim, vê o Pai” (Jo 14:9)
Tem dez diademas (Ap 13:1)	Tem muitos diademas (Ap 19:12)
Tem dez chifres sobre suas cabeças (Ap 13:1)	O cordeiro com sete chifres (Ap 5:6)
O dragão lhe dá o poder, o trono e a autoridade (Ap 13:2,4)	O Pai lhe dá o poder, o trono e a autoridade (Mt 28:18; Ap 2:27; caps 4-5)
Foi-lhe dado o período de 42 meses para exercer autoridade (Ap 13:5)	Teve um ministério de três anos e meio (conforme indica o evangelho de João)
Foi golpeada de morte (Ap 13:3)	Foi morto (Ap 5:6)
A chaga foi curada. Ela “reviveu” (Ap 13:3)	Ressuscitou (Ap 1:18)
Recebeu adoração depois que a sua ferida mortal foi curada (Ap 13:3-4,8)	Recebeu adoração depois de sua ressurreição (Mt 28:17)
Foi-lhe dada autoridade universal depois da cura de sua ferida mortal (Ap 13:7)	“Toda autoridade me foi dada no céu e na terra” (Mt 28:18), após sua ressurreição.

Johnsson (1992, v. 7, p. 24) defende que a descrição que encontramos da “besta que subiu do mar” (Ap 13) deve levar-nos a pensar num poder político-religioso que entra em cena entre o tempo de João e a segunda vinda de Cristo.⁸

Ele acrescenta que a chave para Apocalipse 13 encontra-se em Daniel 7; esse texto aponta a sucessão dos reinos mundiais e foca sobre o poder do chifre pequeno; por sua vez, Apocalipse 13 abre com uma descrição que entrelaça a visão com a profecia de Daniel.

Stefanovic (2002) compartilha do pensamento de Johnsson no tocante ao *background* para Apocalipse 13, ao afirmar que nos versos 1 a 4 introduzem o primeiro aliado de Satanás na crise final ao dar sua descrição geral em termos da visão de Daniel (Dn 7). Dessa forma, a menção do mar como a fonte da qual vem o animal monstruoso de Apocalipse 13:1 é uma clara alusão a Daniel 7:2-3. Ele afirma que isso se torna evidente a partir do fato de que o animal composto incorpora as características dos quatro animais da visão de Daniel (Dn 7:3-7).

Por sua vez, Maxwell (2006, p. 333) afirma que o comportamento da besta semelhante ao leopardo (Ap 13:2) foi o mesmo do chifre pequeno. Johnsson (1992, v. 7, p. 25) conclui que “os adventistas do sétimo dia têm apontado o surgimento e obra do papado como o cumprimento dessas duas visões”. Tal visão, logicamente, destoa da teologia pluralista tão comum em nossos dias. Johnsson (1992, p. 26) acrescenta que “num momento em que o cristianismo em geral enfrenta os ataques violentos do secularismo e quando entre os cristãos o ecumenismo tornou-se popular, tal interpretação cheira a estreiteza e intolerância”.

Uma das descrições da besta que subiu do mar, encontrada em Apocalipse 13:4 (“quem é semelhante à besta?”) lembra o significado do nome Miguel: “Quem é semelhante a Deus?” (FREEDAMAN, 1992, v. 4, p. 811), o qual aparece na Bíblia apenas cinco vezes, e sempre em contexto de batalha. O nome representa ao mesmo tempo uma pergunta e um desafio ao dragão (NICHOL, 1978), tendo em vista sua pretensão orgulhosa de ser semelhante ao Altíssimo (Is 14:14). O quadro a seguir torna mais claro o contexto de luta que envolve Miguel e o dragão.

⁸ Não constitui interesse nem objetivo deste trabalho apresentar comentários pormenorizados à descrição da “besta que subiu do mar”, no sentido de justificar a interpretação adventista. Antes, o propósito deste artigo é apresentar a visão adventista sobre que poder político-religioso é indicado por Apocalipse 13 e quais são as implicações dessa visão para se analisar qual é o lugar da IASD no debate inter-religioso.

Daniel 10:13	Mas o príncipe do reino da Pérsia me resistiu vinte e um dias, e eis que Miguel, um dos primeiros príncipes, veio para ajudar-me, e eu fiquei ali com os reis da Pérsia.
Daniel 10:21	Mas eu te declararei o que está registrado na escritura da verdade; e ninguém há que me anime contra aqueles, senão Miguel, vosso príncipe.
Daniel 12:1	E naquele tempo <u>se levantará Miguel</u> , o grande príncipe, que se levanta a favor dos filhos do teu povo
Judas 1:9	Mas o <u>arcanjo Miguel</u> , quando <u>contendia com o diabo</u> , e disputava a respeito do corpo de Moisés, não ousou pronunciar juízo de maldição contra ele; mas disse: o Senhor te repreenda.
Apocalipse 12:7	E <u>houve batalha no céu</u> ; Miguel e os seus anjos batalhavam contra o dragão, e batalhavam o dragão e os seus anjos
ⁱ A utilização do pronome grego original no plural deixa claro que Miguel representa não a Daniel, individualmente, mas a todo o povo de Israel.	

No capítulo 12 de Apocalipse, João apresenta Miguel e os seus anjos em conflito aberto contra o dragão e os seus anjos. No capítulo 13, é apresentada uma pergunta insolente dos adoradores do dragão de Apocalipse 12 “quem pode pelejar contra ela [a besta que subiu do mar]?”. A resposta óbvia a essa pergunta parece ser esta: “Miguel, aquele que é semelhante a Deus!”.

Apocalipse 13:3 nos oferece a informação de que após a cura da chaga mortal, “toda a Terra se maravilhou, seguindo a besta”. Há duas considerações a fazer em relação ao texto grego. Primeiro é importante chamar a atenção para a estrutura linguística dos versos 3 e 4:

- ✧ Apocalipse 13:3a: E (grego = *kai*) vi uma das suas cabeças como ferida de morte;
- ✧ Apocalipse 13:3b: E (*kai*) a sua chaga mortal foi curada;
- ✧ Apocalipse 13:3c: E (*kai*) toda a terra se maravilhou após (*opisō*) a besta;
- ✧ Apocalipse 13:4a: E (*kai*) adoraram o dragão que deu à besta a sua autoridade;
- ✧ Apocalipse 13:4b: E (*kai*) adoraram a besta, dizendo: “quem é semelhante à besta? quem poderá batalhar contra ela?”.

Temos, portanto, um período composto por cinco orações coordenadas, indissociáveis. Tal fato permite concluir que o verso quatro é tão somente a continuação do pensamento iniciado no verso três. O segundo ponto a observar diz respeito à preposição *opisō*, traduzida, em Apocalipse 13:3, como *após*. Essa é a mesma preposição que aparece em Mateus 4:19, na expressão: “vinde após mim”, a qual poderia ser traduzida como: “vem, segue-me”⁹. A versão Almeida Revista e Atualizada (ARA) traduz Apocalipse 13:3c, da seguinte forma: “Toda a terra se maravilhou, seguindo a besta”. Apocalipse 13:4a, por sua vez, aponta o resultado do evento anterior: “e adoraram o dragão”. Com isso, o autor bíblico está indicando que a besta que subiu do mar assume um papel mediador, conduzindo toda a Terra a adorar o dragão, o que torna mais clara a contrafação da obra de Cristo no santuário celestial, como mediador entre Deus e os seres humanos.

Maxwell (2006, p. 335) estabelece um paralelo entre o chifre pequeno de Daniel 7 e 8 e a besta semelhante a leopardo de Apocalipse 13, que se torna elucidativo a esta altura:

O chifre pequeno (Dn 7 e 8)	A besta semelhante a leopardo (Ap 13)
Fala grandes palavras contra Deus.	Profere blasfêmias contra Deus.
Pretende mudar os tempos e a lei. Pisa sobre o santuário e o exército.	Blasfema o nome de Deus, do lugar de sua habitação, e daqueles que moram no Céu.
Guerreia contra os santos por um tempo, dois tempos e metade de um tempo.	Faz guerra aos santos por quarenta e dois meses.

27

Desse modo, observa-se claramente que o poder do chifre pequeno, descrito em Apocalipse 13 como a besta que subiu do mar ou a besta semelhante a leopardo está em oposição clara em relação não somente à pessoa de Cristo mas também à sua obra mediadora.

Assim como a besta que subiu do mar é uma contrafação à pessoa e obra de Cristo, a besta que subiu da terra é uma contrafação à pessoa e obra do Espírito Santo (ver STEFANOVIC, 2002; JOHNSON, 1992), conforme se pode observar na tabela abaixo:

⁹ A fim de conferir o uso dessa preposição nesse sentido, conferir Mateus 10:38; 16:24; Marcos 1:17,20; Lucas 9:23; 14:27 e João 1:15, para mencionar apenas alguns textos.

A besta que subiu da terra	O Espírito Santo
Chamada de o “Falso Profeta” que engana as pessoas (Ap 16:13; 19:20; 20:10)	Chamado de o “Espírito da Verdade” que guia o povo à salvação (Jo 16:13; Ap 22:17)
Semelhante a um cordeiro (Ap 13:11)	Semelhante a Cristo (Jo 14:26; 16:14)
Exerce toda a autoridade da besta que subiu do mar (Ap 13:12a)	Exerce toda a autoridade de Cristo (Jo 16:13-14)
Dirige a adoração à besta do mar (Ap 13:12b,15)	Dirige a adoração a Cristo (At 5:29-32)
Realiza grandes sinais (Ap 13:13; 19:20)	Realiza grandes sinais (At 4:30-31)
Faz fogo descer do céu (Ap 13:13)	Vem em fogo no Pentecoste (At 2)
Dá vida/fôlego à imagem da besta (Ap 13:15)	Dá vida/fôlego de vida (Rm 8:11)
Aplica a marca na mão ou na testa (Ap 13:16)	Aplica o selo na testa (2 Co 1:22; Ef 1:13; 4:30)

Conforme bem destacou Johnsson (1992), historicamente o adventismo entendeu que as circunstâncias que envolveram o surgimento dos Estados Unidos fazem com que essa nação preencha a descrição que Apocalipse 13 oferece em relação à besta que subiu da terra. Stefanovic (2002, p. 423) chega a dizer que “nenhuma entidade religiosa ou política na história moderna corresponde a esta descrição como os Estados Unidos da América”. Esse autor concorda com a observação de William Johnsson (1992, p. 29) e afirma que:

Reconheçamos francamente que o conhecimento de que a compreensão total do cumprimento desta profecia da besta que subiu do mar ainda nos aguarda. [...] traços significativos dos enganos da segunda besta não estão claros ainda — especialmente os milagres que levam muitos a serem desviados, bem como a “imagem” da besta que subiu do mar. Ademais, a visão indica um estágio de ação que envolve o mundo inteiro. [...] Como a massa inteira da humanidade será arrastada para o vórtice de engano não está muito claro no presente (STEFANOVIC, 2002, p. 424).

O fato é que tanto Johnsson quanto Stefanovic reconhecem que tal dificuldade não invalida a interpretação tradicional de que os Estados Unidos preenchem as exigências da descrição profética no que diz respeito à segunda besta. Tal ponto de vista afigura-se como um consenso entre os estudiosos adventistas contemporâneos (ver MAXWELL, 2008, p. 350-358).

Em Apocalipse 16:13, o poder político-religioso representado pela besta que subiu da terra é identificado como o “falso profeta” (STEFANOVIC, 2002, p. 424). Mais uma vez, o autor bíblico coloca em cena a paródia ao Trio celestial, a qual foi introduzida em Apocalipse 13. O objetivo da falsa trindade no tempo do fim pode ser apreendido a partir da declaração de Ellen G. White (1980, v. 3, p. 351): “João, no Apocalipse, escreve sobre a união dos que vivem na Terra para invalidar a lei de Deus.” A relação entre Deus e sua lei é comentada por ela da seguinte forma: “Rejeitando a verdade, os homens rejeitam o seu Autor. Desprezando a lei de Deus, negam a autoridade do Legislador” (WHITE, 2003, p. 583).

LaRondelle (1992, p. 173) valendo-se de Daniel 3, em que um decreto à adoração é imposto sob pena de morte, esclarece que a questão central do conflito final é a adoração, o que acaba por lançar luz sobre a natureza do teste do povo de Deus em Apocalipse 13. A implicação é que, se por um lado, a rejeição da lei de Deus, mais especificamente do dia que Ele escolheu para adoração, configura negar sua autoridade, por outro, aceitar outro dia de adoração é incorrer em falsa adoração. Mawell (1992, p. 111) comenta que pelo menos “um bilhão de pessoas se consideram cristãs. Elas aceitam o princípio de um dia especial na semana” embalados pela influência romana, confirmada pela nação americana (MAWELL, 1992, p. 67-120). Dessa forma, levando em consideração sua compreensão dos eventos e circunstâncias mundiais que envolvem os capítulos 13 e 16 de Apocalipse, resta discutir qual é o papel e o lugar da IASD em relação ao debate inter-religioso.

29

○ lugar da IASD no debate inter-religioso

Uma série de artigos de Hélio Grellmann, publicados pela *Revista Adventista* em 1988, chamou a atenção para o fato de que o surgimento do marxismo, do espiritismo moderno e do evolucionismo coincide com o início do adventismo. Ele argumenta que enquanto o movimento adventista aparecia no cenário para resgatar verdades bíblicas esquecidas, tais sistemas de pensamento apon-tavam um caminho independente de Deus (*apud* BORGES, 2005, p. 15-16).¹⁰

¹⁰ Michelson Borges (2005) acrescenta o fato de que a publicação de *Manifesto Comunista*, de Karl Marx, em 1848, acontece apenas quatro anos após o desapontamento de 1844; a publicação de *O livro dos espíritos*, de Allan Kardec, em 1857, e *A origem das espécies*, de Darwin, em 1859, acontece, respectivamente, apenas seis e quatro anos antes da organização da IASD.

Conforme já mencionado anteriormente, para o teólogo John Hick, o pluralismo religioso é um “filho” do Iluminismo europeu dos séculos XVII e XVIII. Esse foi um período de grandes despertamentos religiosos e um aumento pelo interesse no estudo das profecias. Diversos estudiosos da época publicam suas pesquisas sobre escatologia bíblica: Joseph Mede (1586-1638) publica *Chave do Apocalipse*; Campegius Vitringa (1659-1722) publica *Uma exposição do Apocalipse do apóstolo João*; Johann Wilhelm Petersen publica, em 1692, *A verdade do glorioso reino de Jesus Cristo, o qual deve ser aguardado ao soar da sétima trombeta*; Johann Albrecht Bengel (1687-1752) publica *Sessenta discursos práticos sobre o Apocalipse*; Isaac Newton (1643-1727) publica *As profecias de Daniel e Apocalipse*; Manuel de Lacunza (1731-1801) publica *La venida del Mesías em gloria y majestad*, para mencionar apenas alguns.

Esse período também assiste ao despertar do movimento millerita, o qual culminaria com o grande desapontamento em 1844 e o surgimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia (ver TIMM, 1988). Desse modo, acrescenta-se ao marxismo, ao evolucionismo e ao espiritismo moderno, o Iluminismo europeu e o incipiente pluralismo religioso. Coincidentemente, essas linhas de pensamento entram no cenário mundial num momento em que o cenário religioso, no que se refere ao interesse pelas profecias bíblicas, oferece as condições para o nascimento da IASD.

Tendo em vista que um dos principais pressupostos do pluralismo religioso é a crença segundo a qual todas as tradições religiosas são igualmente válidas e verdadeiras e que todas configuram um caminho possível para Deus, para que haja um diálogo, de fato é necessário que se busquem critérios de unidade, em função do qual, para alguns pluralistas cristãos, a exemplo de Claude Geffré e John Hick, o cristianismo precisa não apenas tomar iniciativa em tal diálogo, mas também reinterpretar suas crenças. Nessa reinterpretação, a doutrina de Deus é diretamente afetada. Não apenas coloca-se em dúvida o valor da divindade de Cristo e do Espírito Santo, mas a crença em um Deus Trino entra em colapso. Uma recapitulação de algumas ideias desses dois autores deixará claro esse ponto:

- ✧ Todas as religiões são verdadeiras e igualmente válidas;
- ✧ Jesus é apenas um caminho para Deus;
- ✧ Se o cristianismo pode dialogar com outras religiões é porque ele entende suas próprias limitações;

- ✦ Talvez o pluralismo seja um desejo secreto de Deus;
- ✦ Conceitos religiosos como divindade e trindade variam de cultura para cultura;
- ✦ A encarnação divina é uma ideia metafórica;
- ✦ Se todas as religiões são válidas e verdadeiras, não há lugar para proselitismo.

Primeiramente, comente-se o fato de que a IASD compreende que possui uma mensagem para pregar a toda nação, tribo, língua e povo (Ap 14:6); que um convite é feito para que as pessoas abandonem o falso sistema de adoração (Ap 18:4) e se unam ao remanescente (Ap 12:17). Assim, para a IASD, proselitismo (no sentido missiológico-cognitivo) constitui uma questão ontológica, a razão de ser.

Duas crenças comentadas por Ellen G. White — a imortalidade da alma e a santidade do domingo — atingem o centro de duas doutrinas defendidas pela IASD, ou seja, o juízo investigativo pré-advento e o sábado, as quais estão intimamente relacionadas com o ministério de Cristo no santuário celestial e a obra do Espírito Santo na Terra, culminando com o selamento do povo de Deus antes da segunda vinda de Cristo.

O cristianismo é a única religião que afirma ter na posição de mediador um ser que é plenamente Deus. Nas religiões indígenas, a mediação se dá pelos espíritos; nas religiões orientais, pelos ritos, sacrifícios e meditações, embora haja uma correspondência forte com o espiritismo através da ideia de reencarnação; nas religiões de matriz africana, pelos orixás. O cristianismo, porém, afirma que Jesus é o mediador entre Deus e os seres humanos. Não obstante, se por um lado o catolicismo romano junta ao ministério de Cristo a intercessão de Maria e dos santos (MAXWELL, 2006, p. 173-181), do outro, o protestantismo deixa de dar relevância para a profecia que apontava para o ministério de Cristo no lugar santíssimo do santuário celestial (Dn 8:14). Ellen G. White (1991, p. 254), falando a respeito do ministério de Jesus no santuário celestial, comenta que

o terceiro anjo encerra sua mensagem assim: “Aqui está a paciência dos santos; aqui estão os que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus” (Ap 14:12). Ao dizer ele estas

palavras, aponta para o santuário celeste. *A mente de todos os que abraçam esta mensagem, é dirigida ao lugar santíssimo.* [...] pela rejeição das duas primeiras mensagens, ficavam com o entendimento tão entenebrecido que não podiam ver qualquer luz na *mensagem do terceiro anjo, que mostra o caminho para o lugar santíssimo.* Vi que assim como os judeus crucificaram a Jesus, *as igrejas nominais* haviam crucificado essas mensagens, e por isso mesmo não têm conhecimento do caminho para o santíssimo, e não podem ser beneficiadas pela intercessão de Jesus ali (WHITE, 1991, p. 260-261, grifo nosso).

De fato, a Bíblia não apenas aponta para o ministério de Jesus no lugar santíssimo do santuário celestial como também alega a divindade plena de Cristo. O autor de Hebreus, por exemplo, abre seu livro apresentando provas a respeito da plena divindade de Jesus. Johnsson (1992, v. 7, p. 21) conclui que “porque Cristo é totalmente Deus (Hb 1:5-14) e totalmente homem (Hb 2:6-26), Ele pode tornar-se nosso sumo sacerdote”. A doutrina do santuário, portanto, coloca Cristo exatamente na posição em que Ele está: na posição de Deus, que intercede pela raça humana.

32

Anteriormente, observamos que o “falso profeta” de Apocalipse 16 e a besta que subiu da terra de Apocalipse 13 são designações diferentes do mesmo poder apresentado pelo apóstolo João como uma contrafação do Espírito Santo. Enquanto o Espírito Santo age no final dos tempos realizando uma obra de selamento dos crentes (2Co 1:22; Ef 1:13; 4:30), a besta aplica uma marca na mão. Para Maxwell (2006), essa marca “é intencional e inteligível, uma aprovação no tempo do fim da coercitiva observância do domingo em oposição à clara luz sobre a questão do sábado e em harmonia com o catolicismo clássico romano”.

Ellen G. White (1985, v. 2, p. 318-319) afirma que quando a nação americana “renunciar os princípios de seu governo de tal forma que vote uma lei dominical, nesse próprio ato o protestantismo dará a mão ao papado”. Percebe-se que o domingo está se tornando um ponto de interseção religiosa. A IASD, por sua vez, entra no cenário religioso mundial com a proclamação das três mensagens e o santuário, fatores que integram um grupo de verdades há muito negligenciadas: a perpetuidade da lei, o sábado, o ministério celestial de Cristo, a segunda vinda de Cristo, a imortalidade condicional da alma, o dom profético, o remanescente, o conflito cósmico (TIMM, 2009), sem esquecer o pensamento inspirado de que “Cristo

crucificado como a expiação pelo pecado é a grande verdade central do evangelho, em torno da qual todas as verdades giram. Dessa grande verdade todas as outras verdades são tributárias” (WHITE, 1983, p. 79).

Considerações finais

O pluralismo religioso pressupõe que todas as religiões são verdadeiras e igualmente válidas, fazendo-se necessário que cada tradição supere seus fundamentalismos em favor de um bem maior comum a todas as tradições. Como diria o teólogo espanhol José María Vigil¹¹, é preciso aprofundar a consciência de que as religiões precisam se unir e trabalhar juntas objetivando a paz mundial e melhores condições de vida no planeta (SBARDELOTTO, 2011).

À luz desse pressuposto, chega-se a afirmar a necessidade de que o cristianismo reinterprete algumas de suas crenças fundamentais, a exemplo da divindade de Cristo, a fim de que o diálogo entre as religiões se torne algo tangível. A consequência disso é uma relativização das verdades bíblicas e uma redução da Bíblia a um texto sagrado no mesmo nível dos textos sagrados de outras religiões, o que as mantém na posição em que estão sem que sintam a necessidade de receber luz adicional. Jesus Cristo deixa de ser o único mediador entre Deus e os seres humanos (1Tm 2:5) e o único caminho para o Pai (Jo 14:6).

A IASD não compactua com essa linha de pensamento. Ela acredita que possui uma mensagem para pregar a toda nação, tribo, língua e povo (Ap 14). Participar efetivamente do diálogo inter-religioso significa abrir mão da razão de sua existência. Isto, porém, não significa, em hipótese alguma, que os adventistas devem ilhar-se. Eles podem e devem estar abertos ao contato até o limite que lhes seja possível, ou seja, sem aderir aos pressupostos que tornam viável o debate atual entre as religiões.

Para finalizar, comente-se que em um mundo plural, a hermenêutica adventista pode, de fato, soar como estreiteza e intransigência, sobretudo no que se refere às entidades de quem as bestas de Apocalipse 13 são símbolos. A essa questão, William Johnsson (1992) responde convidando-nos a refletir sobre três fatores: 1) nós fazemos diferenciação entre indivíduos e sistemas;

¹¹ Responsável pela Comissão Teológica da ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo) na América Latina. Dentre seus livros, destaca-se *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*, publicado pela Paulus, em 2006. Além de teólogo, é psicólogo e educador.

2) se a interpretação parece “dura”, devemos lembrar-nos de que reformadores protestantes estavam persuadidos de sua validade; 3) precisamos de uma visão geral da história; uma visão que seja capaz de manter unido o movimento impetuoso dos eventos dos dias dos escritores bíblicos aos nossos dias; uma visão que não seja distorcida por nosso próprio tempo. ✍

Referências

BERGER, P. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BORGES, M. **Nos bastidores da mídia**: como os meios de comunicação afetam a mente. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1996, v. 04.

GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUIMARÃES ROSA, J. **Grande Sertão**: veredas. São Paulo: Nova Fronteira, 2006.

HICK, J. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

_____. Deus, Jesus e o pluralismo religioso. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, ano 7, 2007. Disponível em: <<http://bit.ly/Jgb94J>>. Acesso em: 21/jun/2011.

JOHNSSON, W. G. The saint's end-time victory over the forces of evil. In: HOLBROOK, F. B. **Symposium on Revelation**: exegetical and general studies. Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1992. (Daniel and Revelation Committee Series, 7).

_____. Hebrews: an overview. In: HOLBROOK, F. B. **Symposium on Revelation**: exegetical and general studies. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1989. (Daniel and Revelation Committee Series, 4).

KRAMER, R. O pluralismo religioso na visão do francês Claude Geffré. **Assecom**, Recife, ano 8. Disponível em: <<http://bit.ly/KI8dzJ>>. Acesso em: 29/jun/2011.

LARONDELLE, H. K. Babylon: anti-christian empire. In: HOLBROOK, F. B. **Symposium on Revelation: exegetical and general studies**. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1992, v. 07.

LISPECTOR, C. **A paixão segundo G. H.** Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

MAXWELL, C. M. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

NICHOL, F. D. (Ed.) **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Washington: Review and Herald, 1978, v. 4.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RO, B. R. **The unique Christ in our pluralistic world**. Seoul: World Evangelical Fellowship Theological Commission, 2000.

SBARDELOTTO, M. Não haverá paz no mundo sem teologia do pluralismo religioso: entrevista especial com José María Vigil. **Eterno**, 2011. Disponível em: <<http://bit.ly/Kk6dyg>>. Acesso em: 07/jul/2011.

SIRE, J. **O universo ao lado**: um catálogo básico sobre cosmovisão. São Paulo: Hagnos, 2009.

STEFANOVIC, R. **Revelation of Jesus Christ**: commentary on the book of Revelation. Berrien Springs: Andrews University Press, 2002.

TEIXEIRA, F. O desafio do pluralismo religioso para a teologia latino-americana. In: **Iser Assessoria: religião, cidadania e democracia** [s. d.]. Disponível em: <<http://bit.ly/Kk2eSs>>. Acesso em: 21/jun/2011.

TEMPESTA, O. John Hick e o pluralismo religioso: entrevista com Faustino Teixeira e Michael Amaladoss. **Inter-Religiões**, [s. d.]. Disponível em: <<http://bit.ly/KOVsx7>>. Acesso em: 21/jun/2011.

TIMM, A. **O santuário e as três mensagens angélicas**: fatores integrativos no desenvolvimento das doutrinas adventistas. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

_____. **História da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. São Paulo: SALT - Seminário Latino Americano de Teologia, 1988.

WHIDDEN, W. *et al.* **A Trindade**: como entender os mistérios da pessoa de Deus na Bíblia e na história do cristianismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

WHITE, E. G. **Mensagens escolhidas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1980, v. 3.

_____. **O Grande conflito**: acontecimentos que mudarão o seu futuro. São Paulo: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

_____. **Olhando para o alto**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1983.

_____. **Primeiros escritos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

_____. **Testemunhos seletos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1985, v. 2.

Enviado dia 08/12/2011

Aceito dia 20/04/2012





A crítica da religião na teologia de Karl Barth¹

The critic of religion in the theology of Karl Barth

Adriani Milli Rodrigues²

Resumo / Abstract



Em contraste com vários teólogos que defenderam a religião contra inúmeros ataques realizados por filósofos modernos, Karl Barth criticou a religião a partir de uma perspectiva teológica. Desse modo, este artigo objetiva descrever o significado da crítica da religião na teologia de Barth, particularmente em suas obras *A carta aos romanos* e *Church dogmatics*. De maneira geral, a partir do ponto de vista da doutrina da justificação pela fé, a crítica barthiana da religião claramente envolve uma contraposição ao método teológico do protestantismo moderno, especificamente a teologia liberal, que adota um ponto de partida antropocêntrico ao invés de teocêntrico.

Palavras-chave: Método Teológico; Religião; Teologia Moderna; Karl Barth



In contrast to many theologians who defended religion towards the attacks of various modern philosophers, Karl Barth criticized religion from a theological perspective. Thus, the purpose of this article is to describe the meaning of the critique of religion in the theology of Barth, particularly in his works *The epistle to the romans* and *Church dogmatics*. Overall, from the viewpoint of the doctrine of justification by faith, the Barthian

¹ Artigo original traduzido por Ingrid Lacerda. A versão em inglês pode ser lida através do site da revista Kerygma (www.unasp.edu.br/kerygma).

² Doutorando em Teologia Sistemática pela Andrews University. Professor na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: adriani.milli@unasp.edu.br

critique of religion clearly implies an opposition to the theological method of modern Protestantism, specifically liberal theology, which adopts an anthropocentric, instead of a theocentric starting point.

Keywords: Theological Method; Religion; Modern Theology; Karl Barth



O significado atual da religião é um produto da modernidade.³ Esse período, de igual modo, pode ser considerado a era da crítica à religião.⁴ Aliás, a crítica moderna da religião conta com um longo processo que envolveu inicialmente filósofos e então sociólogos, psicólogos, antropólogos e outros intelectuais.⁵

Sobretudo, autores como Karl Marx⁶ (1818-1883), Friedrich Nietzsche⁷ (1844-1900) e Sigmund Freud⁸ (1856-1939), os quais são

³ Harrison (2006) e Smith (1991, p. 76) destacam que a noção objetiva da religião como um conjunto de crenças e práticas ligadas à compreensão de uma “religião genérica” foi formado no Iluminismo.

⁴ Para mais informação sobre a relação entre a crítica moderna da religião e a ideia iluminista de emancipação do homem veja Zilles (1991, p. 2), Maduro (1981, p. 42) e Higuier (2005, p. 13).

⁵ Nesse sentido, Mondin (2005, p. 82-127) denomina as duas fases desse processo iluminista e positivista, respectivamente. Ele destaca que a primeira fase começa com Baruch Spinoza (1632-1677) e termina com W. F. Hegel (1770-1831). No entanto, talvez a maior crítica da religião nesse período foi feita por David Hume (1711-1776). Ele apresenta seu argumento contra a religião e contra Deus em *A história natural da religião* (1757) e *Diálogos sobre a religião natural* (1779). Além disso, Assmann e Reyes (1979, p. 12) afirmam que a primeira fase se baseou na cultura inglesa e francesa, enquanto a segunda fase, na cultura alemã.

⁶ Em geral, o texto mais comum de crítica da religião de Marx é *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. A obra foi escrita no final do ano 1843 e publicada no *German-French Annals* (Anais Franco-Alemães) em 1844. Partindo do ponto de vista do desenvolvimento histórico do pensamento marxista, esse texto representa a transição do período de crítica filosófica para o período de crítica política. Para mais informações sobre a crítica de Marx à religião, ver Assmann e Reyes (1979).

⁷ Nietzsche (1981, p. 142; 2008 p. 50), em sua famosa crítica à religião, decretou a “morte de Deus” e discorda da crença cristã da vida eterna. Alguns comentaristas afirmam que a crítica religiosa de Nietzsche é, na verdade, oposta ao pensamento metafísico presente no cristianismo. Veja por exemplo, Penzo (2002, p. 30); Sousa, (2008, p. 87).

⁸ Freud (1950; 2009; 1955; 1951), nos seus trabalhos, em geral, observa a religião como uma neurose universal da humanidade. Para discussões adicionais veja Palmer (2001, p. 27). Na realidade, Freud (2009, p. 32) reconhece que o conteúdo de sua crítica à religião não é inédito: ele somente adicionou uma base psicológica à crítica de seus precursores.

considerados os “mestres da suspeita” (RICOEUR, 1970, P. 32-33), derivaram e desenvolveram suas principais acusações contra a religião e o cristianismo a partir das ideias de Ludwig Feuerbach⁹ (1804-1872), principalmente de sua proposta da religião como uma projeção alienante dos sentimentos e desejos humanos (GLASSE, 1964, p. 69).¹⁰

Alguns estudiosos afirmam que essas críticas da religião representam um reducionismo dos aspectos subjetivos da religião, uma vez que as abordagens utilizadas nessas críticas não são religiosas, e suas perspectivas externas interpretam a religião inadequadamente.¹¹ Esse argumento, no entanto, não explica porque a crítica moderna da religião também é encontrada na teologia. Aparentemente, nesse ponto de vista, um teólogo pertencente a uma religião deveria defendê-la, não criticá-la. Essa verdade não se aplica à teologia de Karl Barth; ele é considerado o primeiro teólogo moderno a criticar a religião.¹²

Diferentes comentários e explicações são feitos sobre a crítica religiosa barthiana. Considerando que o título do principal texto sobre a religião na Dogmática de Barth foi traduzido para o inglês como “*The revelation of God as the abolition of religion*”¹³, parece que esse teólogo era completamente contrário à religião.¹⁴ Esse cenário incita algumas perguntas, por

⁹ A crítica à religião mais conhecida de Feuerbach está registrada na sua famosa obra *A essência do cristianismo* (1841). Esse livro está dividido em duas partes principais. Na primeira parte, ele afirma que a antropologia é a verdadeira essência da religião; na segunda parte, ele condena a teologia como uma falsa essência da religião. Para mais informações sobre essa interpretação específica de religião, ver Alves (1984a, p. 85-101; 1984b, p. 37-46). Além disso, em 1846, Feuerbach publicou outro livro sobre religião chamado *A essência da religião*. No entanto, essa obra não ficou tão conhecida como a primeira. Para uma compreensão mais profunda da interpretação de Feuerbach sobre religião ver Harvey (1997).

¹⁰ Para uma contextualização mais aprofundada, descrição e avaliação das críticas à religião feitas por Feuerbach, Marx, Freud, e Nietzsche, ver Küng (1981, p. 191-424).

¹¹ Para uma estudo aprofundado ver Eliade (1977, p. 17); Terrin (1998, p. 18).

¹² Ver Bonhoeffer (1997, p. 280-286); Tillich (1967, p. 241). A crítica barthiana da religião influenciou Bonhoeffer em sua ideia “cristianismo sem religião”. Para mais informações sobre essa influência, ver Pangritz (2000, p. 87-94); Wüstenberg (1998, p. 31-59); Bethge (2000, p. 872); Zahrnt (1969, p. 134).

¹³ Em alemão, o título é *Gottes offenbarung als aufhebung der religion*. Na edição em inglês, esse texto está presente no § 17 de *Church dogmatics [Dogmática da Igreja]*, 1/2. Ver Barth (1956, p. 280-361).

¹⁴ Green (2006, p. 5, tradução livre) escreveu que essa tradução “tem um papel crucial no encorajamento da caricatura da teologia de Barth, a qual tem distorcido por muito tempo sua recepção no mundo de fala inglesa”. Antes mesmo da publicação de *Church dogmatics 1/2* em inglês, Barth (1953, p. 7, tradução livre) reclamou sobre a compreensão equivocada de sua teologia no mundo teológico de fala inglesa: “Estou eu

exemplo: como Barth pode defender o cristianismo e criticar, concomitantemente, a religião? Ele considera o cristianismo uma religião? Como Barth define ‘religião’? Ele defende a nulidade ou a abolição da religião? As pessoas devem ser cristãs sem religião? Que base teológica Barth usa para criticar a religião? Para ele, o que seria crítica à religião?

Nesse contexto, o objetivo deste artigo é descrever o significado da crítica à religião na teologia de Karl Barth. Para isso, discutiremos, primeiramente, a crítica de Barth em sua obra *A carta aos Romanos*. Em seguida, abordaremos, a crítica de Barth presente no § 17 de *Church dogmatics*. Então, finalmente, será elaborada uma conclusão.

Apesar da produção bibliográfica de Karl Barth compreender um grande número de livros e artigos,¹⁵ neste estudo usaremos apenas duas de suas obras, que são as mais importantes do autor e incluem praticamente toda a sua discussão religiosa. Ademais, elas fazem parte das duas últimas fases da teologia de Barth¹⁶, a dialética¹⁷ existencialista (1917-1927) e analogia da fé (de 1931).¹⁸ Dessa forma, o estudo dessas obras tornará possível perceber ideias comuns sobre religião nas duas fases. O tema da religião é abordado ao longo de *A carta aos Romanos*, em geral relacionado aos principais tópicos desta obra.¹⁹ Em contrapartida, *Church dogmatics* discute a religião num tópico específico (§ 17). Contudo, visto que o estudo da crítica barthiana à religião em *A carta aos Romanos* examinará todo o trabalho e os paralelos entre religião e

40

decidido quando eu tenho a impressão de que eu existo na fantasia de muitos — mesmo dos melhores homens — basicamente, apenas na forma de alguns, na maior parte, somatórios respeitáveis; de algumas imagens rapidamente aceitas, e depois copiadas interminavelmente, as quais, obviamente, podem ser desprezadas facilmente? No entanto, eu dificilmente poderia reconhecer neles qualquer outra coisa que não fosse meu fantasma! [...] Devo lamentar ou rir? É essa a única maneira pela qual eu sou conhecido no mundo teológico de fala inglesa?”

¹⁵ Busch (1994, p. 486) salienta que somente o inacabado *Church dogmatics* totaliza 9185 páginas. É “nove vezes o *Institutes* de Calvino e quase duas vezes *Summa* de Tomás de Aquino!”

¹⁶ Para discussões mais profundas sobre a teologia de Karl Barth, veja Berkouwer (1956); Jüngel (1986); Hordern (1955, p. 130-149); Gibellini (2002, p. 13-31).

¹⁷ Para mais informações sobre Karl Barth e a teologia dialética, veja Robinson (1968); Lyden (1992); Taubes (1954).

¹⁸ Sobre isso, ver Mondin (1987, p. 45) e Gouvêa (2006, p. 12). Barth (2006, p. 19-20) explica que seu estudo sobre Anselmo foi essencial para essa mudança metodológica e constituiu a chave teológica para sua obra *Church dogmatics*. Ver também Barth (1966; 1960, p. 39-65).

¹⁹ Apesar de um capítulo incluir explicitamente tópicos religiosos (o limite, o significado e a realidade da religião) essa discussão representa um paralelo entre a lei e a religião. Outrossim, há paralelos adicionais entre a religião e outros tópicos, como circuncisão e igreja, por exemplo.

os principais tópicos, o estudo da crítica de Barth à religião em *Church dogmatics* se limitarão ao §17. Uma vez que o propósito deste trabalho é apenas descrever o significado da crítica de Barth à religião, não cuidaremos de avaliar esta crítica.

A carta aos Romanos

A carta aos Romanos, sobretudo, transmite a mensagem da justificação pela fé, de acordo com o entendimento dos reformadores do século dezesseis,²⁰ porém no estilo existencialista dos séculos dezenove e vinte.²¹ No contexto da relação entre Deus e a humanidade, Barth mantém um paralelo claro entre o conceito kierkegardiano existencial da “infinita distinção qualitativa” entre Deus e os humanos e a noção dos reformadores sobre Deus *absconditus*. Nessa linha, se discute primeiramente o tema da religião no contexto da infinita qualificação distinta entre Deus e a humanidade, o que representa o ponto principal do livro. Vale ressaltar que a compreensão da religião também é estabelecida através de sua relação com tópicos importantes do texto, especificamente a lei e a igreja.

41

A religião e a infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade

O conceito da infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade constitui a base da compreensão de Barth sobre a religião. De acordo com essa perspectiva, a queda do ser humano destruiu o seu relacionamento com Deus. Não há uma maneira de se manter comunhão com Deus partindo da humanidade para o Céu. No entanto, para Barth (1965, p. 36), “Deus é o

²⁰ Barth (1965, p. 7) inclui várias citações de Lutero e Calvino em seu trabalho e afirma sua apreciação da interpretação genuína da exegese luterana e da interpretação sistemática calvinista.

²¹ Ao remeter a Kierkegaard diversas vezes, Barth (1965, p. 10) apresenta uma interpretação existencial de diversas passagens bíblicas. Na verdade, ele alega que se ele possui um método nesse trabalho, “este está limitado a um reconhecimento do que Kierkegaard chamou de ‘a infinita distinção qualitativa’ entre o tempo e a eternidade, e a minha opinião sobre a significância dessa ideia ter pontos negativos e positivos: ‘Deus está no céu, e tu estás na Terra.’ A relação entre tal Deus e tal ser humano, e a relação entre tal ser humano e tal Deus, é para mim o tema principal da Bíblia e a essência da filosofia.”

Deus desconhecido”,²² e não pode ser identificado com nenhuma realidade nesse mundo nem compreendido pela razão humana.²³

No começo de seu livro, Barth sustenta a ideia de que a mensagem paulina presente no livro de Romanos é a mesma do evangelho de Deus, e não simplesmente uma mensagem religiosa sobre como um homem pode se tornar divino. Além do mais, essa mensagem não é somente sobre Deus, mas provém de Deus (BARTH, 1965, p. 28). Isso significa que essa mensagem não pode ser alcançada pelos esforços do entendimento humano.²⁴

Nesse sentido, a compreensão humana sobre Deus é possível somente através de sua própria revelação.²⁵ A humanidade precisa receber essa compreensão de Deus, não é possível obtê-la por si só. De acordo com a perspectiva de Barth, essa disposição para recebe-la é uma atitude de fé a qual demonstra que não é possível ao ser humano compreender a Deus sem a ajuda divina.²⁶

Ao passo que a fé está ciente da distinção qualitativa entre Deus e a humanidade (BARTH, 1965, p. 39), observando também a magnitude de Deus e a limitação humana, a religião intenta arrogantemente compreender o deus desconhecido e ignorar completamente a infinita distinção qualitativa (BARTH, 1965, p. 37). Portanto, há uma clara oposição entre fé e religião. Enquanto a fé demonstra a fraqueza e o vazio que precisa ser preenchido com a graça de Deus (BARTH, 1965, p. 88), a religião demonstra um ser humano cheio de sua própria piedade moral e conhecimento de Deus (BARTH, 1965, p. 50). No contexto da doutrina da justificação pela fé, considerando que através da fé o ser humano assume a salvação pela graça de Deus, na religião ele busca obter a salvação através de suas próprias obras.

42

²² Pauck (1928, p. 472) considera que o conceito de Barth sobre Deus como absolutamente remoto e desconhecido pelos humanos é uma noção exagerada influenciada pelo platonismo e neokantismo.

²³ Nesse ponto, Barth relembra o princípio calvinista *finitum non est capax infiniti* ao invés do conceito luterano de *communicatio idiomatum*. Para mais informação sobre essa compreensão barthiana, ver Barth (1957a, p. xxiii-xxiv).

²⁴ Tillich (1967, p. 241) confirma que a crítica de Barth sobre religião está associada com sua oposição à teologia natural.

²⁵ Barth (1965, p. 112-113) ressalta que “Deus pode ser apreendido somente através dele mesmo e da sua fidelidade. Ele é inteligível somente pela fé. A suposição de que Ele é, possui e age de maneira humana rouba sua divindade; e sua reivindicação para alimentarmos o relacionamento com Ele, deprecia-o para o nível de homem, tempo e coisas, e priva-o de seu verdadeiro significado”.

²⁶ Nesse sentido, Barth (1965, p. 38, tradução livre) afirma que a recepção do evangelho requer fé: “O evangelho não se expõe nem se recomenda.”

Esse esforço demonstra que a religião objetiva elevar a humanidade ao nível de Deus, porque ela não depende da ação de Deus. Aliás, indivíduos religiosos costumam se considerar conhecedores de Deus por causa de suas próprias habilidades. Esse pensamento, todavia, constitui idolatria, uma vez que esse deus no qual eles acreditam conhecer é, na verdade, feito pelas mãos humanas,²⁷ produto de seus desejos e conhecimentos.²⁸ Na sua idolatria, porém, a religião é o humano altivo que se revolta contra Deus e pretende tomar o lugar do divino, tornando a humanidade divina. Barth afirma que quando colocamos Deus acima do trono do mundo, costumamos dizer ‘Deus’ em lugar de ‘nós’. Ao dizer acreditar nele, nós justificamos, apreciamos e adoramos a nós mesmos” (BARTH, 1965, p. 44, tradução livre). Certamente, essa atitude provoca a ira e o julgamento divino diante da rebelião humana que caracteriza a idolatria religiosa. Dessa forma, é útil compreender a relação entre a religião e a lei.

A religião e a lei

A questão original de Romanos 7 é a discussão paulina sobre a lei. A exposição de Barth discute a lei em termos da religião para seus leitores do século XX. O comentário é estruturado com três subtítulos explícitos: 1) a fronteira ou o limite da religião; 2) o significado da religião; e 3) a realidade da religião.

43

O limite da religião

Do ponto de vista de Barth, a religião representa a apresentação mais importante da competência humana. “É na religião que a capacidade humana aparece da maneira mais pura, mais forte, mais penetrante e mais adaptável” (BARTH, 1965, p. 183, tradução livre).²⁹ Logo, ele diz que a religião é a última possibilidade para o ser humano. Nesse sentido, “nada mais pode ser dito sobre religião que sua mais pura, mais nobre e mais tenaz conquista alcançou e, de

²⁷ Barth (1965, p. 50) destaca que “nisso afirmamos o nascimento do ‘não Deus’, no feitiço de imagens”.

²⁸ A afirmação de Barth de que “o que é chamado de ‘Deus’ é de fato ‘Homem’ (BARTH, 1965, p. 44, tradução livre) concorda plenamente com as ideias de Feuerbach sobre a projeção humana na religião. Além disso, há importantes referências em *Church dogmatics*. Ver também Barth (1957a, p. x-xxxii; 1959, p. 355-360). Para mais discussões sobre o paralelo entre Barth e Feuerbach, ver Vogel (1966, p. 27-52); Weber (1966, p. 24-36).

²⁹ Levando em consideração esse aspecto fascinante da religião, Barth (1965, p. 183, tradução livre) afirma que este não pode ser subestimado. “Religião aparece na história de diversas maneiras diferentes, mas ela se torna sempre mais atraente onde demonstra espírito de santidade mais forte e sincero.”

fato, precisa alcançar, o pináculo mais alto da possibilidade humana” (BARTH, 1965, p. 185, tradução livre). Curiosamente, essa noção fascinante da religião é o ponto de partida da discussão sobre o seu limite (BARTH, 1965, p. 229).

Apesar de a religião ser considerada, em geral, a última possibilidade do ser humano, ela é, de fato, uma possibilidade limitada.³⁰ A religião é uma possibilidade estreita, restrita e ineficaz, porque o limite da religião aponta para o limite da humanidade (BARTH, 1965, p. 229-230). Sendo a melhor possibilidade humana, a religião “se manifesta e tem sua realidade na história, está tecida na textura dos homens, ela pertence mentalmente e moralmente ao mundo antigo, e se ergue sob a sombra do pecado e da morte” (BARTH, 1965, p. 184, tradução livre). Não obstante, em sua condição humana, a religião “diz possuir o novo mundo da justiça e da vida, pois declara a possibilidade de possuir Deus e de viver em sua presença” (BARTH, 1965, p. 184, tradução livre). A religião, no entanto, está sob o julgamento de Deus, pois essa atitude representa claramente a indiferença com a infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade.

De acordo com Barth (1965, p. 230, tradução livre), a religião é um traço intrínseco ao ser humano, uma vez que seu conceito de limite de religião está totalmente ligado ao limite humano. Portanto, ele não pode escapar da religião, pois “acima de todas as ocorrências da vida humana haverá sempre uma sombra da religião, às vezes mais forte, às vezes mais fraca”. Todos que vivem nesse mundo “não podem esperar escapar a possibilidade da religião”. Assim como Paulo destaca “que a lei tem o domínio sobre o homem por toda a sua vida” (Rm 7:1), Barth assegura que a humanidade sempre será limitada pela religião.

O significado da religião

Apesar do fato de Barth aplicar o termo “religião” no contexto de presunção, limitação e morte humana, isso não significa necessariamente pecado, na sua perspectiva. Certamente, há uma relação próxima entre esses termos, mas eles não possuem o mesmo significado. Paulo também indica que a lei não é pecado, mas através da lei o ser humano pode conhecer o pecado (Rm 7:7), e Barth (1965, p. 242-243, tradução livre) entende que a religião, assim como a lei, “é o ponto no qual o pecado se torna um fato observável de experiência”. No entanto, “esquecendo-se da possibilidade da religião, o ser humano, como

³⁰ Barth (1965, p. 230) afirma que “a última e a mais inevitável possibilidade humana — a possibilidade da religião — mesmo em sua variedade mais inevitável, mais ponderosa, mais claramente definida e mais impossível é, no fim, nada mais que uma possibilidade humana e, portanto, uma possibilidade limitada”.

uma criatura em meio a muitas outras, é um pecador somente no segredo de Deus; isto é, eles pecam deliberadamente e não historicamente”.

Nesse sentido, o significado da religião é que toda a existência concreta e observável da humanidade é pecadora. Através da religião é possível “perceber que o ser humano se rebelou contra Deus” (BARTH, 1965, p. 246, tradução livre). Barth (1965, p. 248) menciona a queda como um exemplo dessa situação. No jardim do Éden, Adão e Eva ouviram “a sedução do sermão da serpente no tema da relação direta entre Deus e o ser humano”.³¹ Portanto, Barth afirma que “ao se esforçar para alcançar o que não pode ser, o ser humano se depara com o que ele realmente é e imediatamente perde suas forças e cai. Com os olhos abertos, eles veem que estão separados de Deus e nus”. Na tentativa religiosa de se tornar como Deus, a humanidade reconhece sua pecaminosidade e sua atual e real distância de Deus.³²

Do ponto de vista de Barth, a compreensão do “significado da religião depende de quão claro nos é o domínio do pecado sobre os seres humanos nesse mundo” (BARTH, 1965, p. 257, tradução livre). Além disso, representa o ponto de partida da discussão sobre a realidade da religião.

A realidade atual da religião

De acordo com a discussão do limite e do significado da religião, Barth (1965, p. 257-258, tradução livre) destaca a realidade da religião em seu aspecto negativo. Para demonstrar essa realidade, ele se opõe fortemente às tendências românticas da psicologia da religião que celebram seu triunfo, tal qual a sua abordagem como “a capacidade humana pela qual ‘todas as ocorrências humanas são consideradas ações divinas’ ou a descrição de Schleiermacher da religião como ‘a música que acompanha toda experiência humana’”.

Ao invés disso, ele prefere considerar o exemplo de Jó, Lutero, Kierkegaard, e Paulo, os quais mantiveram um conceito distinto de religião. Para eles, “religião, longe de ser um lugar onde há abundância de harmonia saudável de vida humana, é o lugar onde esta aparece doente, discordante e rompida. A religião não é a terra firme sobre a qual a cultura humana repousa tranquilamente.” Além do mais, Barth (1965, p. 257-258, tradução livre)

45

³¹ O conceito da infinita distinção qualitativa entre Deus e o ser humano é evidente aqui.

³² Essa compreensão pode ser resumida através da seguinte explicação: “Através do ser humano religioso nós podemos notar mais claramente que o ser humano é carnal, pecador, abominação para Deus, sob sua ira, arrogantes, fracos, incapazes de compreender e condescendentes com seus desejos. É precisamente ao observar o religioso que observamos a barreira inexorável com a qual somos confrontados” (BARTH, 1965, p. 185, tradução livre).

destaca que na realidade “a religião está ciente que não deve ser coroada e se dizer realizada por trazer a verdadeira humanidade; está ciente de que é, na realidade, questionável, incomodante e perigosa”.

No lugar dessa visão inocente e romântica da religião, Barth (1965, p. 268) buscava um desfecho da realidade atual da religião. Ele afirma que seus esforços para conciliar essa nova realidade não podem ser escondidos para sempre. A bomba que por tanto tempo “foi tão cuidadosamente decorada com flores, irá explodir mais cedo ou mais tarde”. Na verdade, a realidade atual da religião é de conflito, estresse, inferno e morte, é a “desgraça com a qual todos os seres humanos precisam enfrentar” (BARTH, 1965, p. 259, tradução livre). Na visão de Barth, a compreensão da realidade atual da religião é, na verdade, o reconhecimento de que a humanidade pertence à morte (BARTH, 1965, p. 269).

A relação entre a religião e a lei apresenta um entendimento profundamente negativo da religião. Está conectada com limitação, pecado e morte. Contudo, o fim das possibilidades humanas é também o começo da possibilidade de Deus, que é realizada pelo “novo homem”, isto é, Jesus Cristo. É Ele quem executa a total dissolução da realidade da humanidade religiosa desse mundo velho, o que significa que o ser humano finalmente está livre de sua situação negativa. De acordo com Barth (BARTH, 1965, p. 269, tradução livre), “essa é a condição daquela liberdade que é nossa sem os méritos da lei; essa é a solução para a luta que a religião nos colocou com tal precisão intolerante”.

Dessa forma, em Jesus Cristo, a humanidade pode passar de morte para vida (BARTH, 1965, p. 272). Nisso consiste o conceito de Barth sobre o julgamento de Deus, o qual é formado pela dialética entre “sim” e “não”. Isso significa que pertencer a Cristo é “participar em suas questões e, conseqüentemente, em suas respostas; em seu pecado e, por conseqüência, em sua justiça; em seu “sim” e em seu “não”; em sua morte e em sua vida” (BARTH, 1965, p. 283, tradução livre).

Essa possibilidade divina é explicada na discussão da religião e a igreja, porque sua exposição se torna mais clara e concreta. Nessa discussão, termos antropológicos são substituídos por linguagem eclesiológica. Além disso, há uma apresentação positiva da religião, juntamente com seu aspecto negativo, o que lhe permite uma compreensão dialética.

A religião e a igreja

Barth utiliza os termos “religião” e “igreja” ao longo de *A carta aos Romanos* quase sinonimamente. Por fim, ele definiu “igreja” como uma religião organizada (BARTH, 1965, p. 340). Assim como a discussão sobre a

religião e a lei, esse comentário é dividido em três partes: 1) a tribulação da igreja; 2) a culpa da igreja; e 3) a esperança da igreja.

A tribulação da igreja ocorre precisamente no antagonismo entre a vocação divina da igreja e sua realidade humana concreta. Esse contraste revela a oposição entre o evangelho e a igreja (BARTH, 1965, p. 333). Barth (1965, p. 332, tradução livre) argumenta que “na Igreja, o “Além” é transfigurado para ‘algo’ metafísico, o qual, por contrastar com o mundo, não é nada além deste. Na igreja, toda sorte de coisas divinas são tidas e conhecidas e são, no entanto, perdidas e desconhecidas.” Portanto, há uma relação clara entre este comentário acerca da igreja e a noção barthiana da negligência da “infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade” por parte da religião. Além do mais, “em sua tentativa vigorosa e extensa de humanizar o divino”, a igreja estaria cometendo idolatria.

Assim, a tribulação da igreja indica sua própria culpa. Ao invés de viver somente da promessa divina e se diminuir para que Cristo possa crescer, em comum com tudo que é humano, a igreja objetiva cumprir sua promessa nesse mundo, vivendo triunfantemente (BARTH, 1965, p. 344). Barth (1965, p. 368) identifica essa situação como ausência de fé e, citando Lutero, ele menciona que a igreja deveria se atrever a começar na “escuridão” da fé. Contudo, ela nunca fez isso, pois suas atividades são orientadas por obras, sendo guiada por coisas que as pessoas podem ver. De fato, a igreja evita a solidão no deserto, não deseja ser estrangeira no mundo. “Ela não quer ficar só nessa posição de cristianismo antes da ressurreição, na paixão do Cristo rejeitado.”

Em sua crítica à igreja, que é a religião organizada, todavia, Barth (1965, p. 334, tradução livre) não sugere o abandono da igreja ou da religião. Primeiramente, ele defende a ideia de que “a relação não eclesial entre Deus e o ser humano não existe mais nesse mundo.” Depois, ele reconhece que ao criticar a igreja, ele está, na verdade, criticando a si mesmo, pois “ao descrever a igreja estamos descrevendo a nós mesmos”. Portanto, “todos que estão seriamente preocupados com o problema que confronta a igreja são como perseguidores e defensores.” Então, em sua discussão sobre a culpa da igreja, Barth afirma que “nós mesmos estamos inseridos nela” (BARTH, 1965, p. 371-372). Nesse caso, “ataques à igreja provenientes da ideia de que nossos inimigos possuem conhecimento superior ou algum método superior de justificação e salvação são considerados sem sentido” (BARTH, 1965, p. 337, tradução livre). Dessa forma, ele conclui que é preferível ir para o inferno com a igreja a se exaltar, como os autopiedosos, a se colocar num céu que não existe. Esse pensamento precisa ser compreendido com base na doutrina de justificação pela fé, porque Barth acredita que “Cristo está onde há seres humanos desconsolados por

saber que foram banidos de sua presença. Cristo não está, nem nunca estará onde pessoas pensam que se garantiram contra a angústia dessa compreensão”.

Em sua falta de fé, a igreja permanece vazia, apesar de desejar possuir conteúdo. Em seu pensamento dialético, no entanto, Barth afirma que a igreja possui conteúdo quando está vazia, pois “a luz brilha; mas brilha na verdadeira escuridão”. Tal situação é a que ele chama de “a esperança da igreja”. Certamente, a igreja incentiva a justificação do ser humano através do moralismo e da piedade, mas tal pensamento representa uma oposição humana a Deus (BARTH, 1965, p. 418). Essa ideia provoca, conseqüentemente, a ira de Deus contra a igreja. Mas o “não” de Deus expresso em sua ira e em seu julgamento também contém o seu “sim”. Aliás, Barth (1965, p. 416, tradução livre) afirma:

Onde a igreja acaba — não por vontade ou ação humana, claro, mas por decreto divino — ali está seu começo. Onde sua injustiça é exposta, ali nasce sua justiça. A demolição divina de qualquer igreja significa que cada igreja ressurgirá como sinalização, limiar e uma porta de esperança. É então quando a religião aparece, como era antes, como um sinal que se vê do outro lado da margem; ela aparece como a mensageira de Cristo e como o tabernáculo de Deus para o ser humano.

48

O julgamento divino da igreja, o “sim” e “não” de Deus, representa a justificação da igreja. É claro que também representa a justificação da religião. A religião, portanto, não é a base do relacionamento de Deus com a humanidade. Antes disso, a religião é o resultado do que Deus fez no ser humano. Em outras palavras, “religião é o reflexo inevitável na alma — na experiência — do milagre de fé ocorrido”. Contudo, a riqueza da religião não é a religião por si só, mas o que ela de fato aponta. Barth enfatiza que “a verdadeira religião é um selo, lembrando o ser humano que este foi estabelecido por Deus e assim continuará” (BARTH, 1965, p. 129, tradução livre). Para esclarecer seu comentário, ele compara a religião e a igreja com a circuncisão, mais especificamente no que diz respeito à aliança divina com Abraão.³³

³³ Assim como a circuncisão, a religião é um selo que “aponta para a aliança feita entre Deus e o homem, a qual ainda não se cumpriu e ainda aguarda sua inauguração. O ato de assinar esse contrato não deve ser confundido com a decisão que a precede ou com a execução que a sucederá. De modo semelhante, a decisão de Deus precede eternamente o sinal” (BARTH, 1965, p. 130).

Através dessa comparação, Barth (1965, p. 331) argumenta:

Na medida em que a circuncisão, a religião e a igreja são colocadas nesse contexto e servem esse propósito, na medida em que esses fatores são reconhecidos como sendo desse mundo e se tornaram humildes por esse reconhecimento, [...] estes são qualificados como justificados e compartilham de seu eterno significado do Fim e do Começo. Se, no entanto, eles buscam ser algo que está além desse mundo, se, na arrogância da religião, eles alegam possuir a realidade que não lhes pertence, eles são e devem permanecer desqualificadas — mesmo nesse mundo.

CHURCH DOGMATICS

O tema da religião aparece em *Church dogmatics* especificamente no §17, “The Revelation of God as the Abolition of Religion” [A revelação de Deus como a abolição da religião]. A tradução, contudo, do termo “Abolition” — “abolição” — para o termo alemão *Aufhebung*, o qual também é usado dialeticamente por Hegel,³⁴ não expressa o pensamento dialético barthiano evidente nesse texto.³⁵ Seguindo a maneira de Hegel, Barth emprega esse termo na ambiguidade de seu duplo significado; este pode se referir a “elear” e “abolir” (BROMILEY, 1979, p. 29).³⁶

49

Logo, a tradução do título do §17 de *Church dogmatics* expressa somente um de seus significados, deixando de lado a ambiguidade proposta pelo conceito de Barth referente à relação entre revelação e religião.

³⁴ Gray (1997, p. 14-15, tradução nossa) explica que “o verbo alemão *aufheben* significa literalmente ‘erguer algo’ — ex. uma maçã do chão. Mas, figuradamente e intelectualmente, possui duas outras conotações aparentemente contraditórias: ‘preservar, salvar ou guardar algo’; ou ‘cancelar, anular algo’. Esse duplo significado da palavra em alemão foi utilizado por Hegel e selecionado por ele para ser o centro de seu método dialético de interpretar o passado, um método que ainda tem grande importância no presente. O passado histórico de indivíduos, pessoas, até mesmo épocas é, de acordo com ele, um processo contínuo de cancelamento e anulação deste passado e, concomitantemente, de preservar sua essência numa síntese mais elevada, a qual é uma combinação do novo e do antigo, do passado e do presente.”

³⁵ Inicialmente, os dois últimos títulos desse texto em *Church Dogmatics* são, respectivamente “Religion as Unbelief” (“Religião e Descrença”) e “The True Religion” (“A Verdadeira Religião”).

³⁶ Seguindo essa interpretação, Green (1995, p. 477) afirma que “Barth emprestou o termo favorito de Hegel e aproveitou-o para seu uso. Ambos os escritores compartilham a convicção que a verdade somente pode ser contada dizendo “sim” e “não”; e encontram na ambiguidade de única do verbo *aufheben* uma forma de articular sua inter-relação dialética.

Ao invés de “abolition” (abolição), poderia ser utilizado o termo “sublimation” (sublimação).³⁷ Assim, seria possível manter o pensamento dialético de Barth mesmo em sua terceira fase metodológica de sua teologia, particularmente em sua discussão sobre religião.³⁸

A exposição de Barth sobre religião §17 de *Church dogmatics* está estruturada em três seções: 1) A religião como um problema teológico; 2) Religião como falta de fé; e 3) A verdadeira religião.

A religião como um problema teológico

Em sua discussão sobre o problema da religião na teologia, Barth (1956, p. 284), apresenta duas possibilidades opostas para a relação entre a religião humana e a revelação de Deus. A primeira opção é estabelecer a religião como uma norma e um princípio através do qual a revelação é explicada, enquanto a segunda é interpretar a religião de acordo com a revelação de Deus. Essas possibilidades apontam duas maneiras diferentes de fazer a teologia. A primeira opção considera a religião como um problema da teologia, a igreja como uma sociedade e a fé com uma forma de piedade. A segunda opção considera a religião apenas um dos problemas na teologia, a igreja o lugar onde a religião é sublimada e a fé como uma forma de expressar “a graça e o julgamento de Deus”.

Enquanto que a primeira opção implica a revelação ser subordinada a um conceito geral e neutro da religião humana, a segunda estipula que do ponto de vista da revelação, a religião pura é uma atitude de fidelidade a Deus, de acordo com as escrituras. A opção aceita pela maioria dos Reformadores, segundo a história da teologia, foi essa segunda interpretação. Barth enfatiza que Calvino no *Institutes of the christian religion [Instituições da religião cristã]*, entende religião através da Bíblia: isto é, para ele, a forma e o conteúdo

³⁷ Essa foi a escolha feita por Green em sua nova tradução em inglês no § 17, intitulada *On religion: the revelation of God as the sublimation of religion [Na religião: a revelação de Deus como a sublimação da religião]*. Considerando o significado dessa tradução, este artigo irá usá-la juntamente com a tradução tradicional de *Church dogmatics*.

³⁸ Dorrien (2000, p. 4) destaca que as influentes interpretações da teologia de Barth por Torrance e Balthasar, que retratam o desenvolvimento do pensamento de Barth como uma série de “conversas dramáticas”, erroneamente chegaram à conclusão geral que o teólogo em questão abandonou por completo seu pensamento dialético na sua última fase teológica. Levando em consideração que Torrance era um editor de *Church Dogmatics*, é possível que esse conceito tenha, de alguma forma, influenciado a versão em inglês no §17. Para mais informações sobre a interpretação de Torrance e Balthasar sobre a teologia de Barth, veja Torrance (1962); Balthasar (1992). Para estudos mais profundos que, como Dorrien, assegurem que Barth manteve seu pensamento dialético, veja McCormack (1997, p. 312); Hunsinger (1993, p. 69); Ward (2008, p. 94); Johnson (1997, p. 31).

da religião provêm somente da revelação (BARTH, 1956, p. 284-285). Na teologia dos reformadores, a revelação de Deus constitui o ponto de partida.

Essa posição, porém, não foi mantida pela teologia protestante moderna, especialmente nos séculos dezenove e vinte, uma vez que essa se desenvolveu principalmente do neoprotestantismo, o qual nasceu no começo do século XVIII, chamado comumente de ortodoxismo racional. Barth (1956, p. 288) mencionou dois teólogos desse período: Salomon van Til (1643-1713) do lado Reformado e J. Franz Buddeus (1667-1729) do lado Luterano.

Sobretudo, van Til retratou a religião como uma pressuposição universal, neutra e natural de todas as religiões, e Buddeus afirmou que a religião natural é a base para o ser humano conhecer um ser supremo, que é Deus. Ambos utilizaram noções da religião natural para descrever o papel e a natureza da religião, salientando a necessidade natural do ser humano de obter tal conhecimento. Certamente, esses teólogos e os outros que os seguiram “eram todos homens de evidente seriedade e piedade. Mas em certos detalhes, eram abertamente conservadores”. Ao invés de contradizer a revelação,

eles sabiam como garantir direitos totais da revelação em sua teologia, de qualquer maneira aparentemente. Seu objetivo era encontrar um consenso mais ou menos perfeito entre a Bíblia e ensinamentos tradicionais, por um lado, e por outro, os postulados de *religio naturalis* e as reivindicações para uma religião genuína de revelação, à qual dão início. (BARTH, 1956, p. 290, tradução livre).

51

Apesar de os teólogos protestantes não se desviarem visivelmente do curso da ortodoxia do século XVII, as implicações de suas ideias inverteram o ponto de partida da teologia. Da mesma maneira, embora a religião tenha sido usada simplesmente para reconhecer e compreender a revelação, aquela de fato se tornou a base da teologia no lugar desta. Partindo dessa perspectiva, Barth interpreta as noções errôneas subsequentes da revelação proposta por Christian Wolff, Schleiermacher, Hegel, D. F. Strauss, L. Feuerbach, E. Troeltsch, A. Harnack e outros:

E então, finalmente veio a invasão tumultuosa da igreja e da teologia pela religião natural, da qual nós nos tornamos testemunhas em nossos dias. De tudo isto, os valentes van Til e Buddeus nem mesmo sonharam. Ainda assim, eles e sua geração devem ser lembrados como os verdadeiros pais da teologia neoprotestante, por

meio da qual o caminho foi preparado dentro da própria tradição da Reforma. Todos esses movimentos mais ou menos destrutivos e radicais na história da teologia durante os dois últimos séculos são simplesmente variações de um único princípio, o qual foi introduzido por van Till e Buddeus: *religião não deve ser compreendida sob a luz da revelação, mas a revelação à luz da religião. A esse denominador comum, os objetivos e o programa de todas as mais importantes tendências da teologia moderna podem ser reduzidos.* (BARTH, 1956, p. 290-291, tradução livre, grifo nosso).

Na análise da teologia protestante moderna, Barth (1956, p. 292) salienta que essa reversão no relacionamento entre revelação e religião nunca teria acontecido se a teologia protestante não tivesse hesitado exatamente no ponto que os Reformadores haviam confessado e defendido tão claramente: Jesus Cristo como senhor da humanidade.

De fato, do século XVI ao XVIII, essa crença dos reformadores foi testada à medida que a humanidade começou a descobrir suas capacidades e possibilidades e se tornou o centro e a medida de todas as coisas. Com esse padrão antropocêntrico, a teologia moderna protestante passou a conceber uma humanidade distante do senhorio de Cristo. Barth chama isso de perda de fé do protestantismo moderno:

A real catástrofe é que o objeto da teologia foi perdido - a revelação em sua singularidade e, ao perdê-la, perdeu também a semente da fé através da qual seria possível mover montanhas, até mesmo a montanha da cultura humanista moderna. A perda da revelação é demonstrada pelo fato de que esta poderia ser trocada, e com ela o seu próprio direito de nascimento, pelo conceito de “religião”. (BARTH, 1956, p. 294, tradução livre).

Portanto, na concepção de Barth, estabelecer a religião como base da teologia é tornar esta antropocêntrica, enquanto colocar a revelação nesta posição é torná-la teocêntrica. Baseando-se nesta segunda perspectiva, Barth (1956, p. 297, tradução livre) explica a relação entre religião e revelação nesse mundo. Mantendo a *analogia fidei* e “guiado pela consideração cristológica da encarnação do Verbo”, ele afirma que a unidade da revelação divina e da religião humana é semelhante à “unidade de Deus e do homem em Jesus Cristo”. No entanto, “como Deus é o sujeito deste

evento, ele é também do outro”. A revelação divina precede a religião humana, assim como a divindade de Jesus precede sua humanidade.³⁹

Para concluir a relação entre revelação e religião, na qual a última é compreendida pela fé do ponto de vista da primeira, Barth (2006, p. 52, tradução livre) conclui:

Basicamente, é uma questão de reestabelecer a ordem dos conceitos de revelação e religião de forma que a relação entre eles se torna compreensível novamente e idêntico àquele evento entre Deus e o ser humano no qual Deus é *Deus* — isto é, senhor e mestre — o qual por si só julga, justifica e santifica — e o ser humano é o ser humano *de Deus* — ou seja, aquele que é aceito e recebido por Deus através de sua severidade e bondade. Baseando-se na doutrina cristológica da encarnação e aplicando-a de maneira lógica, refere-se à revelação como a sublimação da religião.⁴⁰

Em sua discussão da religião como um problema teológico, Barth introduz duas ideias que serão desenvolvidas detalhadamente nos tópicos a seguir. Do ponto de vista negativo, quando a religião precede a revelação de Deus, há falta de fé. Isso será discutido no próximo tópico. Em contrapartida, do ponto de vista positivo, quando a revelação precede a religião, a religião é sublimada pela revelação. Isso será discutido no último tópico.

53

A religião como falta de fé

Barth (2006, p. 53) inicia essa seção se opondo ao conceito de “essência de religião” e seu uso como medida para classificar as religiões, separando algumas como mais elevadas que outras. Logo, não é possível diferenciar o Cristianismo das outras religiões utilizando o conceito de “essência da religião”⁴¹ Ao invés de definir religião pelo que ela possui, supostamente,

³⁹ Barth (1963, p. 49) também expressa essa ideia em sua discussão sobre teologia e a Bíblia. Ele afirma que “teologia é ciência que busca o conhecimento da palavra de Deus falada no trabalho dele — ciência aprendida na escola da Bíblia.” Além do mais, Barth (1957b, p. 43, tradução livre) argumenta, “não são os pensamentos humanos sobre Deus que formam o conteúdo da Bíblia, mas o pensamento divino sobre mim”.

⁴⁰ A tradução do termo alemão *Aufhebung* constitui a principal diferença entre o texto tradicional de *Church dogmatics* e a tradução de G. Green. A primeira diz: “We speak of revelation as the abolition of religion” [Nós falamos de revelação como sendo a abolição da religião]. Ver Barth (1956, p. 297).

⁴¹ Apesar de *Church dogmatics* utilizar o termo “natureza”, Barth provavelmente empre-

como essa “essência da religião”, Barth a define pelo que lhe falta. Partindo desse pressuposto, a religião é falta de fé.⁴²

Além de afirmar que o cristianismo não difere das outras religiões, Barth adiciona essa acusação de falta de fé direcionada principalmente para a religião cristã. De fato, Barth (1956, p. 300, tradução livre) aponta para uma clara relação entre piedade cristã e falta de fé, especialmente ao citar Lutero:

A piedade do ser humano é blasfema e vã e é o maior pecado que ele pode cometer. Semelhantemente, a criatura que faz isso como uma atitude de adoração e piedade para fugir do mundo comete, do ponto de vista de Deus, o maior pecado de todos, e esse é o estado dos papas e monges e de tudo que é considerado bom para o mundo, mas não tem fé.⁴³

Do ponto de vista de Barth, a afirmação que declara a falta de fé da igreja é “o julgamento de Deus sobre tudo que é humano”. Não obstante, não é possível traduzir essa ideia em termos humanos, ela deve ser compreendida “do ponto de vista da revelação atestado nas Escrituras”. Essa perspectiva é esclarecida principalmente através de dois tópicos da revelação: 1) “a revelação é a entrega e a manifestação de Deus” (BARTH, 1956, p. 301) e, 2) revelação é o ato pelo qual Deus se reconcilia com a humanidade, por causa da graça e pelos seus méritos (BARTH, 1956, p. 307).

O primeiro ponto implica que “a revelação se depara com o homem na pressuposição e na confirmação do fato que as tentativas do homem de conhecer a Deus baseando-se em seu próprio ponto de vista são totalmente fúteis.” Através da revelação, Deus conta aos humanos

ga o termo alemão *Wesen* fazendo alusão à procura pela “essência da religião” no século XIX, exemplificado notavelmente na filosofia na obra de Feuerbach chamada *The essence of christianity* [A essência do Cristianismo] e na teologia liberal de Adolf von Harnack em suas palestras em Berlim sobre o mesmo tema em 1900. Ver Green (2006, p. 131).

⁴² A segunda seção do §17 de *Church dogmatics* tem como título “Religion as unbelief” [Religião como descrença]. Ao usar, no entanto, o termo alemão *Unglaube* para caracterizar a religião, “Barth não tem em mente, a princípio, ‘crenças’ ou doutrinas, mas sim a falta de fé, no senso dos Reformadores de *fiducia*, confiança nas promessas de Deus. [De acordo com Barth, religião é uma expressão de falta de fé, a propensão do ser humano de desacreditar da certeza da salvação de Deus em Cristo e de confiar, ao contrário do que deveria, em seus próprios esforços] (GREEN, 1995, p. 480 tradução livre).

⁴³ Esse é um excerto do sermão de Lutero, de 1523, sobre 1 Pedro 1:18. Ver Lutero (1955-1976, p. 36-37).

algo completamente novo que não seria descoberto sem seu auxílio. Portanto, se alguém “pode realmente conhecer a Deus, essa capacidade consiste no fato de que o indivíduo verdadeiramente O conhece, pois Ele se manifestou ao homem” (BARTH, 1956, p. 301).

A revelação de Deus, contudo, não alcança seres humanos em situação neutra, mas como pessoas religiosas, particularmente em sua tentativa de conhecer a Deus a partir de suas próprias perspectivas. Aliás, essa atitude religiosa se coloca claramente contra a fé, que seria a atividade adequada correspondente à revelação. Enquanto na fé o ser humano reconhece a entrega e a manifestação de Deus, na religião ele resiste à revelação. Portanto, a religião é a tentativa humana de antecipar o que Deus deseja e faz na sua revelação, e ela tenta substituir “o trabalho divino pela manufatura humana. A realidade divina oferecida e manifestada a nós na revelação é substituída por um conceito de um Deus desenvolvido arbitrariamente e intencionalmente pelo ser humano” (BARTH, 1956, p. 302, tradução livre). Em adição, Barth (2006, p. 58, tradução livre) cita Calvino, classificando essa situação como idolatria: “A capacidade perpétua do ser humano, por assim dizer, é fabricar ídolos [...] Ele é tentado a expressar exteriormente, através de obras, o Deus que ele concebeu interiormente. A mente, no entanto, gera um ídolo; a mão o fabrica”.⁴⁴

Ao opor atitude de fé a atitudes religiosas, Barth (1956, p. 302) quer demonstrar que a religião é uma atividade contraditória à revelação. Diante da revelação, na fé os seres humanos escutam, e na religião eles falam. Na fé eles aceitam um presente, na religião, porém, eles tomam algo para si mesmos. Por outro lado, a revelação também contradiz a religião.⁴⁵ Isso significa que quando a luz da revelação aparece, “a religião é examinada e exposta como o oposto da revelação, como a falsa religião da falta de fé” (BARTH, 2006, p. 64, tradução livre). Nesse sentido, Barth (1956, p. 307) introduz o segundo tópico sobre a revelação. Os dois tópicos podem ser compreendidos como dois aspectos do mesmo conceito. Inicialmente, “como um ensinamento radical sobre Deus”, o primeiro define a revelação como a entrega e

⁴⁴ Veja Calvino (1816, p. 115). Aqui, Barth relaciona as ideias de Calvino sobre a mente humana como uma fábrica de ídolos com a noção de Feuerbach sobre Deus como uma projeção humana.

⁴⁵ Barth (2006, p. 59, tradução livre) explica que “a revelação não se liga com a religião já existente e operante do ser humano, mas sim a contradiz, assim como contradisse a revelação.” Em sua nota explicativa, Green indica que essa negação da ligação entre revelação e religião é a reiteração do argumento de Barth sobre o chamado ponto de contato para a revelação, que constitui o ponto-chave de seu debate com Emil Brunner. Para mais informações nesse conceito de Barth nos bastidores de sua discussão com Brunner ver Green (1998, p. 29-33).

a manifestação de Deus. O segundo tópico, então, retrata a revelação como um ato pelo qual, por causa da graça e por meio dela, Deus se reconcilia com a humanidade. No entanto, o primeiro, que é um ensinamento sobre Deus, é expresso no segundo como “a assistência radical de Deus que vêm a nós, que somos injustos e perversos”. Portanto, a principal pressuposição desse segundo tópico é que o ser humano é incapaz de fazer algo para si, “seja em parte ou totalmente”. Logo, do ponto de vista de Barth, esse ensino sobre Deus compreende, também, um ensino sobre a humanidade.

Se a revelação é a assistência radical de Deus ao ser humano, e esta revelação alcança as pessoas na situação de religiosidade, a assistência de Deus ocorre em contradição à religião. Barth (1956, p. 308, tradução livre) explica essa contradição afirmando que Jesus Cristo, como a revelação de Deus, “não preenche ou aprimora todas as diferentes tentativas do ser humano de explicar e representar Deus com base em seu próprio padrão”. Simultaneamente, “na medida em que Deus reconcilia o mundo consigo mesmo em Cristo, Este substitui todas as tentativas do ser humano de reconciliar Deus com o mundo e todo o esforço humano de justificação e santificação, de conversão e salvação”.

56

Vale ressaltar que a revelação de Deus em Jesus anula qualquer esforço religioso. De fato, para realmente ajudar a humanidade, Deus precisa contradizer e anular a religião humana. No conceito de Barth, o esforço religioso universal para antecipar a revelação de Deus é, na verdade uma forma de o ser humano justificar e santificar sua humanidade. Logo, os deuses manufaturados pela mente humana refletem “imagens e garantias da necessidade e capacidade humana” (BARTH, 1956, p. 309, tradução livre), que pretendem alcançar uma maneira direta de chegar a Deus pelas suas obras. Nas palavras de Barth (1956, p. 309, tradução livre), através de sua atitude,

nós trancamos as portas para Deus, nos alienamos do que diz a seu respeito, nos opomos diretamente a Ele. Deus, em sua revelação, em Jesus Cristo, é aquele que levou sobre si os pecados do mundo, aquele que deseja que lancemos sobre Ele todas nossas preocupações, pois tem cuidado de nós.

De acordo com a dialética do pensamento de Barth, a anulação da religião através da revelação, que expõe aquela como falta de fé expressada na tentativa do ser humano de se justificar através de suas obras, é indispensável para criar a verdadeira religião. A discussão desse último ponto promove a

contraparte da abolição da religião — ou seja, sua elevação. Esses dois aspectos inclui o que Barth entende pela revelação como a sublimação da religião.

A verdadeira religião

Barth (1956, p. 325, tradução livre) começa sua última seção com uma conclusão de seus dois últimos tópicos. Essa conclusão estabelece a principal pressuposição de sua discussão sobre a verdadeira religião: “Nós podemos falar de ‘verdadeira’ religião somente no sentido que falamos de um ‘pecador justificado.’” Essa analogia de Barth implica que a religião nunca é verdadeira por si só. Assim como os humanos não são justos, a religião não é verdadeira. Contudo, dada a possibilidade do ser humano passar pela justificação divina, a religião pode se tornar verdadeira da mesma maneira. A explanação de Barth sobre a verdadeira religião, portanto, é a discussão sobre a justificação da religião.

Partindo dessa perspectiva, a ideia dialética de Barth sobre a “sublimação da religião” pode ser compreendida. Apesar de o julgamento de Deus negar a religião, também a eleva através da justificação:

Assim como o ser humano é justificado, a verdadeira religião é uma criatura da *graça*. Esta graça, no entanto, é a revelação de Deus, a mesma que diante da qual nenhuma religião pode subsistir como verdadeira, a mesma que diante da qual nenhum ser humano é justificado, a mesma que nos sujeita ao julgamento de morte. Mas da mesma forma que ela pode trazer os mortos à vida e chamar pecadores ao arrependimento, ela também pode criar a verdadeira religião, exatamente naquela grande esfera onde, de seu ponto de vista, há somente a falsa religião. A sublimação da religião por meio da revelação não significa apenas a sua negação, não significa apenas o julgamento de que religião é falta de fé. A religião, apesar de o julgamento contra ela ser válido, e por esse mesmo motivo, pode ser alegremente sublimada na revelação, a primeira pode ser sustentada pela segunda e descansar seguramente dentro dela; a religião pode ser justificada pela revelação e, devemos acrescentar imediatamente, santificada. A revelação pode aceitar a religião e torná-la verdadeira (BARTH, 2006, p. 85, tradução livre).

57

Através dessa analogia, Barth (1956, p. 326) afirma que “a religião cristã é a religião verdadeira.” Não obstante, ele não pretende iniciar uma polêmica contra

as religiões não cristãs; a revelação contradiz não somente essas religiões, mas todas as religiões, inclusive o cristianismo. Este não ocupa uma posição privilegiada no julgamento de Deus. Ademais, a afirmação de que o cristianismo é a verdadeira religião é, na verdade, uma declaração de fé, dita pela revelação.

Portanto, a verdade da religião cristã começa com o reconhecimento de que “esta também está sob o julgamento de que religião é falta de fé e que ela já está absolvida desse julgamento não por sua dignidade interior, mas somente pela graça de Deus” (BARTH, 2006, p. 87). Além disso, esse julgamento se refere concretamente à prática completa da fé cristã: sua teologia, adoração, comunidade, ordem e moralidade. Por ser uma atividade humana, toda atividade cristã aparece no mesmo nível das obras em outras religiões. De fato, o julgamento de Deus contra o cristianismo revela que a prática cristã não é o que pretendia ser — ou seja, uma obra de fé em obediência à revelação divina — mas a falta de fé humana, idolatria, autojustificação humana, exaltação própria e oposição à revelação divina.

No entanto, Barth (1956, p. 333) enfatiza a importância do reconhecimento dessas fraquezas por parte do cristianismo. Ele menciona a experiência de Paulo, que alegremente se vangloriou de suas fraquezas, dizendo que “o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza” (2Co 12:9).⁴⁶ Do ponto de vista de Barth, essa ideia está claramente relacionada ao conceito de justificação pela fé, uma vez que a graça de Deus age particularmente no contexto da incapacidade humana. Contudo, Barth concluiu que o único “poder [cristão] reside somente na fraqueza.” Então, “o dom da graça em meio à fraqueza” somente é efetivo quando o cristianismo “se humilhar ao invés de se exaltar”. Ao longo da história, porém, a religião cristã tem negligenciado essa atitude em seus contatos com outras religiões, objetivando demonstrar suas forças e sua superioridade em relação às outras religiões. Barth vê isso nos três estágios históricos da igreja cristã: 1) a igreja primitiva, 2) a igreja medieval e 3) a igreja moderna.

Antes de Constantino, sendo uma *religio illicita*, a igreja apostólica viveu, em sua maior parte, na fraqueza. Em geral, cristãos “não poderiam adquirir nenhum crédito sua própria causa, em termos externos no campo da política, sociedade e cultura. Eles e sua fé estavam sozinhos contra um

⁴⁶ Apesar de haver um paralelo claro entre a graça de Deus e a fraqueza humana nessa passagem bíblica, Paulo não parece empregar a palavra “fraqueza” no mesmo sentido de Barth. Enquanto Barth fala sobre a fraqueza do cristianismo em termos de falta de fé, idolatria, autojustificação e oposição à revelação de Deus, Paulo discursa sobre fraqueza em termos de enfermidades, censuras, necessidades, perseguições e “angústias por amor de Cristo” (2 Co 12:10). Assim, o conceito de Barth sobre a falta de fé não é claro nessa passagem bíblica.

superpoder externo.” Apesar de eles terem lutado numa batalha aparentemente perdida, considerando toda a pressão da perseguição, a graça de Deus bastou para eles. Mas em seu contato com religiões pagãs, foi uma grande tentação para os cristãos contrastarem qualidades espirituais cristãs — basicamente sabedoria e moralidade — com a pobreza espiritual pagã, ao invés de simplesmente validar Jesus Cristo contra as religiões pagãs, como mandam o Antigo e o Novo Testamento.

Após o tempo de Constantino, a ideia de uma igreja e um império unificado — o *corpus christianum* — foi uma oferta extremamente interessante para o cristianismo. Na igreja primitiva havia a tentação de enfatizar a superioridade intelectual e moral do cristianismo sobre as outras religiões, mas na Idade Média havia também a tentação da superioridade política. Por exemplo, onde estava a mensagem da graça como a verdade do cristianismo no tempo das Cruzadas? Em adição a isso, Barth (1956, p. 334, tradução livre) pergunta:

Até que ponto os pagãos e os judeus poderiam encontrar na Igreja medieval um poder genuinamente diferente, novo e incomum, não um poder que o ser humano pode sempre demonstrar, mas o poder de Deus que humilha, porém abençoa todos os seres humanos, o poder do Evangelho? Até que ponto a Igreja poderia confrontar o Islamismo que a oprimiu no Oriente e no Sul da Europa como algo que era de fato original? Até que ponto os oponentes cristãos da Igreja, os partidos nacional e imperial ou as seitas heréticas, poderiam deduzir a partir da ação e da atitude da Igreja que era a glória de Deus e não sua própria glória que ela buscava?

59

O então chamado período moderno é caracterizado pela dissolução da união entre Igreja e Estado. Nesse novo período histórico, “a sociedade ocidental atingiu a maturidade, ou pensa que atingiu” (BARTH, 1956, p. 335, tradução livre). O ser humano poderia encontrar seu próprio caminho sem a igreja. Política, ciência, sociedade e arte tinham sua própria força. Sem as condições favoráveis da Idade Média, a igreja não sabia como impressionar o mundo que se tornava cada vez mais secular. Contudo, o cristianismo se tornou uma “força [restrita] para a educação e a ordem no serviço da nova glória secular da humanidade ocidental” (BARTH, 1956, p. 335, tradução livre).

Barth (1956, p. 336, tradução livre) afirma que “na reconsideração de si e das possibilidades impostas por essa nova situação, [a igreja] não alcançou

novamente a fraqueza pela qual, e unicamente pela qual, ela pode se tornar forte.” Ao invés disso, ela “aceitou o ser humano moderno com sua atitude vigorosa para consigo mesmo, questionando-se sobre qual seria a melhor maneira pela qual o cristianismo poderia ser louvada por ele.” De fato, neste contexto da humanidade moderna autossuficiente e da subordinação da igreja a seu serviço — que se tornou antropológicamente secular — emerge o conceito geral da religião (assunto discutido no tópico “Religião como um problema teológico”). Logo, através da compreensão da “essência da religião”, o cristianismo passou a ser comparado com seus vários “competidores religiosos” para ser reconhecida como “um fundamento melhor para a filosofia e a moralidade, como uma melhor satisfação das necessidades últimas, como uma realização mais elevada dos ideais do ser humano moderno”. Do ponto de vista de Barth (1956, p. 336), nesse contexto,

era inevitável que o cristianismo rendesse sua verdade às contínuas oscilações do ser humano moderno, que ao lançar sua verdade de uma mão suja à outra faria com que ela parecesse em um momento absolutamente autoritária, verdade racial de homens romântica, então liberal, nacional ou até mesmo verdade racial de homens. Mas nunca a verdade de Deus que julga e abençoa, de acordo com os documentos originais do cristianismo, que não foram suficientemente silenciados.

60

Barth (1956, p. 337) concluiu que a verdade da religião cristã — que esta é forte somente em sua fraqueza, a mensagem da graça — não pode ser demonstrada pela história. Ao invés disso, a igreja continuamente tenta se validar como a santa e verdadeira religião por meio de suas obras. Mas ele ressalta que, da perspectiva da história, uma religião baseada na graça não difere das outras religiões, devido ao fato de que essa religião “pode ser justificada e constituída a verdadeira religião somente pela graça e não em si mesma” (BARTH, 1956, p. 339). Para Barth, (1956, p. 343), uma única coisa é decisiva na distinção da verdadeira religião: o nome de Jesus Cristo. Somente nesse nome a igreja se fortalece, porque é a graça de Deus em meio à humanidade. Nesse sentido, a relação entre o nome de Jesus Cristo e a religião cristã pode ser exposta em quatro pontos: 1) criação; 2) eleição; 3) justificação; e, 4) santificação.

O primeiro ponto implica que o cristianismo não possui substância alguma nele mesmo; sua realidade histórica e contemporânea deriva somente de Cristo. A igreja cristã é, na verdade, o corpo de Cristo nesse mundo.

O segundo ponto significa que Jesus Cristo escolheu o cristianismo como religião verdadeira baseada meramente na eleição e compaixão divina; não há nada na religião cristã que justifica essa escolha. Nesse sentido, para Barth (1956, p. 347-348), qualquer tentativa de explicar historicamente a verdade do cristianismo se opõe à eleição divina. O terceiro ponto indica que a igreja em si é idolatria e falta de fé, mas através da reconciliação provida por Jesus Cristo, o cristianismo é justificado e seus pecados são perdoados (BARTH, 1956, p. 352-355). Finalmente, o último ponto retrata a diferenciação desse cristianismo justificado das outras religiões através da santificação por meio do nome de Jesus Cristo. A igreja, porém, se torna um sinal concreto e visível da revelação de Deus, tal qual a lei no Antigo Testamento era uma testemunha e um sinal da eleição e da graça de Deus (BARTH, 1956, p. 359).

Considerações finais

O presente estudo foi realizado para descrever o significado da crítica à religião na teologia de Karl Barth. Para completar esse trabalho, foi discutida inicialmente sua crítica religiosa em sua obra *A carta aos Romanos*. Primeiramente, o conceito de Barth sobre religião foi retratado no contexto da infinita distinção qualitativa entre Deus e a humanidade, a qual compreende a base metodológica dessa obra. Ao contrário da fé, a religião desconsidera completamente essa distinção e objetiva compreender o Deus desconhecido, elevando a humanidade ao nível de Deus, pois sua compreensão de divindade é uma projeção humana. Na religião, portanto, a humanidade se coloca no lugar de Deus. Outro ponto examinado foi a relação argumentada por Barth entre a religião e a lei. Nesse sentido, a religião representa a última e mais pura possibilidade humana, porém essa é estreita e limitada, devido às limitações da humanidade. Contudo, a religião é um traço intrínseco a humanidade e, através dele, o ser humano pode perceber que se rebelou contra Deus em sua tentativa de ser como Ele e que a ele pertence à morte.

Por último, nessa primeira seção, foi examinada a relação estabelecida por Barth entre a religião e a igreja, a qual é considerada uma religião organizada. A crítica eclesial à religião expressa que ao invés de ser fiel à vocação de Deus, a igreja quer alcançar sua magnitude. Não obstante, este não é um argumento antieclesial. A culpa da igreja é a culpa da humanidade, e deixar a igreja não resolverá o problema. Somente o julgamento de Deus

sobre a igreja é sua esperança. Através de sua demolição divina, a igreja surge como um selo e uma testemunha da justificação de Deus.

Em seguida, foi descrita a crítica de Barth à religião no §17 de sua obra *Church dogmatics*. Inicialmente, foi discutido o tópico “A religião como um problema teológico”, onde Barth apresenta dois pontos opostos sobre fazer teologia: 1) interpretando a revelação do ponto de vista da religião e 2) compreendendo a religião na perspectiva da revelação. Enquanto os Reformadores escolheram a última opção, a teologia moderna Protestante optou pela primeira. Essa mudança ocorreu porque o Protestantismo renunciou Jesus Cristo como o senhor em favor do paradigma antropocêntrico moderno, o qual desconsiderou a humanidade como subordinada ao senhorio de Cristo. De fato, isso significou a perda de fé.

Em adição, em sua discussão sobre a “Religião como Falta de Fé”, Barth descreve o que a religião realmente é do ponto de vista da revelação. Essa noção é esclarecida através de dois pontos da revelação: 1) é a manifestação de Deus, e 2) é o ato pelo qual ele reconcilia a humanidade consigo. Ambos implicam a dependência da humanidade da ação de Deus para conhecê-lo e alcançar salvação. Contudo, a revelação alcança o ser humano em uma condição religiosa, na qual ele almeja conhecer Deus a partir de suas perspectivas, substituindo-o pela imagem que ele criou. A idolatria indica a tentativa humana de alcançar justificação pelas obras. Logo, em sua falta de fé, a religião contradiz a revelação.

Finalmente, foi retratada a ideia de “verdadeira religião”, que possui a doutrina da justificação pela fé como seu pano de fundo. Nesse sentido, a religião nunca é verdadeira em si mesma, mas pode ser justificada pela revelação de Deus e, assim, se tornar verdadeira. Essa é a sublimação da religião através da revelação de Deus. A religião é condenada como falta de fé e abolida pela revelação, mas, ao mesmo tempo, é elevada e justificada pela revelação. Seguindo esse conceito, Barth considera a religião cristã verdadeira. No nome de Jesus Cristo, a religião cristã foi criada, eleita, justificada e santificada. Portanto, ela constitui um sinal visível e verdadeiro da revelação e da justificação.

Embora *A carta aos Romanos* e *Church dogmatics* correspondam a dois períodos metodológicos diferentes na teologia de Barth, essas obras são semelhantes na abordagem do tema da religião. Apesar de suas diferenças na linguagem e na ênfase dada,⁴⁷ ambas apresentam as mesmas ideias, principalmente

⁴⁷ A linguagem encontrada em *A carta aos Romanos* é mais existencialista e salienta a distinção qualitativa infinita entre Deus e a humanidade, enquanto *Church dogmatics* se utiliza de uma linguagem mais cristológica, enfatizando a analogia da fé com base na cristologia.

na discussão dialética da religião. Barth utiliza a doutrina da justificação pela fé como uma base teológica para criticar a religião. Dessa forma, a religião é compreendida como o esforço humano para alcançar e compreender Deus. Do ponto de vista da justificação pela fé, ela representa a tentativa da humanidade de se justificar através de suas obras. Portanto, Barth considera a religião como falta de fé, idolatria e autojustificação, que, na verdade, é morte.

Porém, é impossível viver sem religião, pois ela é parte da natureza humana: é a última possibilidade do ser humano. A única esperança da humanidade é o julgamento divino, que pode, dialeticamente, abolir a religião e elevá-la através da justificação, como um sinal da graça de Deus. Em toda essa abordagem, Barth foca basicamente na religião cristã como a verdadeira religião. Sua falta de fé precisa ser abolida por Deus para se tornar testemunha de sua revelação. Além disso, é evidente que em sua crítica à religião Barth é contrário ao método do Protestantismo moderno, especialmente a teologia liberal.

Portanto, o estudo da crítica à religião na teologia de Karl Barth apresenta uma visão significativa dos problemas do método da teologia liberal, a qual possui uma base antropocêntrica no lugar de teocêntrica. No entanto, a abordagem de Barth também apresenta uma forte pressuposição existencial que guia todas as suas considerações, principalmente em seu pensamento dialético. A doutrina da justificação pela fé, o julgamento de Deus e o cristianismo são interpretados existencialmente. Em sua oposição à teologia natural, Barth desconsidera os argumentos teológicos históricos e objetivos. Essas limitações poderão ser discutidas em estudos posteriores. 

63

Referências

ALVES, R. **O que é religião**. São Paulo: Brasiliense, 1984a.

_____. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulinas, 1984b.

ASSMANN, H.; REYES, M. Introducción. In: **Sobre la religion I**: Karl Marx, Friedrich Engels. Salamanca: Sigueme, 1979.

BALTHASAR, H. U. **The Theology of Karl Barth**: exposition and interpretation. San Francisco: Ignatius, 1992.

BARTH, K. An introductory essay. In: FEUERBACH, L. **The essence of Christianity**. New York: Harper TorchBooks, 1957a.

_____. **Church dogmatics**. Edinburgh: T&T Clark, 1956.

_____. **Evangelical Theology: an introduction**. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.

_____. **Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. Foreword to the English Edition. In: WEBER, O. **Karl Barth's church dogmatics**. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.

_____. **From Rousseau to Ritschl**. London: SCM, 1959.

_____. **How I changed my mind**. Richmond: John Knox, 1966.

_____. **On religion: the revelation of God as the sublimation of religion**. translated and introduced by Garret Green. London; New York: T&T Clark, 2006.

_____. **The epistle to the Romans**. London: Oxford University Press, 1965.

_____. **The humanity of God**. Richmond, VA: John Knox, 1960.

_____. **The word of God and the word of man**. New York: Harper and Row, 1957b.

BERKOUWER, G. C. **The triumph of grace in the theology of Karl Barth**. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

BETHGE, E. **Dietrich Bonhoeffer: a biography**. Minneapolis: Fortress, 2000.

BONHOEFFER, D. **Letters and papers from prison**. New York: Touchstone, 1997.

BROMILEY, G. W. **An introduction to the theology of Karl Barth**. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

BUSCH, E. **Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts**. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

CALVIN, J. **Institutes of the christian religion**. Philadelphia: William Fry, 1816. v. 1

DORRIEN, G. **The Barthian revolt in modern theology: theology without weapons**. Louisville: Westminster John Knox, 2000.

- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- FREUD, S. **Civilization and its discontents**. London: Hogarth, 1955.
- _____. **Moses and monotheism**. London, Hogarth, 1951.
- _____. **The future of an illusion**. New York: Classic House, 2009.
- _____. **Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics**. New York: W.W. Norton, 1950.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.
- GLASSE, J. Barth on Feuerbach. **The Harvard Theological Review**, v. 57, p. 69-96, 1964.
- GOUVÊA, R. Prefácio à 1ª edição brasileira. In: BARTH, K. **Fé em busca de compreensão: fides quaerens intellectum**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- GRAY, J. Foreword: Hegel's understanding of absolute spirit. In: **On art, religion, and the history of philosophy: introductory lectures**. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Indianapolis: Hackett, 1997.
- GREEN, G. Challenging the religious studies canon: Karl Barth's theory of religion. **The Journal of Religion**, v. 75, p. 473-486, 1995.
- _____. **Imagining God**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- _____. Introduction: Barth as theorist of religion. In: BARTH, K. **On religion: the revelation of god as the sublimation of religion**. London; New York: T&T Clark, 2006.
- HARRISON, P. "Science" and "Religion": constructing the boundaries. **The Journal of Religion**, v. 86, p. 81-106, 2006.
- HARVEY, V. A. **Feuerbach and the interpretation of religion**. New York: Cambridge University, 1997.
- HIGUET, E. A. Teologia e modernidade: introdução geral ao tema. In: **Teologia e modernidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- HORDERN, W. E. **A Layman's guide to protestant theology**. London: Macmillan, 1955.

HUNSINGER, G. **How to read Karl Barth**: the shape of his theology. New York: Oxford University Press, 1993.

JOHNSON, W. S. **The mystery of God**: Karl Barth and the postmodern foundations of theology. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

JÜNGEL, E. **Karl Barth**: a theological legacy. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.

KÜNG, H. **Does God exist?:** an answer for today. New York: Vintage, 1981.

LUTHER, M. **Sermons on the first epistle of St. Peter**. American edition. Saint Louis: Concordia, 1955-1976. (Luther's Works, 30)

LYDEN, J. The Influence of Hermann Cohen on Karl Barth's dialectical theology. **Modern Judaism**, v. 12, p. 167-183, 1992.

MADURO, O. **Religião e luta de classes**: quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1981.

McCORMACK, B. L. **Karl Barth's critically realistic dialectical theology**: its genesis and development, 1909-1936. New York: Oxford University Press, 1997.

66

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. v. 2.

_____. **Quem é Deus**: elementos de teologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2005.

NIETZSCHE, F. **The Anti-Christ**. Radford: Wilder, 2008.

_____. **The gay science**. New York: Random, 1981.

PALMER, M. **Freud e Jung**: sobre a religião. São Paulo: Loyola, 2001.

PANGRITZ, A. **Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer**. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2000.

PAUCK, W. Barth's Religious Criticism of Religion. **The Journal of Religion**, v. 8, p. 453-474, 1928.

PENZO, G. Friedrich Nietzsche (1844-1900): o divino como problematidade. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.

RICOEUR, P. **Freud and philosophy: an essay on interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1970.

ROBINSON, J. M. **The Beginnings of dialectic theology**. Richmond: John Knox, 1968.

SMITH, W. C. **The meaning and end of religion**. Minneapolis: Fortress, 1991.

SOUSA, M. A. A morte de Deus em Nietzsche: fim da metafísica? In: MARASCHIN, J.; PIRES, F P. (Orgs.). **Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e filosofia da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

TAUBES, J. Theodicy and theology: a philosophical analysis of Karl Barth's dialectical theology. **The Journal of Religion**, v. 34, p. 231-243, 1954.

TERRIN, A. N. **O sagrado off limits**. São Paulo: Loyola, 1998.

TILLICH, P. **Perspectives on 19th and 20th century protestant theology**. London: SCM, 1967.

TORRANCE, T. F. **Karl Barth: an introduction to his early theology, 1910-1931**. London: SCM, 1962.

67

VOGEL, M. H. The Barth-Feuerbach confrontation. **The Harvard Theological Review**, v. 59, p. 27-52, 1966.

WARD, G. **Barth, Derrida and the language of theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WEBER, J. C. Feuerbach, Barth, and theological methodology. **The Journal of Religion**, v. 46, p. 24-36, 1966.

WÜSTENBERG, R. K. **A theology of life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity**. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998.

ZAHRNT, H. **The question of God: protestant theology in the twentieth century**. New York: Harvest, 1969.

ZILLES, U. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulinas, 1991.

Enviado dia 21/11/2011

Aceito dia 09/02/2012



Casamento, Cristo e a igreja em Efésios 5

Wedding, Christ and the church in Ephesians 5

Natanael B. P. Moraes¹

Resumo / Abstract



há uma tensão entre igualdade e submissão feminina permeando a parênese matrimonial em Efésios 5:21-33. O presente artigo procura compreender o tema à luz do relato da criação e da queda em Gênesis 1-3, bem como em outras passagens correlacionadas. Também é analisada a dupla relação entre Cristo e a igreja e entre o marido e a esposa em suas nuances e desdobramentos ao longo da parênese conjugal. Também se investiga as menções cristológicas, soteriológicas e eclesiológicas do texto proposto.

Palavras-chave: Matrimônio; Igreja; Efésios 5:21-33; Exegese



There is a tension between the female pairness and submission permeating the matrimonial paraenesis in Ephesians 5:21-33. This study aims to understand this subject under the light of the creation's story written in Genesis 1-3, such as in other correlated bible texts. It will also be analysed the duple relationship between Christ and the church and between the husband and his wife in its nuances and unfoldings throughout the marital paraenesis. The article will also investigate the christological, soteriological and ecclesiological mentions in the proposed texts.

Keywords: Marriage; Church; Ephesians 5:21-33; Exegesis

¹ Especialista em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). Professor de Teologia Aplicada no Unasp. E-mail: natanael.moraes@unasp.edu.br

O apóstolo Paulo, em Efésios 5:21-33, exorta esposas e maridos a terem um relacionamento semelhante ao de Cristo com a igreja. Às esposas, Paulo exorta a que se submetam aos maridos, enquanto aos maridos, ele lhes admoesta a amarem suas esposas. A sujeição feminina é estudada a partir do relato da criação e da queda em Gênesis, como também nos escritos de Ellen G. White.

A maior parte da parênese matrimonial trata da atenção amorosa que os maridos cristãos precisam dispensar às suas esposas. Para tanto, Paulo utiliza duas ilustrações. Na primeira, Cristo é o modelo; depois, Paulo acrescenta outra figura, o marido deve amar a esposa como ao próprio corpo. O texto de Gênesis 2:24 é empregado pelo apóstolo para ilustrar a união de Cristo como a igreja. Por fim, Paulo exorta os maridos a amarem suas esposas e as esposas a respeitarem os maridos.

Há uma tensão entre igualdade e submissão que o apóstolo mantém até o fim. O presente artigo procura compreender essa tensão à luz do contexto em Efésios, demais escritos de Paulo e outras passagens das Escrituras.

Onde começa a parênese² sobre o relacionamento conjugal?

70

Alguns defendem que começa no v. 21, outros no v. 22. O contexto parece requerer que seja no v. 21. Os argumentos são os que se seguem: 1) Falta um verbo no v. 22 e visto que, pela lógica, esse deve ser suprido pelo v. 21; esse seria o fator de união entre os versos; 2) Efésios 5:22 - 6:9 trata de um assunto novo, a vida em família; nada no v. 18-20 sugere que Paulo tenha a família em mente quando escreve sobre o culto, exceto o fato de que o culto era realizado nas casas; 3) O tema de 5:22 - 6:9 é o de subordinação, não mutualidade; 4) o particípio do v. 21 pode ser compreendido como um imperativo. Seria possível que numa sequência de particípios, um deles deveria ser tomado como um imperativo?

Parece que sim, pois após o verso 18 que tem o verbo “enchei-vos”³ no presente do imperativo, os próximos cinco verbos, entre os versos 19 e 21, aparecem todos no particípio.

² “Exortação moral” (DICIONÁRIO, 2009).

³ Salvo indicação contrária, todas as referências neste artigo são da Versão de João Ferreira de Almeida (ARA).

O fato de “enchei-vos” estar no presente imperativo passivo deve ser entendido como uma ordem. Por sua vez, por ser presente, indica uma ação contínua (MOUNCE, 1993, p. 308).⁴ Portanto, o que Paulo quer dizer é: “procurai continuamente encher-vos do Espírito”. Como já mencionado acima, os próximos cinco verbos, dos versos 19-21, aparecem no particípio presente. Conforme as regras gramaticais do grego bíblico, “o particípio presente descreve uma ação que ocorre no mesmo tempo do verbo principal” (MOUNCE, 1993, p. 249). Portanto, “sujeitando-vos” do verso 21 deveria ser entendido como uma ordem, pois está ligado ao verbo principal, “procurai continuamente encher-vos do Espírito”, devendo ser entendido como “procurai continuamente sujeitar-vos uns aos outros no temor de Cristo”.

5) A referência a “temor” [*fobo*] tanto no v. 21 quanto no v. 33 “respeite” (ARA) [*fobetai*], pode ser tomado como indicativo de uma inclusão, unindo dessa maneira o v. 21 com o que se segue. A melhor solução parece ser o ponto de vista de que o v. 21 se constitui num verso de transição (BEST, 1998, p. 516).

A tensão entre igualdade e submissão

A “carta magna” da igualdade encontra-se em Gálatas 3:26-28 (ver Cl 3:11). Parece ter sido uma declaração batismal tradicional citada por Paulo. Aqueles que eram batizados “em Cristo” compartilhavam de um *status* igualitário, não havendo mais distinção entre judeus e gregos, homens e mulheres, escravos e livres. No batismo, cada crente obtinha uma nova identidade e vislumbrava um novo mundo. Era a identidade de um mundo onde não mais havia diferenciação de gênero, raça ou de classe social, estando todos radicalmente subordinados à comunidade e igualdade em Cristo (BANDSTRA; VERHEY, 2002, p. 436).

Ellen G. White está em harmonia com Paulo em Gálatas 3:28, “Deus não reconhece distinção alguma de nacionalidade, etnia ou classe social. É o Criador de todo homem. Todos os homens são de uma família pela criação, e todos são um pela redenção” (WHITE, 1976, p. 386). Nesta próxima citação, White (2007, v. 7, p. 225) amplia o quadro para incluir negros e brancos,

⁴ Porter, Reed e O’Donnell (2010, p. 303) informam que o imperativo presente passivo deve ser traduzido conforme o seguinte padrão, “estai envolvidos em” ou “sede envolvidos em”. Pesquisa realizada na internet, no site <<http://bit.ly/JzVC5J>> [Acesso em 13 out. 2011]. Por sua vez, o professor Pedro Apolinário (1974, p. 33) dizia que a tradução do imperativo presente passivo deveria ser “sede cheios”.

Cristo veio à Terra com uma mensagem de misericórdia e perdão. Lançou o fundamento de uma religião pela qual judeus e gentios, negros e brancos, livres e escravos são ligados numa irmandade comum, reconhecidos como iguais à vista de Deus.

Contudo, permaneciam as distinções entre homens e mulheres (e entre judeus e gregos, escravos e livres). A igualdade descrita na fórmula batismal era uma realidade escatológica, mas já fazia sentir o seu poder na ética igualitária. Essa ética igualitária concernente ao gênero podia ser vista na participação de mulheres no ministério de Paulo, como era o caso de Evódia e Síntique de quem Paulo testemunhou que “juntas se esforçaram comigo no evangelho” (Fp 4:3), além de outras mulheres a quem Paulo considerava suas “cooperadoras” (Rm 16:3). A ética igualitária também estava presente na participação feminina do culto quando elas oravam e profetizavam (1Co 11:5) (BANDSTRA; VERHEY, 2002, p. 436). Estava presente, inclusive, nos mesmos direitos conjugais de maridos e esposas (1Co 7:3-5).

Contudo, havia algumas dificuldades, como era o caso de algumas mulheres que oravam e profetizavam sem o véu (1Co 11:3-6). Parece que elas o faziam, defendendo seu direito igualitário dessa nova ordem cristã, mas com independência dos seus maridos, o que estava provocando distúrbios na igreja. Paulo não estava satisfeito com esse tipo de escatologia e noção de liberdade. Mediante vários apelos, ele procurou convencer os coríntios a não tolerar os excessos dessas mulheres (ver também 1Co 14:33-35 com referência ao falar em línguas das mulheres); pois ao mesmo tempo em que ele confirmava a comunidade igualitária, ele insistia em que ela não procurasse ser independente, mas que permanecesse em submissão mútua (1Co 11:11) (BANDSTRA; VERHEY, 2002, p. 436).

As comunidades cristãs não poderiam criar novas ordens sociais onde os gêneros desempenhassem novos papéis, tampouco novas estruturas familiares. As comunidades cristãs assimilavam, mas também reorientavam e qualificavam os recursos e tradições morais existentes (ver Ef 5:21-6:9; Cl 3:18-4:1; Tt 2:1-10; 1Pe 2:13-3:8). A tradição era mantida pela “submissão” da esposa ao marido, o que estava em tensão com o caráter igualitário da identidade cristã, mas, também, era reorientada e qualificada por essa identidade. A submissão era reorientada, não com base na tradição, mas pelo modelo de Cristo, sendo qualificada e transformada pela reivindicação da submissão mútua (Ef 5:21) e por estarem “em Cristo” (em quem não há “nem homem nem mulher”) (BANDSTRA; VERHEY, 2002, p. 436).

A bem da verdade, é preciso dizer que parece haver uma contradição entre igualdade e submissão. Consideremos primeiro a palavra grega para submissão, *hupotasso*. É uma palavra que Paulo usa com frequência em seus escritos (Rm 8:7; 1^o:3; 13:5; Cl 3:18; Tt 3:1; Hb 12:9), inclusive para os escravos (Tt 2:9; 1Pe 2:18) (BEST, 1998, p. 518).

Uma breve checagem sobre *hupotasso* em o Novo Testamento (NT) expõe diversas áreas nas quais deve haver submissão: às autoridades constituídas (Rm 13:1; 1Tm 3:1; 1Pe 2:13); às autoridades eclesiásticas (1Co 16:16); à lei que ordenava às mulheres ficarem em silêncio na igreja (1Co 14:34); mútua submissão entre os crentes da igreja (Ef 5:21); das esposas aos maridos (Ef 5:24; Cl 3:18; Tt 2:5; 1Pe 3:1, 5); da igreja a Cristo (Ef 5:24); dos servos/escravos aos seus senhores (Tt 2:9; 1Pe 2:18); dos jovens aos mais velhos (1Pe 5:5); submissão de todos a Cristo (1Co 15:27; Ef 1:20-22; Hb 2:8; 1Pe 3:22); submissão dos crentes a Deus (Hb 12:9; Tg 4:7); submissão futura e eterna de Cristo ao Pai (1Co 15:28).

Neste ponto de nossa discussão faz-se necessário questionar por que Paulo utiliza o critério da submissão para as esposas, visto que a relação dela com o marido é diferente da relação pais e filhos, senhor e escravo?

Sabe-se que nas camadas mais altas da sociedade romana a mulher desfrutava de mais liberdade do que as mulheres das classes mais pobres, pois ela poderia ter alguma liberdade na escolha do marido. No caso da subordinação ela seria voluntária. Na verdade, a subordinação é um requisito da sociedade para que haja ordem.

A chave para a compreensão da submissão encontra-se na atitude de Jesus lavar os pés dos discípulos (Jo 13:1ss). Ele associa esse tipo de comportamento (embora não empregue a palavra) para descrever a natureza da verdadeira grandeza (Mc 10:43-45). Portanto, sua atitude em lavar os pés dos discípulos ilustra o que Ele diz.

Visto que na parênese de Paulo sobre a família, o motivo da submissão é fundamental. Jesus é apresentado como exemplo; a atitude de Jesus voluntariamente se humilhar e lavar os pés dos discípulos pode ser um indício de como deve ocorrer a submissão da esposa, ou seja, é um ato voluntário.

Devemos reconhecer que a submissão não é uma atitude fácil de ser posta em prática. Observe-se que o verso 21, onde aparece o motivo da submissão mútua dos crentes, o mesmo está ligado ao verso 18, onde Paulo exorta a que os crentes estejam constantemente procurando encher-se do Espírito. É um indicativo de que para se submeter, os irmãos precisam estar cheios do Espírito. Eles precisam dele para atingir essa meta de convívio (BEST, 1998, p. 518).

A parênese de Efésios 5:21-23

A submissão feminina no casamento deve ser considerada no amplo contexto da carta aos Efésios. Conforme o apóstolo, todos os crentes devem “conviver com toda a humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros em amor” (Ef 4:2). É bom lembrar que o verso 21 se constitui na transição para a parênese do convívio familiar que aparece em seguida. Nesse verso, o apóstolo Paulo exorta a que todos os crentes se sujeitem “uns aos outros no temor de Cristo”. Portanto, a submissão mútua dos crentes e a sujeição feminina na relação conjugal tem uma forte motivação para ser posta em prática — a motivação é cristológica: “em Cristo” (LINCOLN, 2002, p. 385).

Efésios 5:22-24

O primeiro conselho é para as esposas. Elas recebem duas exortações, sendo que a segunda (v. 24) intensifica a primeira (v. 22). A submissão é apropriada para a mulher não somente pela convenção social da época, mas, sobretudo, porque tanto a esposa (5:22-24) quanto o marido (v. 25), ambos estão sujeitos a Cristo. Como dissemos anteriormente, com base em Paulo, a motivação é cristológica! (LINCOLN, 2002, p. 387).

74

Submissão feminina

Em Efésios 5:23 o apóstolo Paulo apresenta o motivo pelo qual a mulher deve se submeter ao marido: “porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja” (Ef 5:23, ARA).

O fato de o marido ser o líder conjugal confere a ele algum grau de superioridade em relação à mulher? A resposta depende de uma breve análise sobre o relato da criação do ser humano e a queda.

A semelhança de Cristo em sua resposta aos fariseus que o interrogaram a respeito da validade da lei do repúdio (Mt 19:3), precisamos voltar ao começo do relato bíblico, a fim de termos uma posição mais abalizada. Os três capítulos de abertura do Gênesis tem crucial relevância tanto para a compreensão das origens do mundo como para a determinação do relacionamento entre homem e mulher.

Homem e Mulher em Gênesis 1

O relato da criação do homem em Gênesis 1 é complementado por Gênesis 2. O primeiro ponto a ser destacado é que “homem” (hebraico

'*adam*) é um termo que inclui “homem e mulher” (Gn 1:27 ARA). Como tal, '*adam* (“homem”) é um termo genérico para homem e mulher. Portanto, em Gênesis 1 não há distinção entre os sexos em termos de superioridade ou subordinação. O homem só tem uma existência plena e completa como homem e mulher. O pleno sentido de '*adam* só é alcançado quando há homem e mulher (HASEL, 1984, p. 10).

O ser humano foi criado para viver em constante comunhão um com o outro. Embora o homem tenha sido criado primeiro (Gn 2:7), cuja implicação já está presente em Gênesis 1:17, pois o “homem” é mencionado antes da “mulher” e colocado no jardim do Éden para “o cultivar e o guardar” (Gn 2:15), ele ainda não é a criatura perfeita e completa designada por Deus. A própria avaliação divina da situação após a criação do homem foi “não é bom que o homem esteja só” (Gn 2:15). Somente com a criação da mulher é que o homem realmente existe numa parceria de comunhão completa e harmoniosa. Somente depois da presença de homem e mulher é que a criação está completa, um fato enfatizado novamente em Gênesis 2 (HASEL, 1984, p. 10).

Na definição da humanidade representada pelos dois sexos, o Criador não deixa transparecer qualquer tipo de superioridade de um sobre o outro. A mulher não está subordinada ao homem; o homem não está subordinado à mulher. Vários pontos significativos em Gênesis 1 indicam que “macho e fêmea” (Gn 1:27, ARC) foram criados iguais, nenhum sendo superior ou inferior ao outro na criação (HASEL, 1984, p. 10-11).

Um fato que desperta admiração é que “macho e fêmea” foram criados a imagem de Deus (Gn 1:26-27). Não há distinção em termos de superioridade ou inferioridade, ao contrário, a mulher e o homem compartilham igualmente a imagem de Deus (HASEL, 1984, p. 11).

A bênção é concedida aos dois: “E Deus ‘os’ [*'otam*] abençoou” (Gn 1:28). A bênção divina veio para o homem (*'adam*) como homem e mulher. Assim, ambos devem compartilhar as bênçãos de serem fecundos e multiplicarem-se. A responsabilidade pela propagação e perpetuação da espécie humana é atribuída igualmente ao homem e a mulher. Também a tarefa de “sujeitar” a terra (Gn 1:28) e “dominar” o mundo animal (Gn 1:26, 28) é conferida ao homem e a mulher (HASEL, 1984, p. 11).

Homem e Mulher em Gênesis 2

A mulher foi criada por Deus após Adão ter dado nome aos animais (Gn 2:19, 20). Essa experiência serve para dar sentido a declaração divina

“não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea” (Gn 2:20). Então aparece o pronunciamento divino: “Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea” (Gn 2:18).

Urge que estudemos o sentido de *‘ezer k^enegdo*. Gênesis 18 realça a libertação do Senhor: “Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei *‘ezer k^enegdo* (“auxiliadora” [ARA]; “ajudadora” [Corrigida Fiel—ACF]; “adjutora” [ARC]; “companheira apropriada” Tradução na Linguagem de Hoje—TLH)”. As palavras hebraicas *‘ezer k^enegdo*, tem sido entendidas geralmente como indicativas de *status* de inferioridade ou subordinação da mulher, mas não é este o significado comunicado por esses termos (DAVIDSON, 2007, p. 15).

Geralmente, a palavra *‘ezer* é traduzida por “auxílio, auxiliadora,” em português. Contudo, essa é uma tradução enganosa porque a palavra “auxiliadora” tende a sugerir que alguém é assistente, um subordinado, um inferior, enquanto a palavra hebraica não tem essa conotação. A Bíblia hebraica emprega com frequência *‘ezer* para descrever o auxiliador superior — o próprio Deus como auxiliador de Israel (Ex 18:4; Dt 33:7, 26; Sl 33:20; 70:5; 115:9, 10, 11). Esse é um termo relacional, que descreve um relacionamento benéfico, mas por si mesmo não especifica posição ou classe, seja de superioridade ou inferioridade. A posição específica pretendida deve ser procurada no contexto imediato. No caso de Gênesis 2:18, 20, tal posição deve ser demonstrada pela palavra que aparece junto a *‘ezer*, no caso *k^enegdo*. A palavra *k^enegdo* comunica, geralmente, a ideia “defronte de” ou “contraparte”, de modo que numa tradução literal teríamos “como sua contraparte, correspondente a ele”. Usada com *‘ezer*, esse termo indica igualdade: Eva é a “benfeitora/auxiliadora” de Adão, alguém que está numa posição “correspondente a ele”, “sua contraparte, seu complemento”; Eva é “parceira” de Adão (DAVIDSON, 2007, p. 15-16).

Gênesis 2 oferece outras linhas argumentativas para aqueles que defendem a subordinação feminina a partir da criação. No entanto, o fato de o homem ter sido criado primeiro não indica que ele seja superior à mulher, pois com frequência a literatura hebraica usa o dispositivo da inclusão no qual os pontos centrais de uma unidade são colocados no começo e no fim de uma unidade. Tal é o caso em Gênesis 2. Todo o relato está composto na forma de inclusão ou “construção circular”, na qual a criação do homem no princípio e da mulher no final da narrativa indicam que cada um corresponde ao outro em importância (ver MUILENBURG, 1969, p. 9-10). O movimento em Gênesis 2 não é do superior para o inferior, mas de incompletude para

completude. A mulher é criada como o clímax, a culminação da história. Ela é o coração da criação (DAVIDSON, 2007, p. 14-15).

Consideremos, agora, a alegação de que Gênesis 2 aponta para a superioridade masculina e consequente subordinação da mulher pelo fato de a mulher provir do homem. Visto que ela foi formada do homem, ela tem uma origem derivativa, um *status* dependente e subordinado. Que Eva proveio de Adão não pode ser negado, mas essa derivação não implica em subordinação. Isso é indicado pelo texto de várias maneiras. Observamos que também Adão foi formado do pó (Gn 2:7), mas não podemos concluir que o pó era superior a Adão. Notemos que a mulher não era a costela de Adão, essa foi sua matéria prima, não a mulher, que foi tirada do homem, tal como a matéria prima do homem foi “tomada” do pó (Gn 3:19, 23). O verbo *bnh* (“fazer”) usado no relato da criação somente para a formação de Eva, sugere uma intenção estética e, também, a ideia de confiabilidade e permanência. Cumpre lembrar que o texto diz que o homem estava “dormindo” quando Deus criou a mulher. O homem não teve nenhum papel ativo na criação da mulher o que não lhe permite reivindicar qualquer tipo de superioridade (DAVIDSON, 2007, p. 16).

Outro argumento empregado para apoiar a perspectiva hierárquica dos sexos provém da criação da mulher de uma das costelas de Adão. A palavra *sela'* tanto pode significar “lado” quanto “costela” (BROWN *et al.* 1953, p. 854) Para Tomás de Aquino (*Suma Teologica*, Livro 1, C 92, A 3), Deus fez a mulher da costela de Adão porque “Era conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem. Primeiro, para dar a entender que entre ambos deve haver uma união social. Porque a mulher não deve *dominar o homem* (1 Tim 2,12); por isso não foi formada da cabeça. Tampouco deve o homem depreciá-la como se ela lhe estivesse submetida servilmente; por isso não foi formada dos pés”.⁵ Já para Phyllis Tribble (1973, p. 37), o fato de Eva ter sido feita da costela de Adão é um indicativo de “solidariedade e igualdade”.⁶ Por sua vez, Ellen G. White (2009, p 46) reconhece a criação de Eva da costela de Adão como alusivo a igualdade: “Eva foi criada de uma costela tirada do lado de Adão, significando que não o deveria dominar, como a cabeça, nem ser pisada sob os pés como se fosse inferior, mas estar a seu lado como igual, e ser amada e protegida por ele”.

77

Há ainda outro aspecto a ser tratado, alguns consideram que a frase “chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada” (Gn 2:23), além de

⁵ Disponível em: <<http://bit.ly/KCbf7R>>. Acesso em: 12 out. 2011.

⁶ Tribble é, reconhecidamente, uma intérprete bíblica feminista das mais respeitadas. Para uma melhor noção biográfica ver <<http://bit.ly/KLngby>>.

ser-lhe “auxiliadora e nomeada por ele, indica uma certa subordinação por parte dela” (BAILEY, 1970, p. 143). Um estudo cuidadoso atesta que a passagem não apoia essa inferência. Em primeiro lugar, a forma típica para a nomeação envolve o verbo “chamar” (hebraico *qara*) mais o objeto explícito, *nome*. Isso é evidente desde a primeira nomeação na Bíblia e permanece consistente em Gênesis: “E o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles. Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos” (Gn 2:19-20). Ao dar nomes aos animais, Adão estabelece sua autoridade e domínio conferidos por Deus sobre eles (Gn 1:28), ao mesmo tempo que reconhece que não há uma companheira para ele. Em Gênesis 4:17, “edificou uma cidade e lhe chamou [*qara*] Enoque, o nome [*Shem*] de seu filho” (Gn 4:17). Percebe-se a mesma sequência em Gênesis 4:25. Esses exemplos demonstram que a cláusula “chamar-se-á varoa” (Gn 2:23) não tem a ver com o dar nome a companheira de Adão. A sentença tem o verbo “chamar” (*qara*), mas lhe falta a palavra essencial “nome” (*Shem*). Essa conclusão tem apoio no fato de que a palavra “varoa” (*'ishsha*) não é um nome próprio. Ela designa a companheira feminina do homem com o reconhecimento de sua sexualidade. Essa nomeação por parte do homem não implica em qualquer poder ou superioridade sobre a mulher. Homem e mulher são duas pessoas, sendo que nenhuma tem poder e autoridade sobre a outra (HASEL, 1984, p. 16).

78

Gênesis 2:23 apresenta outra forte evidência de que Adão e Eva foram criados no mesmo nível de igualdade, não havendo superioridade ou inferioridade no relacionamento entre ambos. Isso pode ser compreendido ao se considerar a efetivação do concerto feito por ambos no seu matrimônio (Gn 2:23, 24). Segundo demonstrado por Jeffrey Niehaus (1995, p. 142-155), o relato da criação em Gênesis 1 e 2 segue a estrutura dos concertos um tanto comuns no segundo milênio a.C. Oséias 6:7 comprova que nossos primeiros pais fizeram um concerto com Deus no Éden: “Mas eles transgrediram a aliança, como Adão; eles se portaram aleivosamente contra mim” (Os 6:7). Por sua vez, Walter Brueggemann demonstrou que as palavras “E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gn 2:23) representam a concretização do seu concerto matrimonial.

Antes de se demonstrar as evidências do concerto matrimonial entre Adão e Eva, é preciso notificar que existem dois tipos de concertos. O primeiro pode ser definido como um acordo no qual as partes, no mesmo grau de igualdade, voluntariamente se submetem as estipulações referentes aos seus deveres e privilégios. O segundo tipo de concerto é realizado entre uma

parte superior e outra inferior, como é o caso dos concertos entre Deus e Suas criaturas, conforme esboçados na Bíblia (BERKHOF, 1993, p. 264).

Normalmente, a expressão “osso dos meus ossos e carne da minha carne” (v. 23) tem sido interpretada como designativo poético da origem da mulher a partir do homem (LEUPOLD, 1950, v. 1, p. 136-137; CALVIN, 1993, v. 1, p. 135). Contudo, os estudos empreendidos por Stanley Gevirtz verificaram que é normal surgirem diversos modelos poéticos em pares de palavras.⁷ Tal é o caso de “ossos dos meus ossos e carne da minha carne”, conforme defendeu Walter Brueggemann, indicando que a expressão designa uma fórmula de concerto.

Segundo Brueggemann (1970, p. 533-535), a tradução mais correta de “osso dos meus ossos”, no hebraico *etsem me'atsamai*, seria “osso-poder”, enquanto para “carne da minha carne”,⁸ no hebraico *basar mibbesari*, o melhor seria “carne-fragilidade”. A mesma combinação de “osso” e “carne” está presente em Gêneses 29:14; Juízes 9:2; 2 Samuel 19:13-14 e 2 Samuel 5:1 (1Cr 11:1). Em Gêneses 29:14, Labão diz a Jacó: “és meu osso e minha carne”. Normalmente, a expressão tem sido interpretada como “uma fórmula de relacionamento e parentesco” (BRUEGGEMANN, 1970, p. 537; ver WENHAM, 1987, p. 70; BRATSIOTIS, 1978, v. 2, p. 19; PEDERSEN, 1959, v. 1, p.59), mas, o contexto indica ser uma fórmula de “lealdade permanente”,⁹ em função do pacto feito entre ambos: “Vem, pois; e façamos aliança eu e tu” (Gn 31:44).

A fórmula de lealdade permanente é mais clara em 2 Samuel 5:1, onde reaparece a expressão “osso e carne”, algo como “nós estaremos contigo na fraqueza e na força; nosso juramento não será abalado pela mutabilidade das circunstâncias”. Se isso fosse uma declaração de vínculo consanguíneo, tal fato deveria ter sido notificado (BRUEGGEMANN, 1970, p. 535-536). Mas como o contexto da passagem revela, a questão não é vínculo de parentesco, mas de concerto, pois o verso 3 registra: “e o rei Davi fez com eles aliança em Hebrom”. Dessa maneira, a fórmula composta pela justaposição de *etsem-basar* se constitui no juramento indicativo da consumação de um concerto entre duas partes.

⁷ “Stanley Gevirtz foi o primeiro erudito do Velho Testamento a perceber a importância da descoberta dos pares de palavras em Ugarítico e Hebraico como um auxílio na compreensão de diversas passagens” (WATTERS, 1976, p. 22).

⁸ Para uma melhor noção sobre o desenvolvimento do tema do concerto em Gênesis 2:23, 24 relacionado com a questão sexual pré-marital ver Natanael B. P. Moraes (2000, p. 15-18).

⁹ Embora “uma carne”, possa realmente referir-se a relacionamento consanguíneo e parentesco (Gn 37:27), quando associada com “osso”, ela indica uma fórmula de lealdade permanente (BRUEGGEMANN, 1970, p. 535).

A frase “ossos dos meus ossos e carne da minha carne”, em Gênesis 2:23, segundo Brueggemann, com os pólos “carne-fragilidade” e “osso-poder”, designaria todo o conjunto de possibilidades intermediárias, do extremo de fragilidade ao extremo de poder. Algo semelhante ao voto matrimonial “na saúde e na enfermidade, na riqueza e na pobreza”, ou seja, um compromisso para “cada circunstância, desde o extremo de fragilidade ao extremo de poder”. Sendo assim, o que ocorre é a formalização de um compromisso que não será afetado pela alteração das circunstâncias (BRUEGGEMANN, 1970, p. 534-535).¹⁰

Em Gênesis 2:23, o juramento é intensificado pelo duplo uso de *basar* e *etsem*, para expressar a profunda lealdade e a solidariedade de propósito proferidas. Agora, o homem e a mulher estão ligados pela “fórmula declaratória de ratificação de concerto” (HUGENBERGER, 1994, p. 167), a fim de compartilharem uma causa comum em cada circunstância da vida. Segundo Brueggemann (1970, p. 539-540; ver MCCARTHY, 1963, p. 95-96), talvez seja essa a declaração mais radical das Escrituras sobre a capacidade humana de “fazer juramentos e entrar em concertos”. Esse juramento de Adão evidencia que ele havia compreendido e aceito as responsabilidades conjugais de permanência e perpetuação da espécie, conforme Deus prescrevera no concerto da criação (Gn 1:1-2:3 e 2:23-24) (ver EICHRODT, 1975, v. 1, p. 41; JACOB, 1958, p. 201-203; FOHRER, 1982, p. 152-153).

Desse modo, o concerto matrimonial entre Adão e Eva em Gênesis 2:23 comprova que ambos foram criados como duas pessoas livres, compartilhando o mesmo nível de igualdade social, sem exercício de autoridade de um sobre o outro ou algum tipo de superioridade ou inferioridade de um sobre o outro.

Homem e Mulher em Gênesis 3

A posição feminina de igualdade com o homem foi perdida com a entrada do pecado no mundo. Gênesis 3:16 registra: “E à mulher disse: Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo [*ʿsuah*] será para o teu marido, e ele te governará [*mashal*]” (Gn 3:16). Consideremos primeiro o “desejo” (hebraico *ʿsuah*) da mulher para com o marido. É interessante que a mesma palavra *ʿsuah* é empregada em Cantares para descrever o sentimento do marido para com a esposa: “Eu sou do meu amado, e ele tem saudades [*ʿsuah*] de mim” (Ct 7:10). Isso indica que o desejo da esposa pelo marido é tão natural e forte como o do marido

¹⁰ Ver Westermann (1990, p. 232) e Bratsiotis (1978, v. 2, p. 328). Esta fórmula de constância e lealdade permanente em qualquer circunstância, também é encontrada em outros textos, como 2Sm 5:1; 2Sm 19:13-14; Jz 9:2 e Gn 29:14.

para com a esposa. Nesse aspecto, o AT não faz distinção entre o homem e a mulher. Ambos parecem compartilhar o mesmo desejo (HASEL, 1984, p. 19).

Por sua vez, o relato inspirado mostra que a declaração divina de que o homem “governará” a mulher aparece no contexto do relacionamento homem/mulher do casamento, tal como é o caso do presente estudo sobre Efésios 5:21-33.¹¹ Observe-se que a primeira parte da declaração, a multiplicação dos sofrimentos na gravidez, é uma experiência que ocorre no casamento. A segunda parte, ou seja, a dor no parto, também é um fato que acontece no matrimônio. A terceira parte enfatiza o desejo da mulher pelo marido. Depois dessas três referências de alterações relacionadas com a instituição conjugal é que vem a sentença, “ele te governará” (Gn 3:16). O ambiente contextual da instituição matrimonial oferece um auxílio crucial para a compreensão da declaração “ele te governará”. A autoridade do marido sobre a esposa está restrita à esfera do casamento (HASEL, 1984, p. 19-20).

Consideremos, a seguir, algumas declarações de Ellen G. White que confirmam o fato de que após o pecado a autoridade do homem sobre a mulher ficou restrita à relação matrimonial:

Quando Deus criou Eva, Ele planejou que ela não deveria ser nem inferior nem superior ao homem, mas que em todas as coisas eles deveriam ser iguais. O santo par não deveria ter nenhum interesse caracterizado por independência um do outro; contudo, cada um deveria ter sua individualidade de pensamento e ação. Mas após o pecado de Eva, tendo sido ela a primeira a transgredir, o Senhor lhe disse que Adão deveria governá-la. Ela deveria se submeter ao seu esposo, sendo esta uma parte da maldição (WHITE, 2007, v. 3, p. 484).

81

Ela também disse que

na criação Deus a fizera igual a Adão. Se houvessem eles permanecido obedientes a Deus - em harmonia com sua grande lei de amor - sempre estariam em harmonia um com o outro; mas o pecado trouxera a discórdia, e agora poderia manter-se a sua união e conservar-se a harmonia unicamente pela submissão por parte de um ou de outro. Eva fora a primeira a

¹¹ Em Efésios 5:24, Paulo diz que as mulheres devem se submeter aos seus maridos, mas imediatamente (para evitar incompreensões) ele acrescenta que o marido deve amar a esposa como Cristo amou a igreja (5:25), assim como ele ama o seu próprio corpo (5:28).

transgredir; e caíra em tentação afastando-se de seu companheiro, contrariamente à instrução divina. Foi à sua solicitação que Adão pecou, e agora foi posta sob a sujeição de seu marido (WHITE, 2009, p. 58-59).

A declaração de Gênesis 3:16, juntamente com as de Ellen G. White, indicam que a autoridade do homem sobre a mulher não se aplica a todas as áreas de atuação das mulheres; tampouco a sentença pode ser usada para justificar o domínio e supremacia masculinos em todas as esferas da vida (HASEL, 1984, p. 20).

Ponderemos algumas questões pertinentes ao tipo de autoridade a ser exercida pelo marido sobre a esposa: essa autoridade implica em domínio e supremacia no casamento? Significa que a mulher deve se submeter a uma escravidão cega? Isso justificaria o “reinado” do homem como um déspota? Estaria incluída a perda da individualidade da esposa, a sujeição de sua vontade ao marido etc.? Nem o AT nem o NT esboçam algum tipo de resposta afirmativa. O pecado arruinou a harmonia entre marido e mulher. Para que houvesse harmonia no casamento, a esposa deveria se submeter à autoridade do marido. Contudo, deixe-se bem claro que o homem é o “cabeça” da mulher assim como o Pai é o cabeça de Cristo (1Co 11:3). Assim como o Pai e Cristo são iguais, embora o Pai seja o cabeça de Cristo, assim marido e mulher são iguais, mas o marido é o “cabeça”. Ellen G. White (2007, v. 4, p. 36-37) confirmou a igualdade entre marido e mulher quando considerou o relacionamento de um casal, cujo marido estava sendo grosseiro e ditatorial, “Ele deveria ser bem mais terno e gentil com sua esposa, que lhe é igual em todos os aspectos”. O marido é o primeiro entre iguais. A submissão por parte de um ao outro não pode ser vista como algo que destrói a essência de um relacionamento harmonioso; contudo, um dos dois administra como “cabeça”, enquanto o outro se submete. A liderança do marido, sua administração na esfera do casamento é controlada pelo seu amor que se inspira e fundamenta no amor de Cristo pela igreja, entregando-se por ela (Ef 5:25). Um marido conduzido pelo modelo divino amará sua esposa como ao seu próprio corpo (Ef 5:28) (HASEL, 1984, p. 20).

Resta, ainda, um aspecto a ser considerado. Conforme o testemunho das Escrituras, a submissão feminina ocorre apenas na esfera do relacionamento conjugal. A sujeição não se estende às esferas intelectual, mental, emocional ou outras quaisquer. A mulher pode, com o mesmo *status* do homem, participar da vida pública como no antigo Israel. Miriam serviu

como conselheira administrativa (Ex 2:4, 7-8; 15:20-21), tendo sido conhecida como profetiza (Ex 15:20). Débora serviu como “juíza” em nível de igualdade com outros juizes (Jz 4-5). Atalia reinou sobre Judá por seis anos (2Rs 11). Hulda, a profetiza, foi consultada pelos ministros do rei (2Rs 22:14). A esposa de Isaías era uma profetiza (Is 8:3). Tanto homens como mulheres podiam fazer voto de nazireado (Nm 6:2). O livro de Ester relata como uma nação foi salva por uma mulher (HASEL, 1984, p. 19).

Em Efésios 5:21-33, a ética cristã do relacionamento conjugal considera que diferença e subordinação não significam inferioridade. A subordinação da esposa é do tipo da que ocorre entre iguais, não em obediência servil, mas em submissão voluntária (NICHOL, 1976, v. 6, p. 1036).

É evidente pela Palavra de Deus que após a queda a esposa teve que se submeter à liderança do marido. Em que áreas deveria ela se sujeitar? Ellen G. White oferece uma boa noção através do conselho ministrado a uma esposa:

Mary [...] desejo com toda bondade de irmã e de mãe, amigavelmente advertir você sobre outro assunto: Tenho notado muitas vezes a maneira como você fala com John diante de outras pessoas, de modo um tanto dominador e em um tom de voz que soa impaciente. Mary, os outros percebem isso e têm comentado comigo. Isto prejudica sua influência. Nós, mulheres, devemos lembrar que Deus nos colocou em sujeição a nossos maridos. Ele é a cabeça, e nossos critérios, pontos de vista e raciocínio devem, se possível, estar de acordo com os dele. Se não, a Palavra de Deus dá preferência ao marido, em não se tratando de assuntos de consciência. Devemos submeter-nos à cabeça (WHITE, 2005, p. 28).

O conselho de Paulo aos maridos (Ef 5:25-33)

A parênese do casamento dedica mais espaço ao papel desempenhado pelo marido. Paulo o faz em dois estágios (v. 25-27 e v. 28-32). Nesses, a exortação aos maridos é para que amem suas esposas e, em ambos, a base se encontra no amor de Cristo pela igreja (LINCOLN, 2002, v. 42, p. 387).

A exortação aos maridos permite que Paulo aborde dois motivos: o primeiro tem a ver sobre a maneira pela qual os maridos devem tratar suas esposas. Eles devem amá-las como imitadores de Cristo. No segundo motivo, Paulo aproveita para refletir teologicamente sobre a relação de Cristo com a igreja (NEUFELD, 2001, p. 259).

Primeira seção (5:25-28a)

A seção pode ser dividida em duas partes. Na primeira (5:25-28a), os maridos são exortados: “amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja” (5:25). Esse amor é descrito como a entrega de si mesmo à sua noiva, a igreja, a fim de apresentá-la “gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito” (5:26, 27). É um ambiente onde estão presentes amor romântico juntamente com autossacrifício. O verso 28a relembra aos maridos que o amor de Cristo pela igreja é o modelo de amor que eles devem ter pelas esposas, seus próprios corpos (NEUFELD, 2001, p. 259).

Há no verso 26 uma alusão a Ezequiel 16:8-14. Na seção desse livro profético, é descrito o relacionamento de *Yahweh* com Jerusalém em termos conjugais. O verso 26 também revela a repetição de um motivo paulino apresentado em 2 Coríntios 11:2, onde a igreja de Corinto deveria ser apresentada a Cristo como uma noiva pura. De posse desses dois motivos, um do AT e outro do NT, Paulo explica que o amor de Cristo pela noiva, a igreja, tinha o propósito de santificá-la através da lavagem pela água, de modo que Ele pudesse apresentá-la em glória e perfeição moral (LINCOLN, 2002, v. 42, p. 387).

Por um lado, Cristo serve de modelo de amor para os maridos (um modelo cristológico), por outro o casamento serve de ilustração para a compreensão do tema eclesiológico, ou seja, a vida da igreja.

O quadro da lavagem com água evoca não apenas a imagem do banho nupcial, mas, também, e primeiramente, a experiência cristã do batismo. A sua transferência para a esfera da santidade de Deus ocorre através da água, pelo batismo e também pela palavra, a mensagem purificadora do evangelho (LINCOLN, 2002, v. 42, p. 387).

Sob o ponto de vista soteriológico-eclesiológico, a igreja é purificada no momento do batismo, ou seja, na justificação. Já a sua santificação, isto é, o seu crescimento na senda da salvação, ocorre pelo contato constante com a Palavra. Que riqueza de imagens!

Como pano de fundo permanece a imagem do amor de Cristo pela igreja, padrão para os maridos crentes a quem Paulo exorta em sua carta. A sublime

ilustração de Paulo tem a força radical de indicar que o amor do marido pela esposa deveria se caracterizar pela sua disposição de ir às últimas consequências, ou seja, de dar a própria vida pela esposa (LINCOLN, 2002, v. 42, p. 387).

Segunda seção (28b-33)

Tal como na primeira (v. 25), a segunda seção tem o amor de Cristo como modelo para os maridos (v. 28a). Contudo, aqui, Paulo acrescenta uma nova comparação. Ela passa a fazer uma ilustração de caráter secular, o amor próprio pelo corpo. Cristo continua sendo o modelo para os maridos, visto que Ele cuida do seu próprio corpo, a igreja. Os vários argumentos desenvolvidos na segunda seção são agrupados na citação e interpretação de Gênesis 2:24. Então, Paulo chega ao fim de sua parênese matrimonial com exortações sumarizantes para os maridos e as esposas (LINCOLN, 2002, v. 42, p. 388).

O sentido de “carne” em Efésios 5:29

A interação entre “carne” e “corpo” nessa parênese não é comum nos escritos de Paulo. Geralmente em suas cartas, “carne” (grego *sarx*) se opõe a “espírito” (grego *pneuma*) (ver Rm 8; Gl 5; Ef 2:3, 11). Mas não aqui. A referência à carne é uma antecipação da citação paulina de Gênesis 2:24: “Eis por que deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher, e se tornarão os dois uma só carne” (Ef 5:31) (NEUFELD, 2001, p. 260).

Essa união carnal é descrita como “grande [...] mistério” (v. 32). Anteriormente, em sua carta aos Efésios, Paulo falara de outro “mistério”, no caso, a inclusão dos gentios juntamente com os cristãos de origem judaica no corpo da igreja (Ef 2:14, 15; 3:6). Mas aqui, o mistério é outro, não a união entre marido e mulher, mas a união “carnal” entre Cristo e a igreja (NEUFELD, 2001, p. 260). Nesse sentido, a união matrimonial ilumina a compreensão da eclesiologia.

O cuidado que Cristo dispensa à igreja é apresentado no verso 29: “ninguém jamais odiou a própria carne; antes, a alimenta e dela cuida, como também Cristo o faz com a igreja”. O “alimento” que Cristo concede à igreja promove o seu crescimento na senda da santificação. Há uma ligação do verso 29 com o verso 26, onde é dito que Cristo “purifica” a igreja “pela lavagem da água pela palavra”. Assim, o crescimento na senda da santificação ocorre porque Cristo concede seus dons aos membros da igreja: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Ef 4:11). Observe-se que esses dons estão relacionados diretamente com o ministério da palavra, cumprindo, dessa maneira,

Efésios 5:26, 29 (“purificação pela palavra” e “nutrição”). Por sua vez, o crescimento eclesiológico também acontece por causa da concessão dos dons da palavra (apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres): “com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a *edificação do corpo de Cristo*” (Ef 4:12) (LINCOLN, 2002, v. 42, p. 379).

O elevado padrão do amor

O termo grego empregado para amor é *ágape*, não *filia*, nem *eros*. *Filia* é amor baseado em emoções (FRIBERG LEXICON, 1992-2008), enquanto *eros* é o amor sexual.¹² O apóstolo Paulo desenvolveu a noção de que o amor (*ágape*) de Deus revelado na dádiva do seu Filho é a expressão suprema de amor pela humanidade (Rm 5:8; ver Mc 10:45; 2Co 5:14). Essa demonstração suprema do amor divino tem duas consequências: 1) é um convite a que o crente dê uma resposta de gratidão (2Co 5:15; Rm 10:10); 2) aquele que responde ao amor de Deus com amor torna-se um canal de bênçãos para as outras pessoas (Rm 5:5). Também é Paulo quem descreve magistralmente em 1 Coríntios 13 como é o amor *ágape*: é um princípio desprovido de inveja, presunção, ostentação, arrogância, egoísmo e ressentimento; por sua vez o amor *ágape* tem as seguintes características: é paciente, benigno, verdadeiro, justo, esperançoso, benevolente e permanente (TURNER, 1988-2002, v. 3, p. 176); noutras palavras, “o amor é um princípio ativo que promove somente o bem” (MORAES, 2000, p. 44).

86

A referência de Paulo a Gênesis 2:24

Gênesis 2:24 trata da instituição matrimonial. O primeiro verbo do texto, “deixará” (ARC)—hebraico *azav*—implica numa mudança de foco de lealdade, onde o cônjuge passa a ocupar o primeiro lugar nas afeições do outro cônjuge, em lugar da anterior lealdade devida aos pais (NICHOL, 1976, v. 1, p. 227); indica uma transferência de domicílio (BEAUMONT, 1987, p. 26); e, conseqüentemente, a formação de um novo núcleo familiar, o que confere à união matrimonial um caráter de exclusividade (KIDNER, 1991, p. 62; POWERS, p. 30-46).

O segundo verbo, “apegar-se-á” (ARC)—hebraico *davaq*—define a mudança de *status* de uma pessoa solteira para o de uma casada, onde uma nova unidade é formada pelo casal em contraste com a unidade anterior

¹² *Eros* não aparece nenhuma vez em o NT e apenas uma vez no AT em Provérbios 7:18, “Vem, embriaguemo-nos com as delícias do amor, até pela manhã; gozemos amores [eroti]”.

com os pais (WENHAM, 1987, p. 70); contém, implicitamente, a noção de amor (MORAES, 2000, p. 20). Cumpre ressaltar que tanto o verbo *azav* quanto o verbo *davaq* eram empregados para descrever o relacionamento pactual (Jr 1:16; 2:13; Dt 11:22; 30:20), de modo que o emprego de *davaq*, associado com *azav*, em Gn 2:24, indica que o casamento é um relacionamento de amor exclusivo e indissolúvel a ser regulamentado por um concerto (WENHAM, 1987, p. 71), excluindo, dessa maneira, o adulterio e a poligamia (POWERS, 1987, p. 46).

Por sua vez, a expressão “uma só carne” (ARA) comunica o sentido de um completo relacionamento entre marido e mulher, envolvendo os aspectos físico-sexual, emocional e espiritual, como também a formação de uma nova família, e especialmente a confirmação da indissolubilidade do concerto entre homem e mulher na instituição matrimonial monogâmica, consubstanciada mediante um juramento de lealdade permanente a ser repetido na formalização institucional de cada novo matrimônio (MORAES, 2000, p. 26).

Após havermos exposto o sentido de Gênesis 2:24, pergunta-se, que aplicação Paulo desejava fazer deste texto? A citação do relato da criação em Gênesis capta o clima de amor e desejo existente entre homem e mulher na união conjugal e serve ao contexto de Efésios 5:21-33. Tanto o deixar pai e mãe como a união conjugal com o(a) parceiro(a) passam a ter um sentido elevado quando visto pelo prisma do relacionamento de Cristo com a igreja (NEUFELD, 2001, p. 264). Na verdade, Paulo cita Gênesis 2:24 para fortalecer a ligação íntima que deve haver entre a igreja e Cristo (Ef 5:32).

Com esse entrelaçamento de dois casamentos (Cristo e a igreja, marido e mulher), Efésios convida o leitor a dar asas à imaginação. A cristologia em Efésios tem ligações com o tema da sabedoria (Ef 3:10; ver Pv 1-4).¹³ Não poderia Gênesis 2:24 tornar-se uma alusão ao ato de Cristo deixar seu lar celestial para apegar-se a humanidade?

Os maridos são convidados a refletirem sobre o seu próprio relacionamento com suas esposas através da imaginação despertada por sua própria experiência de salvação em Cristo. Mais do que o quadro da união sexual, a frase “serão os dois uma só carne” pode evocar o grande hino de pacificação em Efésios 2:11-22. Através de sua morte, Cristo cria “dos dois [...] em si mesmo, um novo homem” (Ef 2:15), em/ou através de sua carne (Ef 2:14). Em Efésios 5:31, os dois são, evidentemente, Cristo e a

¹³ Uma das tradições judaicas associadas com a Sabedoria é que ela deixou o seu lar celestial e fundou um lar na terra (Eclesiástico 24) (NEUFELD, 2001, p. 264).

igreja, o marido e a esposa (não judeus e gentios). Desse modo, a união de ambos os grupos de dois são parte do mesmo impulso para a reconciliação, recriação e união que constitui o coração do mistério divino “de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra” (Ef 1:10) (NEUFELD, 2001, p. 264).

O sentido de “uma só carne” de Gênesis 2:24 permanece válido para os casamentos cristãos da atualidade. Porém, pode, também, ter aplicações eclesiológicas. A união entre Cristo e a igreja é plena e deve abranger aspectos emocionais, intelectuais e volitivos. Os sentimentos da igreja podem ser expressos de diversos modos, por exemplo, por manifestações artísticas como a poesia e a música; as elaborações intelectuais da igreja, como o teologizar, por exemplo, e, avançando um pouco mais, as decisões da igreja, em todas as áreas de atuação, desde a congregação até ao topo da hierarquia precisam estar em íntima conformidade com o pensamento do Esposo. Uma vez que a união matrimonial entre Cristo e a igreja é de natureza pactual e foi ratificada pelo seu sacrifício, a igreja precisa renovar regularmente seu voto de amor e fidelidade ao esposo, como se sabe, através da santa ceia. Não deve a igreja apenas manter sua integridade moral segundo o caráter imaculado do Esposo, mas precisa, sobretudo, concretizar a missão que Ele lhe deixou, que é concluir a pregação do evangelho no mundo.

88

Efésios 5:33

Na conclusão de sua parênese do casamento, Paulo exorta o maridos a amar sua esposa e a esposa a respeitar seu marido. A tensão entre igualdade e submissão é mantida. Porque os maridos não foram exortados a cumprir Efésios 5:21, “sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo”? Lincoln (2002, v. 42, p. 393) argumenta que amor e subordinação são “dois lados da mesma moeda”. Por sua vez, Neufeld (2001, p. 266) questiona: “Será que o amor descrito em Efésios é uma expressão de (auto)subordinação?” Então, ele argumenta, que depende “primeiro de como a pessoa vê a Cristo. Segundo, depende se é possível para os maridos imitarem em suas ações a disposição de Cristo, cujo senhorio assemelha-se ao de um escravo” (Fp 2:3-8) (NEUFELD, 2001, p. 266).

Paulo, em Efésios, concorda com o papel masculino de liderança sobre a esposa. Mas ele se dirige aos maridos como aqueles que levam a sério o modelo apresentado por Cristo. O ponto mais natural de identificação é com o “cabeça” — nesse caso, Cristo. Portanto, é muito importante que eles conheçam a Cristo. Aqui se encontra o “truque” da passagem: o modelo para o “cabeça” é o Servo! Ao construir seu argumento dessa maneira,

Paulo se engaja na mesma atividade subversiva daquele que um dia lavou os pés dos seus discípulos (Jo 13:1-20) (NEUFELD, 2001, p. 267).

Considerações finais

As evidências contextuais indicam que a parênese do relacionamento matrimonial começa em Efésios 5:21 e não no verso 22. Existe uma tensão entre igualdade e submissão, não apenas na parênese conjugal, mas em Efésios e demais cartas do apóstolo Paulo. De um lado está a igualdade obtida pelo batismo em Cristo e, por outro, a submissão requerida a fim de que haja ordem na sociedade e na igreja.

Na parênese matrimonial, a submissão é um dos motivos abordados. O contexto em Efésios indica que para ocorrer submissão, seja a mútua submissão entre os crentes, seja a submissão da esposa ao marido, todos devem estar cheios do Espírito Santo.

Há outra condição a ser cumprida para que a submissão se efetive convenientemente: tanto os crentes quanto as esposas devem exercê-la de livre e espontânea vontade. Nesse sentido, Jesus é o modelo, pois voluntariamente Ele lavou os pés dos discípulos na noite da santa ceia.

O tema da submissão feminina precisa ser estudado a partir de Gênesis, através do termo “homem” (hebraico *'adam*) (Gn 1:26, 27), que inclui homem e mulher. Por sua vez a palavra *'ezer*, traduzida por “auxílio, auxiliadora” juntamente com *k^enegdo* (Gn 2:18), cuja tradução seria “correspondente a”, “contraparte”; ao invés de inferioridade ou subordinação, a expressão *'ezer k^enegdo* transmite a noção de parceira, uma companheira igual ao homem.

Uma das principais evidências de que Adão e Eva foram criados como iguais encontra-se em Gênesis 2:23. A intercalação das palavras “osso, carne” aponta para a efetivação de um pacto de fidelidade entre ambos. Portanto, o concerto matrimonial entre Adão e Eva descrito em Gênesis 2:23 corrobora que ambos foram criados como duas pessoas livres, compartilhando o mesmo nível de igualdade social, sem exercício de autoridade de um sobre o outro ou algum tipo de superioridade ou inferioridade de um sobre o outro.

A submissão de Eva a Adão foi uma consequência da queda. Sim, o pecado trouxe desarmonia entre marido e mulher. A harmonia só seria alcançada pela submissão de Eva à autoridade do marido. O fato de o homem ser “cabeça” da mulher não implica em superioridade. Tal como o Pai e Cristo são iguais, embora o Pai seja o “cabeça” de Cristo, assim marido e mulher são iguais, mas o

marido é o “cabeça”. Todavia a submissão feminina ocorre apenas na esfera do relacionamento conjugal como o atesta a participação da mulher, já nos tempos do AT, na esfera política (conselheira, juíza, rainha) e religiosa (profetiza).

Segundo Ellen G. White, a submissão da esposa ao marido ocorreria na esfera de pontos de vista e raciocínio, mas não quando se trata de assuntos de consciência.

A ética cristã do casamento entende que diferença e subordinação não denotam inferioridade. A subordinação da esposa é a que ocorre entre iguais, não em obediência servil, mas em submissão voluntária.

De sua parte, a parênese do casamento dedica mais espaço aos maridos do que as esposas. Enquanto a esposa é aconselhada a se submeter ao marido, este é orientado a amar a esposa como Cristo ama a igreja.

A argumentação paulina considera a relação entre Cristo e a igreja como o modelo para a união entre marido e mulher, mas, também, a união conjugal pode servir de referência para a compreensão do compromisso de Cristo em amar e nutrir a igreja (referência paulina a Gn 2:24). A soteriologia recebe um destaque pelo quadro de lavagem e nutrição da igreja por Cristo (Ef 5:26). Por sua vez, a eclesiologia tem seu ponto alto no verso 29, uma alusão à concessão dos dons do Espírito que proporcionam o crescimento da igreja (Ef 4:11-17).

Na parênese matrimonial de Paulo em Efésios 5:21-22, o amor é o elemento que proporciona a união harmoniosa entre Cristo e a igreja, o marido e a esposa. Em suma, Cristo é o modelo de igualdade e submissão para a mulher porque sendo igual ao Pai, a Ele se submete para cumprir os seus propósitos salvíficos. Cristo é o modelo de liderança e serviço amorável para o marido porque ao mesmo tempo em que é o “cabeça” da igreja, Ele também é o servo sublime que dá sua vida para salvá-la. Que esposa não estaria disposta a se submeter àquele que se propõe a morrer por ela? 

90

Referências

APOLINARIO, P. **Apostila de grego para o teólogo**. São Paulo: Instituto Adventista de Ensino, 1974.

BAILEY, J. A. Initiation and the primal woman in Gilgamesh and Genesis 2-3, **Journal of Biblical Literature**, v. 89, n. 2, 1970.

BANDSTRA, B. L; VERHEY, A. D. Sex; sexuality. **The international Standard Bible encyclopedia, revised**. Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002. v. 4.

- BERKHOF, L. **Systematic Theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- BEST, E. **A critical and exegetical commentary on Ephesians (CECE)**. Edinburgh: T&T Clark International, 1998.
- BRATSIOTIS, N. P. *Basar*, In: BOTTERWECK, J. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- BROWN, F. *et al.* **Hebrew and english lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- BRUEGGEMANN, W. Of the Same Flesh and Bone. **Catholic Biblical Quarterly**, v. 32, p. 533-538, 1970.
- CALVIN, J. **Commentaries on the first book of Moses Called Genesis**. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
- DAVIDSON, R. The theology of sexuality in the beginning: Genesis 1-2. In: **Flame of Yahweh: sexuality in the Old Testament**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007.
- DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0**, Instituto Antônio Houaiss, 2009, 1CD-Rom.
- EICHRODT, W. **Teologia del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristianidad, 1975.
- FOHRER, G. **Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- FRIBERG LEXICON. *Fileo*. In: **BibleWorks**. Norfolk: BibleWorks, 1992-2008.
- HASEL, G. F. Man and Woman in Genesis 1-3. In: GENERAL Conference of Seventh-day Adventists. **Symposium on the role of women in the church**. Biblical Research Institute Committee, 1984.
- HUGENBERGER, G. P. **Marriage as a covenant**. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- JACOB, E. **Theology of the Old Testament**. Nova Iorque: Harper & Brothers Publishers, 1958.
- KIDNER, D. **Gênesis**. São Paulo: Vida Nova, 1991. (Série Cultura Bíblica).

LEUPOLD, H. C. **Exposition on Genesis**. Grand Rapids: Baker Book House, 1950. v. 1.

LINCOLN, A. **Word Bible Commentary: Ephesians**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2002. v. 42.

MCCARTHY, D. J. **Treaty and covenant**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963.

MORAES, N. B. **Teologia e ética do sexo para solteiros**. Engenheiro Coelho: Imprensa Universitária Adventista, 2000.

MOUNCE, W. D. **Basics of biblical greek**. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

MUILENBURG, J. Form Criticism and Beyond. **Journal of Biblical Literature**, v. 88, n. 1, p. 9-10, 1969.

NEUFELD, T. R. **Believers church bible commentary: Ephesians**. Scottsdale: Herald Press, 2001.

NICHOL, F. D. (Ed.). **Seventh-day Adventist Bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald, 1976. v. 6.

_____. **Seventh-day Adventist Bible commentary**. Hagerstown: Review and Herald, 1976. v. 1.

NIEHAUS, J. J. **God at Sinai**. Grand Rapids: Zondervan, 1995.

PEDERSEN, J. **Israel, its life and culture**. Copenhagen: Branner og Korch, 1959.

PORTER, S. E; REED J. T; O'DONNELL M. B. **Fundamentals of New Testament greek**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

POWERS, B. W. **Marriage and divorce The New Testament teaching**. Petersham: Jordan Books, 1987.

TRIBLE, P. Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 41, n. 1, p. 37, 1973.

TURNER, G. A. Love. In: **The International Standard Bible Encyclopedia**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988; 2002. v. 3.

WATTERS, W. R. **Formula criticism and the poetry of the Old Testament**. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

WENHAM, G. J. **Word Biblical Commentary: Genesis 1-15**. Waco: Word Books, 1987.

WESTERMANN, C. **O.T. Genesis Commentaries: Genesis 1-11**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1990.

WHITE, E. G. **Parábolas de Jesus**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1976.

_____. **Patriarcas e profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007. v. 7.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007. v. 3.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007. v. 4.

_____. **Testemunhos sobre conduta sexual, adultério e divórcio**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

Enviado dia 15/08/2011

Aceito dia 01/02/2012





O Sacerdote-Rei de Salmo 110: exegese e comentário

The Priest-King of Psalm 110: exegesis and commentary

Glauber Souza Araujo¹

Resumo / Abstract



Após uma breve análise da estrutura e autoria do texto, o presente artigo procura realizar uma exegese do texto de Salmo 110, procurando identificar as características messiânicas presentes no texto. Esse é um dos salmos reais, onde a função do rei de Israel e também a do sacerdote que atuava no templo são unidas em um só indivíduo. Quem é esse rei que agrega a função do sacerdócio? Estaria o autor espelhando uma antiga prática do Oriente Médio? Ao estudar as imagens de rei e sacerdote, assim como os oráculos proferidos por YHWH, é possível extrair a mensagem messiânica, reutilizada posteriormente no Novo Testamento para identificar Jesus Cristo.

Palavras-chave: Salmo 110; Messianismo; Sacerdote; Rei



After a brief analysis of the structure and authorship of the text, this article seeks to make an exegesis of Psalm 110, trying to identify its messianic characteristics present in the text. It is a royal psalm, where the functions of the king of Israel and the priesthood are combined into one individual. Who is this priest-king? Is the author replicating an ancient Middle East practice? Through the study of the images of kingship and priesthood, as well as the oracles of YHWH, it is possible to extract its messianic message, later used in the New Testament to identify Jesus Christ.

Keywords: Psalm 110; Messianism; Priest; King

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor no Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: glauberaraujo@yahoo.com

O Salmo 110 é um dos conhecidos salmos reais. Nele, podemos encontrar uma abordagem messiânica que contribui para torná-lo o texto do Antigo Testamento mais citado no Novo Testamento (MAILLOT; LE-LIÈVRE, 1969, p. 77). Só o primeiro versículo desse salmo tem mais citações e ou alusões no Novo Testamento do que qualquer outro versículo dos textos hebraicos². Existem várias características interessantes nesse salmo. Além de descrever a função do rei de Israel, podemos encontrar a figura do sacerdote que atuava no templo. Ambas as funções são unidas em um só indivíduo. Quem é esse rei que agrega a função do sacerdócio? Estaria o autor espelhando uma antiga prática do Oriente Médio? Um motivo para tamanha popularidade entre cristãos, especialmente no Novo Testamento, pode estar no fato de que o salmo “afirmava a suprema exaltação sem levar em questão a glória de Deus, o Pai. Ele permitia aos cristãos confessarem sua fé no Jesus absoluto antes que tivessem resolvido problemas como diteísmo e subordinacionismo” (HAY, 1973, p. 159).

Apresentação do texto

96

É de consenso entre exegetas que este salmo pertence ao grupo de salmos reais (KRAUS, 1989, p. 346). O texto de Salmo 110 aparece com duas declarações de YHWH (v. 1 e 4), introduzindo a figura de um rei e de um sacerdote. A primeira declaração parece confirmar a autoridade do rei com as palavras “Sente-se à minha direita até que torne teus inimigos estrado de teus pés” (v. 1). Em seguida, faz-se uma promessa de vitórias onde de Sião o rei subjugará seus inimigos (v. 2). Tal tarefa se realizará com o auxílio do povo de seu domínio que surgirão como orvalho ao amanhecer (v. 3). A segunda declaração de YHWH se refere ao sacerdote. Tal declaração possui um aspecto “eterno”, pois YHWH promete que não se arrependerá e que o cargo será “eternamente” funcional: “Tu és sacerdote eternamente após a ordem de Melquisedeque” (v. 3). Não há identificação direta de quem seja esse sacerdote, mas pela construção gramatical do texto, entende-se que “tu” se refira ao rei que fora estabelecido na primeira declaração divina. Em posse desta segunda função, o rei recebe promessas de vitória e eliminação total

² O texto todo é encontrado em diversos locais (Mt 22:44; Mc 12:36; Lc 20: 42-43; At 2: 34-35 e Hb 1:13), quanto à expressão “à minha direita” (Mt 26:64; Mc 14:62; 16:19; Lc 22:69; At 7:55; Rm 8:34; Ef 1:20; Cl 3:1; Hb 1:3; 8:1; 12:2 e Ap 3:21), para a expressão “estrado de teus pés” (1 Co 15:25 e Ef 1:22).

de seus inimigos através da atuação do Senhor. Ele caminhará de cabeça erguida e não se preocupará por sua segurança (v. 5-7).

Uma característica interessante que enriquece o texto são as polaridades encontradas nele. O texto começa com o rei “sentado” no trono (v. 1) e termina com ele indo “a caminho” (v. 7). Outra polaridade é a geográfica: o poder do rei se encontra em “Sião” no verso 2 e é aplicado por “toda terra” no verso 6. O tema da “direita” encontra sua mudança de personagem: no verso 1b é o rei que se assenta “à direita” de YHWH, enquanto que no verso 5a é o Senhor que está “à direita” do rei. Outra imagem contrastante é corporal: no verso 1b os pés pisam, enquanto que no verso 7b a cabeça se encontra erguida (SCHÖKEL; CARNITI, p. 1356). Por fim, além das polaridades, encontramos referências a partes do corpo humano mencionadas no texto: mão direita (v. 1 e 5), pés (v.1), útero (v.3), cadáveres ou corpos (v. 6), cabeça (v. 6 e 7) e sua “ira” (v. 5, originalmente seria “suas narinas”) (DAHOOD, 1970, p. 113).

Estrutura do texto

Exegetas têm encontrado nesse salmo dois oráculos (WEISER, 1994, p. 536; GERSTENBERGER, 2001, v. 2, p. 263; TERRIEN, 2003, p. 751), ambos começando com uma declaração de YHWH: “Falou” e “Jurou” (SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1355). A estrutura literária segue a proposta de Willem A. VanGemeren (1991, v. 5, p. 697).

97

Cabeçalho	(v. 1a)
A. Oráculo divino	(v. 1b)
B. Vitória	(v. 2-3)
A'. Oráculo divino	(v. 4)
B'. Vitória	(v. 5-7)

Autoria

Quanto à autoria e datação do salmo, parece haver consenso de que tenha sido composto em tempos monárquicos (ver ALLEN, 2002, v. 21, p. 112). Entretanto, a data precisa é difícil de ser encontrada. Dentro desse consenso, podemos encontrar praticamente duas propostas. A primeira é de que o texto foi redigido “para” Davi, sendo assim um salmo de entronização que exalta o poder e autoridade do rei no momento de sua entronização (MOWINCKEL, 1967, p. 63-64; KRAUS, 1989, p. 346). Em algum momento durante a entronização do rei em Jerusalém, um profeta ou representante

do povo se dirigiria ao rei com essas palavras (ALLEN, 2002, v. 21, p. 111). Diante dessa proposta, qualquer interpretação posterior sugerida por Jesus, contradiria a intenção original do autor e refletiria apenas uma “opinião corrente” nos dias de Jesus (ROOS, 1996, p. 70).

Outra proposta para a autoria do salmo é a de que seria o próprio Davi. O autor, nesse caso, estaria se referindo a uma figura futura, possivelmente o próprio Messias. Somos levados a assumir nesta exegese a posição da autoria davídica por dois motivos. O primeiro motivo se baseia em evidências encontradas no próprio texto (DAVIDSON, 2004, p. 399). Uma das funções do ל ligado ao nome de Davi (v. 1) denota “possessão”, “pertença”, “posse”, “propriedade”, “atribuição”, equivalente ao genitivo. Exemplos como Salmos 3:8 $\text{לִיהוָה הַיְשׁוּעָה}$ (“do Senhor é a salvação”) e em 1 Samuel 16:18 בֶן לְיֵשׁוּעַ (“filho de Jessé”) apoiam tal interpretação. O segundo motivo, está baseado na evidência neotestamentária. Em pelo menos dois lugares encontramos o Novo Testamento confirmando a autoria davídica. Em Marcos 12:36-37, Jesus confirma a visão tradicional da autoria davídica e, posteriormente, encontramos Pedro (At 2:34-35) repetindo as palavras de Jesus.

98

Todo o argumento de Jesus estaria baseado em dois pontos fundamentais: 1) foi o próprio rei Davi quem redigiu o Salmo 110 e, 2) quando o escreveu, Davi o fez movido pelo Espírito Santo [...]. A força da sua argumentação depende da aceitação da autoria davídica do salmo. Se o autor do salmo não é o rei Davi, então o argumento de Cristo cai por terra (ROOS, 1996, p. 72-73).

Davi estaria utilizando o oráculo “dado a outros reis na ocasião em que eram ungidos ou coroados” aplicando-o diretamente ao Rei Messiânico (KIDNER, 2006, p. 408).

Acerca do *Sitz im Leben* da passagem em questão, Delitzsch apresenta duas possíveis situações que teriam provocado a composição desse salmo. A primeira seria a vinda da arca da aliança para o monte Sião. Davi acompanha com alegria a vinda da arca até Sião. A partir de então, a arca passa a ficar em Sião — o trono de Deus. A segunda seria o fim vitorioso de Davi na guerra siro-amonítica. O rei Davi teve grandes vitórias contra os seus inimigos afirmando assim o seu reinado em Israel. Isto lhe deu glória e prestígio (DELITZCH; KEIL, s.d., p. 184-185). De qualquer forma, resta ressaltar de que desde o judaísmo antigo esse cântico tem sido entendido como se referindo ao Messias (WEISER, 1994, p. 536).

Comentário

Oráculo divino (v. 1)

Falou YHWH ao meu senhor: “Sente-se à minha direita até que torne teus inimigos estrado de teus pés.”

Essa é única vez que a expressão יהוה ידבר (“Falou YHWH”) aparece em todo saltério. Ela normalmente aparece em declarações proféticas indicando uma declaração proferida pelo próprio Deus (GERSTENBERGER, 2001, v. 2, p. 264). Delitzsch acredita que a presença dessa expressão indicaria uma comunicação ou revelação divina aos ouvintes. Esse seria um argumento decisivo contra a ideia de que esse salmo consiste numa afirmação do povo israelita para um rei, no caso Davi ou Salomão (DELITZSCH; KEIL, s. d., p. 186). Começando pelo oráculo de Deus, o poeta retrata a concessão de poder e autoridade por parte de Deus ao novo rei. Alguns intérpretes destacam a submissão de Davi, diante do novo rei entronizado “meu senhor” (*adoni*). Davi teria utilizado o termo אֲדֹנָי (“meu senhor”) para denotar um relacionamento senhor-vassalo entre ele e o objeto da declaração; ao invés da referência comum à divindade אֲדֹנָי (“meu Senhor”) (VANGEMEREN, 1991, v. 5, p. 697).

Ao declarar “sente-se à minha direita”, YHWH estaria aqui conferindo poder e autoridade ao rei entronizado no salmo. Se torna óbvio que aqui não há uma preocupação geográfica em relação ao palácio de Davi (SCHWANTES, 2008, p. 26), mas sim, uma declaração de poder, autoridade e honra. Essa expressão poderia denotar também intimidade (DELITZSCH; KEIL, s. d., p. 187; TERRIEN, 2003, p. 752). Todo poder que o rei teria é derivado de Deus. Deus é quem luta contra seus inimigos e os derrota, colocando-os sob o domínio do novo rei. Esta não é uma visão judaica apenas, mas pode ser encontrada em textos de outros povos do antigo Oriente Médio. Como exemplo, lemos em um cântico sumeriano sobre uma deusa: “Ela é radiante sobre o trono [...]. O rei, brilhante como o sol, toma seu lugar no trono ao seu lado” (FALKENSTEIN; SODEN, 1953, p. 98).

Os inimigos aqui mencionados no salmo, אֲדֹנָי, são considerados inimigos pessoais do rei, ou “uma nação inimiga que demonstra agressão contra o povo escolhido de Deus” (RINGGREEN, 1977, v. 1, p. 214). Nesse caso, o inimigo pode ser uma ou várias nações pagãs (v. 6),

tornando-se, dessa forma, inimigas de YHWH também (KRAUS, 1986, p. 126). A imagem de tornar os inimigos “estrado” para os pés do rei é antiga no Oriente Médio e demonstra poder absoluto. Encontramos outros instantes onde essa imagem aparece na Bíblia e elas parecem confirmar nosso argumento (ver Js 10:24; 1Rs 5:3; Is 51:23). Allen (2002) menciona as cartas de El Amarna onde os vassalos referem-se a si mesmos como “estrado de Faraó”. A mesma imagem aparece em um oráculo de Marduke a Esaradom, rei da Assíria (ALLEN, 2002, v. 21, p. 115; DAHOOD, 1970, p. 114). Inscrições egípcias foram encontradas mostrando o filho do rei sentando-se à direita do rei, tendo um estrado de nações inimigas. Conforme Keel (1997, p. 255-256), tais inscrições, semelhantes ao salmo de estudo, não pertencem à “narrativa de infância”, como é proposto por certos comentaristas, mas a de “entronização e adoção”.

Conforme já mencionado, o Novo Testamento cita bastante esse texto. Em todas as citações que podemos encontrar desse verso, o Novo Testamento interpreta מֵיָיָהּ (“meu Senhor”) como sendo Jesus, o Messias. Diante dessa interpretação neotestamentária, nos resta apenas dizer que a intenção de Davi, o autor desse salmo, nunca foi de se referir a um rei dentro da linha de reis de Judá que agregaria a função de sacerdote, mas somente ao Messias.

100

Promessa (v. 2-3)

YHWH enviará o cetro de seu poder desde Sião. Subjugue em meio aos teus inimigos. Teu povo se disporá no dia do teu poder, no santo esplendor. Tua juventude será como o orvalho, como o orvalho que aparece na aurora.

A presença do cetro (v. 2) reforça a ideia do poder que é concedido ao rei, cujo trono se encontra em Sião. “Por trás do rei acha-se, pois, o poder ativo de Deus, o que confere à promessa profética o significado de ato plasmador da história, que porta em si a certeza do seu cumprimento, ainda que o país esteja cercado e ameaçado pelos inimigos” (WEISER, 1994, p. 537). Delitzsch encontra na expressão מֵיָיָהּ (“vara”, “bastão”) uma conexão com a profecia de Balaão (Nm 24:17), onde o cetro se torna um emblema do Messias (DELITZSCH; KEIL, s. d., p. 187).

O verso 3 é um dos mais difíceis de interpretar. Tournay chega a nomeá-lo como o verso mais obscuro em todo o saltério (TOURNAY, 1960, p. 11).

Devido à falta de espaço, não nos deteremos nos problemas textuais encontrados nesse verso (ver ALLEN, 2002, v. 21, p. 110-111). A linguagem do texto é militar e apresenta o exército do rei como uma multidão. O povo se apresenta de forma voluntária para a batalha. São jovens e se apresentam como o orvalho que aparece no amanhecer. Enquanto que os levitas se apresentavam vestidos de vestimentas santas, aqui é o povo inteiro que se apresenta vestido de roupas santas (“santo esplendor”). Eles se apresentam ao rei como o orvalho que “nasce do útero da aurora” (DELITZSCH; KEIL, s. d., p. 188). Sob tal compreensão, pode-se deduzir que a guerra contra o rei é uma guerra contra o povo, se tornando uma guerra santa, tendo por última instância o próprio Deus como alvo.

Encontramos na LXX uma tradução diferente: “μετα σου η αρχη εν ημερα της δυναμεως σου εν ταις λαμπροτησιν των αγιων εκ γαστρος προ εωσφορου εξεγεννησα σε” (Contigo está o domínio no dia de seu poder, no esplendor de teus santos, eu te gerei de um útero antes da aurora). Schökel e Carniti (1998, p. 1357) entendem que essa tradução do texto massorético possui uma linguagem de entronização ou investidura. “A investidura real é vista como um nascimento ou adoção por parte de Deus.” Nesta tradução, a entronização parece ser uma “espécie de nascimento celeste”, da qual o rei recebe a “sacra majestade”. Tanto a versão grega como a latina seguem essa linha de raciocínio. É possível que isso tenha ocorrido devido a outro texto que leram ou à introdução de correções. O fato de Jesus ter discutido com os fariseus utilizando esse salmo e de não haver nenhuma menção do verso 3 no NT, sugere que possivelmente esse verso já tenha sido um mistério em sua época (MAILLOT; LELIÈVRE, 1969, p. 79).

101

Oráculo divino (v. 4)

Jurou YHWH e não se arrependará: “Tu és sacerdote eternamente após a ordem de Melquisedeque.”

Aqui encontramos o segundo oráculo de YHWH. Ele não apenas “fala”, mas nesse instante “jura”. “Deus, o absoluto Verdadeiro (Nm 13:19) jura — esse é o maior realce de יהוה יצאנו (“Jurou YHWH”) que a profecia é capaz de oferecer” (DELITZSCH; KEIL, s. d., p. 189). Podemos perceber a intensidade da expressão, fortalecida posteriormente por “não se arrependará” e “eternamente”. Historicamente, o sacerdócio havia sido prometido à família de Arão (Ex 28; Lv 8). Os deveres sacerdotais nem sempre foram cumpridos, levando Deus a eleger um novo sacerdote de uma “ordem” diferente. Essa

nova ordem é traçada até Melquisedeque (“rei de justiça”) — sacerdote do “Deus altíssimo”(Gn 14: 18) e rei de Salém (“Paz”). Esse personagem aparece apenas quatro vezes na Bíblia (Gn 14:18-20, Sl 110:4; Hb 5:5-10 e 6:19-7:28). Melquisedeque é empregado aqui como símbolo do serviço sacerdotal futuramente realizado pelo Messias. “O fato de ele ficar mais próximo de Deus de que Abraão, tanto na bênção e nos presentes que deu, como também nos dízi-mos que recebeu, comprovou sua prioridade sobre a totalidade do povo abraâmico, e sobre o sacerdócio levítico em particular” (KIDNER, 2006, p. 411).

É em Melquisedeque (Gn 14:18) também que, pela primeira vez, aparece a reunião de ambos os ofícios — rei e sacerdote. Surge aqui a questão quanto a se Israel possuía um rei-sacerdote. Historicamente, podemos encontrar exemplos no antigo Oriente Médio onde essas duas funções se fundiam no mesmo personagem (KEEL, 1997, p. 269-280). Exemplos como o de Davi (2Sm 6:14,17-18) e Salomão (1Rs 3:4) levam Dahood (1970, p. 117) e Kraus (1986, p. 351) a crer que tal costume era comum e normal em Israel. Kraus advoga que nesse salmo esteja acontecendo uma “transferência” de tradições antigas jebusitas ao novo rei de Jerusalém (KRAUS, 1986, p. 351).

Entretanto, nas leis levíticas encontramos a preocupação de separar e distinguir as funções de sacerdote, rei e profeta. Enquanto que este era um costume cananeu (ROOS, 1996, p. 3), Gerstenberger procura enfatizar que a junção de funções era estranha ao pensamento teológico israelita (GERS-TENBERGER, 2001, v. 2, p. 265). Diante de todas essas atuações aparentemente sacerdotais, Vaux cuidadosamente avalia as atividades sacerdotais nos reis de Israel (Saul, Davi, Salomão, Acáz, Uzias) e conclui que “o papel desempenhado pelo rei na regulamentação e supervisão do culto e na nomeação do clero não significa que ele seja sacerdote; isso não ultrapassa as prerrogativas que um chefe de Estado pode ter diante da religião de Estado. Outra coisa muito diferente é quando ele realiza atos propriamente sacerdotais” (VAUX, 2003, p. 142). Fato era que os reis pertenciam à tribo de Judá e não à de Levi, como era os sacerdotes. Devemos lembrar também que em outros instantes onde houve a tentativa de unir ambas as funções, a tentativa foi frustrada (Saul: 1 Sm 13:9-13; Acáz: 2Rs 16:12-15 e Uzias: 2Cr 26:16-20).

Posteriormente, Zacarias parece também oferecer uma visão messiânica desta união Sacerdote-Rei (Zc 6:13), só que indicando que o cumprimento de Salmo 110 ainda estaria no futuro (DELITZSCH; KEIL, s. d., p. 189). Mais uma vez, o Novo Testamento entende que esse salmo seja messiânico, cumprindo-se na pessoa de Jesus Cristo, que subiu aos seus e tornou-se sacerdote no santuário celestial (Hb 5:5-10).

A expressão “eternamente” também destaca o contraste entre ambas as ordens de sacerdócio. A ordem sacerdotal araônica era marcada por sacerdotes “efêmeros cujas labutas eram manifestadamente inconclusivas” (KIDNER, 2006, p. 411), enquanto que a “ordem de Melquisedeque” não aparenta haver início ou fim (Hb 7:1-3). VanGemeren (1991, v. 5, p. 699) encontra na expressão עוֹלָם (“eternamente”) uma referência à promessa feita a Davi e sua dinastia real de sempre manter o trono na família de Davi (2Sm 7:13; Sl 132:11). Talvez poderíamos entender que Deus esteja agregando à aliança davídica, que encontraria seu cumprimento no Messias, o aspecto sacerdotal.

Promessa (v. 5-7)

O Senhor está à sua direita. Ele esmiúça os reis no dia da sua ira. Ele julgará as nações e as encherá de corpos. Ele esmiuçará os reis de toda terra. A caminho Ele beberá no ribeiro e continuará de cabeça erguida.

Após a confirmação do rei-sacerdote, o texto volta à sua linguagem militar. Dessa vez, não é o povo que luta com o rei, mas Adonai, o Senhor do Universo, que realiza às batalhas ao lado do rei. Há uma inversão de posições pois é Adonai que se encontra à direita do rei. As expressões “no dia da sua ira”, “julgará”, “esmiuçará” e “toda terra” parecem pintar um quadro escatológico (GERSTENBERGER, 2001, v. 2, p. 266) onde finalmente todos os inimigos do rei e de *Adonai* serão julgados e eliminados. É um dia de prestar contas, tal dia será tempo de vindicação. Anderson (1792, v. 2, p. 772) sugere que “dia da sua ira” seja um protótipo de um conceito posterior: “o dia de YHWH” (Is 13:9; So 2:3; Am 5:18-20) (RAD, 1965, v. 2, p. 119-125). Nesse dia, o Senhor ‘julgará as nações’, provocando a grande derrota das nações inimigas” (VANGEMEREN, 1991, v. 5, p. 699).

תְּרַבְּחָהּ רַבְּבָהּ pode ser traduzido por “terra de Rabbah”, denotando a terra Amonita cuja capital era Rabbah. No entanto, devido ao caráter escatológico do texto, “toda terra” é preferível. Maillot e Lelièvre destacam corretamente o contraste entre Melquisedeque, um sacerdote pacífico, e o rei de nosso salmo que é guerreiro (MAILLOT; LELIÈVRE, 1969, p. 83). Tal contraste pode ser entendido da seguinte forma: enquanto que a função de sacerdote como intercessor perante Deus é uma função pacífica, a função de juiz (v. 6) requer a força para a total aniquilação do mal. É justamente o aspecto “agressivo” do rei que assegura a total aniquilação de seus inimigos.

O poeta finalmente muda o foco do salmo e passa a descrever o rei (ALLEN, 2002, v. 21, p. 118). Este é descrito bebendo do ribeiro e erguendo sua cabeça enquanto prossegue sua jornada. Kraus sugere que esse ato de beber do ribeiro seja um rito de coroação (KRAUS, 1986, p. 352). Nesse verso, o sentido óbvio é o mais indicado: o rei em campanha está sedento e cansado. Ele bebe do ribeiro, recupera as forças e segue adiante com a cabeça erguida como vencedor (SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1359). Tal cena apresenta o rei sem cansaço e desgaste da guerra, tendo suas forças renovadas e pronto para o que vier a seguir.

Considerações finais

O Salmo 110 apresenta o Messias como um rei vitorioso na luta contra seus inimigos, bem como um sacerdote que ministra pelo povo perante YHWH. Ele recebe poder e honra de YHWH e se assenta à sua direita. De seu trono (Sião) ele rege a nação e tem o apoio de seu povo que se une a ele em suas batalhas. Seus inimigos lhe são subjugados e finalmente eliminados. Além da função de rei, ele agrega a função de sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque. Ele julga os povos e executa a sentença para finalmente obter vitória total. Deveria esse salmo ser interpretado como uma “profecia messiânica”? Nossa compreensão é de que sim. É provável que Davi tivesse consciência de seu “sabor” messiânico, porém não entendesse por completo o sentido último destas palavras proféticas, a exemplo de Daniel e outros mais.

Contudo, o Novo Testamento nos ajuda na elucidação desse rei-sacerdote atribuindo o cumprimento a Jesus Cristo. Devido às várias referências encontradas no NT, entendemos que ele está assentado à direita de Deus e, conforme o livro de Hebreus o indica, é sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque. Esse salmo apresenta implicações cristológicas, eclesiológicas e escatológicas que devem ser consideradas dentro da luta de YHWH contra o mal. 

Referências

ALLEN, L. C. **Word Biblical commentary**: Psalms 101-150. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2002.

- ANDERSON, A. A. **The Book of Psalms**. Londres: Oliphants, 1792.
- DAVIDSON, B. D. **The analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2004.
- DAHOOD, M. **Psalms III: 101-150**. Garden City: Doubleday & Company, 1970.
- DELITZCH, F.; KEIL, C. F. **Old Testament Commentaries: Psalm LXXVIII to Isaiah XIV**. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors Inc, [s. d.].
- FALKENSTEIN, A.; SODEN W. V. **Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete**. Zürich: Artemis-Verlag, 1953.
- GERSTENBERGER, E. S. **Psalms and Lamentations**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.
- HAYR, D. M. **Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity**. Nashville: Abingdon, 1973. (Monograph Series, 18)
- KEEL, O. **The symbolism of the Biblical world**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.
- KIDNER, D. **Salmos 73-150**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- KRAUS, H. K. **Psalms 60-150: a commentary**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1989.
- KRAUS, H. **Theology of the Psalms**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- MAILLOT, A.; LELIÈVRE, A. **Les Psaumes: traduction nouvelle et commentaire**. Genebra: Éditions Labor et Fides, 1969.
- MOWINCKEL, S. **The psalms in Israel's worship**. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- RAD, G. **Old Testament Theology**. New York: Harper & Row, 1965.
- RINGGREEN, H. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל In: **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1977.
- ROOS, D. Estudo no salmo 110. **Vox concordiana**. Ano 11, n. 2, 1996.
- SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C. **Salmos II: Salmos 73-150**. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHWANTES, M. O rei-sacerdote em Jerusalém. **Revista Caminhando**. v. 13 n. 21, jan-jun 2008.

TERRIEN, S. **The Psalms**: strophic structure and theological commentary. Grand Rapids: Eerdmans Publishing company, 2003.

TOURNAY, R. Le psaume 110. **Revue Biblique**. n. 67, 1960.

VANGEMEREN, W. A. Psalm 110: the kingdom of the Lord. In: **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

WEISER, A. **Os Salmos**. São Paulo: Paulos, 1994.

Enviado dia 01/02/2012

Aceito dia 23/05/2012





Princípios educacionais em Ellen G. White

Educational principles in Ellen G. White's manuscripts

Fábio Augusto Darius¹
Rebeca Pizza Pancotte²

Resumo / Abstract



presente artigo visa a apresentar e contextualizar historicamente a proposta educacional de Ellen G. White (1827-1915), concebida no âmago da Guerra Civil e da reforma na educação dos Estados Unidos nos anos 1860. Seus escritos (mais de cem mil páginas manuscritas em quase noventa anos) abordam temas aparentemente tão díspares quanto teologia geral, escatologia, estilo de vida, saúde, história e educação. Contudo, a obra whiteana, embora dialética e assistemática, é teleológica, e objetiva eminentemente a redenção humana. É sob esse viés professoralmente redentivo que seus escritos educacionais integram educação mental, física e moral, constituindo um corpo privilegiado de conhecimento vivencial.

Palavras-chave: Religião; Educação; Redenção



his article presents and historically contextualizes Ellen G. White's educational proposal (1827-1915) designed in heart of the Civil War and the education reform of the United States in the 1860s. Her writings - more than one hundred

¹ Doutorando e Mestre em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo. Graduado em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau FURB (2006/2). Leciona Filosofia e História no Centro Tecnológico Universidade de Caxias do Sul. E-mail: fabiodarius@aol.com

² Mestre em Educação pela Universidade Estadual de Maringá. Especialista em Docência no Ensino Superior pela Faculdade Adventista Paranaense. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual de Maringá (2004). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas FOCO - Formação e Concepções do Materialismo Histórico-Dialético na Educação, pertencente à Universidade Estadual de Maringá. Professora da rede estadual do Paraná. E-mail: rebecapizz@gmail.com

thousand manuscript pages in almost ninety years of existence - cover topics apparently so disparate as general theology, eschatology, lifestyle, health, history and education. However, White's works, while unsystematic and dialectic, teleologically and eminently aim the human redemption. It is under this professedly redemptive bias and beyond religion, also liberating, that her educational writings integrate physical education, mental and moral parts of men, constituting a privileged body of experiential knowledge.

Keyword: Religion; Education; Redemption



*Sitz im Leben*³ e apontamentos biográficos significativos

108

De acordo com o historiador marxista Eric Hobsbawn (1995), o breve século XX começou tardiamente, apenas em 1914 com a eclosão da Primeira Guerra Mundial. Sua reclassificação cronológica não é metafórica, com o intuito de apontar de forma direta, o conflito fundante do período passado: o século XX, ao efetivamente desabrochar, decepcionou aqueles que, vislumbrando o anterior, esperavam dele — sem exageros — a plenitude dos tempos⁴. Talvez tenha sido o também historiador Geoffrey Blainey (2008) quem melhor sintetizou o sentimento dos que nutriam esperanças

³ O termo alemão utilizado tanto no título quanto nesta introdução foi originalmente utilizado pelos teólogos alemães para contextualizar trechos bíblicos, podendo ser traduzido por “contexto vital”. Como a vida e os escritos de Ellen G. White não podem ser estudados longe do contexto religioso de sua época e toda sua existência foi pautada pela história e teologia bíblica, o termo não parece inadequado.

⁴ Embora o termo “plenitude dos tempos” possa parecer exagero, o racionalista Hippolyte Léon Denizard Rivail, sob o pseudônimo Allan Kardec assim compilou em sua *Revista Espírita*, de agosto de 1867: “Oh! quanto a face do mundo será mudada para aqueles que verão o começo do século próximo! [...] Quantas ruínas verão atrás de si, e que horizontes esplêndidos se ruídos, aos tumultos, aos rugidos da tempestade sucederão os cantos de alegria; após as abrirem diante deles! [...] isso será como a aurora pisoteando as sombras da noite; [...] as angústias, os homens renascerão para a esperança [...] Sim! o vigésimo século será um século bendito, porque verá a era nova anunciada pelo Cristo” (KARDEC, 1999, p. 173). De acordo com Hobsbawn (2000, p. 351) “de fato, às vezes chegaram a pensar que essas conquistas não eram impressionantes, mas também finais”.

pelo século nascente: “Tanto havia sido conquistado no século anterior, que parecia sensato acreditar que dali em diante os êxitos do mundo em muito superariam os desastres”. Efetivamente, não é sem razão que o século XIX é comumente conhecido como “o século da História” (GUIMARÃES, 2002, p. 184-200), tanto por seu desenvolvimento material e espiritual quanto pelo surgimento da História como disciplina.

É notável o contraste, porém, entre a insólita perspectiva e a crua realidade. As mesmas fábricas que antes moldavam o fascinante e inexorável progresso agora fundiam as bombas que destruíam não apenas os sonhos, mas também milhões de seres humanos. O niilismo professado pelo existencialista Nietzsche, que curiosamente pereceu apenas poucos meses antes do nascer do século das grandes guerras, difundiu-se grandemente nos campos de batalha e além, tomando de surpresa até alguns membros da casta dos doutos cristãos.

Paul Tillich (2009, p. 10), nascido em um lar luterano, doutor em Filosofia e capelão do exército alemão na Primeira Guerra Mundial, descreveu a transformação ocorrida com ele ao participar da batalha de Champagne, em 1915: “Naquela noite, grande parte da minha filosofia clássica ruiu em pedaços. A convicção de que o homem fosse capaz de apossar-se da essência do seu ser, a doutrina da identidade entre a essência e existência.” Diante de tamanhas atrocidades, uma das frases clássicas de Nietzsche (200-, p. 41) — “o homem é algo a ser superado” — parecia mais do que apenas um oráculo proferido por Zaratrusta, mas sim uma sentença incondicional.

109

Na mesma época em que Ellen G. White faleceu aos 88 anos, no dia 16 de julho de 1915, do outro lado do Atlântico, teve início da Segunda Batalha Isonzo e no ano seguinte, em Verdun, se daria uma das piores batalhas da história da humanidade. Seu país entraria no conflito com um exército expedicionário pouco tempo depois.

Contudo, em 1827, ano de seu nascimento, o mundo parecia caminhar por melhores trilhas. Apenas três anos antes, um totalmente surdo Beethoven (que faleceria em 1827) surpreenderia sua plateia ao apresentar o quarto movimento de sua última sinfonia entoada por um grande coral, algo nunca visto até então. Nada menos que uma bela página sob inspiração de Schiller era cantado por aquelas vozes, um “ode à alegria e à amizade”. Era o romantismo europeu, em sua vertente alemã, que logo chegaria aos Estados Unidos pelo inglês Ralph Waldo Emerson e tantos outros. Napoleão Bonaparte há muito descansava em

seu túmulo, mas suas ações ecoavam pelo mundo chamado civilizado. Hegel o apontaria como o personificador do próprio *Zeitgeist*, aquele que levou a história a um estágio seguinte de desenvolvimento. Certamente, o progresso do espírito também pôde ser visto na Revolução Americana, ocorrida na geração anterior a Ellen G. White. À sua época, seu jovem país procurava por identidade.

Portanto, foi em tempos de inegáveis progressos revolucionários e tecnológicos que nasceu Ellen G. White, no norte dos Estados Unidos, próximo de Portland, uma grande cidade para os padrões da época, com mais de 15 mil habitantes. A população de sua região, grosso modo, atesta as linhas gerais da personalidade de White:

fervor religioso, veemente busca pela verdade, obstinada independência, austeridade espartana, desembaraço, simplicidade, resoluta autonomia e uma propensão para aderir a causas impopulares e lutar por elas (HOYT, 2003, p. 46).

Politicamente, seu país crescia a olhos vistos, pulando de 5 para 20 milhões de pessoas entre 1800 e 1850. Cresciam também as tensões raciais, sejam elas relacionadas aos imigrantes europeus, sejam relacionadas à escravidão negra. Socialmente, expandiu-se o individualismo, fruto direto das revoluções burguesas. Os clubes de temperança aumentavam em vários estados, com o intuito de diminuir o consumo de bebidas alcoólicas, exageradamente alto. Sob o ponto de vista educacional, informa-nos Douglass (2003, p. 45):

estava-se instaurando “um sistema escolar progressista para estudantes entre os quatro e os 21 anos de idade. Depois da escola primária básica [4 anos de estudo], o estudante podia entrar para a escola primária superior [4 anos de estudo], chamada *Grammar school*, após um exame público. A educação gratuita para as meninas, contudo, acabava na escola primária superior, enquanto os meninos podiam prosseguir na escola secundária [4 anos de estudo], que se especializava no ensino avançado do inglês, depois de passar noutro exame público.

Contudo, Ellen G. White pouco pôde aproveitar esse sistema ou mesmo sua infância. Aos nove anos de idade, por fato desconhecido,

“qualquer futilidade”⁵, ela foi apedrejada, ficando gravemente ferida. Apesar de seus esforços, não mais frequentaria a escola formal novamente, exceto por um breve período, espécie de tentativa frustrada de realocação. Suas próprias professoras aconselharam-na a abandonar os estudos, sendo esta, segundo ela, “a mais forte luta de minha juventude, ceder à fraqueza e decidir que deveria abandonar os estudos e renunciar a toda esperança de instruir-me” (WHITE, 2000, p. 15).

Eis, portanto, sua primeira grande frustração ainda na infância. Em virtude desse fato principal, mas não apenas, a partir de março de 1840, quando da visita de Guilherme Miller⁶ — um pregador batista leigo que apontou a volta de Cristo literal nas nuvens do céu para algum dia entre 1843 e 1844 — ela foi “revivida espiritualmente”. A esperança da volta de Cristo, perpetrada a partir do genericamente chamado “movimento do advento”, mudou seu posicionamento perante a vida e sua família, metodista por quatro décadas, foi expulsa da igreja em prol dessa crença. Indubitavelmente todos os seus escritos acerca dos mais diferentes temas, tais como teologia geral, escatologia, estilo de vida, saúde, história e educação foram fortemente influenciados por ela. Em seus escritos sobre educação, nem mesmo as novas influências progressistas, o advento do marxismo em 1844, o nascimento do espiritismo moderno em 1848 e do darwinismo em 1858 fizeram com que ela mudasse a base de seu pensamento, fundamentada no estudo bíblico e tendo como tema principal a santificação e redenção do ser humano.

⁵ A história de seu acidente de infância pode ser lida com mais detalhes em: White (2000 p. 13-15).

⁶ Guilherme Miller, Joseph Smith, as irmãs Fox, Charles Russel, Mary Backer Eddy e uma série de outros, incluindo a própria Ellen G. White constituíram o cenário religioso estadunidense no século XIX. O primeiro, Miller, atingiu o ápice de suas pregações entre 1840-1844 ao tratar racionalmente (e de forma linear) acerca das profecias bíblicas veterotestamentárias de Daniel em conexão com o Apocalipse de João, no Novo Testamento. Seu público, em alguma medida, foi constituído por aqueles que, já letrados, agora descobriam a matemática (em voga desde os tempos da Independência) e queriam acompanhar o raciocínio de Miller, a despeito de suas predições. Conforme Noll (1992, p. 192) Joseph Smith, na cidade de Palmyra, Nova Iorque, fundou nos anos 1830 a primeira igreja genuinamente estadunidense, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias. As irmãs Fox, há apenas 18 quilômetros distantes da cidade de Smith, em Hydesville receberam os primeiros sinais daquele movimento que ficaria conhecido como o moderno espiritismo. Charles Russel fundaria uma denominação hoje conhecida como Testemunhas de Jeová, antigos Estudantes da Bíblia, nos anos 1870. Por sua vez, Mary Backer Eddy, seria a fundadora da Ciência Cristã, aliando, como o espiritismo, ciência e religião. Finalmente, Ellen G. White seria a cofundadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia, institucionaliza nos anos 1860, década da reforma educacional estadunidense e de seus primeiros escritos sobre o tema.

A educação estadunidense no século XIX e a reforma educacional dos anos 1860 (contexto)

O propalado “século da História”, como anteriormente visualizado, proporcionou indubitáveis progressos e gerou as mais distintas reformas nos Estados Unidos, que acompanhavam de perto a efervescência europeia⁷. Henry Steele Commager, historiador que traçou o moderno liberalismo nos Estados Unidos no século XX escreveu acerca desse ímpeto, de acordo com Knight (1998, p. 28, tradução livre):

Foi um dia de reforma universal — um dia em que quase todos os homens que você conheceu poderiam traçar um plano para uma nova sociedade ou um novo governo [...]; um dia de esperança infinita e infinito descontentamento⁸.

112

Entre essas reformas, que incluíam a saúde, temperança e estilo de vida, a educação estava listada como prioridade. Percebeu-se urgente naquele país a premissa da necessidade de educação universal como elemento fundamental para construção da jovem nação. Desde muito antes da primeira Revolução, a qual efetivamente libertou os estadunidenses do jugo britânico, a mente colonial tinha suas raízes bem fincadas em um puritanismo nada incipiente que direcionava a educação à austeridade do árduo trabalho intercalado a leitura da Bíblia, que em muitos casos era o livro didático por excelência⁹. De todo modo, esperava-se de um jovem instruído a

⁷ A esse respeito, citamos Karnal (2008, p. 117): “A valorização da ciência, da razão e dos métodos, tão comuns nos estudos sobre o século XIX europeu, também pode ser observada na América do Norte. Os exemplos do crescimento da indústria, das ferrovias e o forte sentimento nacionalista, observado nas tentativas de expansão territorial e nos conflitos externos, mostram como os Estados Unidos, de alguma forma, compartilhavam esses valores do período.

⁸ Knight (1998, p. 28) conforme o original: “It was a day of universal reform - a day when almost every man you met might draw a plan for a new society or a new government from his pocket; a day of infinite hope and infinite discontent”.

⁹ Essa particularidade não findou no século XIX e ainda hoje é percebida, principalmente quando se alude ao debate Evolucionismo vs. Criacionismo. No Estado americano de Ohio,

compreensão conceitual de tópicos gerais da filosofia ocidental, bem como o domínio das línguas clássicas e a recitação de poemas, enquanto as garotas das classes mais privilegiadas, no final do XVIII e XIX, divertiriam plateias domésticas dedilhando piano¹⁰. No entanto, os novos tempos pareciam exigir uma nova proposta educacional, mais moderna e adaptada às demandas de um planeta em rápida transformação.

A América do Norte e a Europa vivenciavam os primeiros tempos do “progresso do espírito”, passando de um estágio de desenvolvimento a outro, conforme o já citado Hegel. Por esse motivo, se fez preciso refletir acerca dos parâmetros educacionais vigentes. Ao se perceberem nesse novo estágio — empoderados - mais claramente perceberam a importância da educação, para mais do que simplesmente instruir, mas “também transmitir os valores de uma sociedade democrática e proporcionar a todos igual acesso a tudo o que essa sociedade possa oferecer” (KEPPEL, 1970, p. 16). Com isso, se mostraram cientes das conquistas revolucionárias, a ponto de legar essa aquisição às próximas gerações, pois “toda nação que atingiu certo estágio de desenvolvimento é instintivamente impelida à prática da educação. Educação é o processo pelo qual uma comunidade preserva e transmite suas características físicas e espirituais”.¹¹

A fim de equalizar a questão, no alvorecer do século XIX, a filosofia de alguns preeminentes pensadores europeus do calibre de Pestalozzi, Herbart e Montessori chegaram a influenciar algumas mentes, “mas pouco modificaram o contexto educacional daquela parte da América do Norte” (DOUGLASS, 2003, p. 344). Ainda que Pestalozzi enfatizasse a “necessidade de exercícios físicos ao ar livre juntamente com o desenvolvimento da educação moral proporcionando equilíbrio ao ser humano autônomo” (*apud* JEDAN, 1990, p.115), Herbart pregasse a busca por

113

naquele século viu o Oberlin College, misturara “trabalhos manuais com mais ênfase na instrução bíblica do que nos estudos clássicos tradicionais” (DOUGLASS, 2003, p.345).

¹⁰ A título de curiosidade, Ellen G. White (1938, p. 263, tradução livre) não condenaria este aprendizado, mas afirmaria que “antes de os filhos tomarem lições de órgão e piano, deviam recebê-las de cozinha. O trabalho de aprender a cozinhar não precisa excluir a música, mas este é de menos importância que o aprender a preparar alimento saudável e apetitoso”. Conforme o original: “Before children take lessons on the organ or the piano they should be given lessons in cooking. The work of learning to cook need not exclude music, but to learn music is of less importance than to learn how to prepare food that is wholesome and appetizing”.

¹¹ Jaeger (2001, p. 10). De acordo com o original: “Todo pueblo que alcanza un cierto grado de desarrollo se halla naturalmente inclinado a practicar la educación. La educación es el principio mediante el cual la comunidad humana conserva y trasmite su peculiaridad física y espiritual”.

conhecimentos lógicos (o entusiasmo popular pelas teorias de Guilherme Miller atestaram essa aquisição) e Maria Montessori¹² pregasse que “uma concepção de educação que se estende além dos limites do acúmulo de informações” (FERRARI, 2011), havia muito por fazer.

Foi efetivamente a partir de anos 1820 que a mudança educacional estadunidense teve início, com o ímpeto de Samuel Hall e as ideias de Horace Mann, primeiro inspetor escolar — no estado de Massachussets. De acordo com Greenleaf e Schwarz (2009, p. 19),

foi durante esses anos que o sistema gratuito de escola pública tomou forma nos Estados Unidos. Começando em 1823, quando Samuel Hall exigiu melhor treinamento para professores primários, a iniciativa para aperfeiçoar as escolas financiadas publicamente ganhou impulso depois que Massachusetts nomeou Horace Mann, em 1837, como o primeiro inspetor estadual de educação.

A percepção educacional de Mann não diferia em muito daquela proporcionada pelos franceses do século passado. Na verdade, “ele expressa uma fé no poder da educação que tinha crescido para além do século XVIII francês” (KNIGHT, 1998, p. 42, tradução livre). Segundo Mann (1868, p. 669, tradução livre),

educação, então, além de todos os outros dispositivos de origem humana, é o grande equalizador das condições dos homens, - o equilíbrio da maquinaria social. [...] Mas quero dizer que ele dá a cada homem a independência e os meios pelos quais ele pode resistir ao egoísmo dos outros homens. Ele faz melhor do que para desarmar os pobres de sua hostilidade para com os ricos: [ela o] impede de ser pobre.

Mann vê a educação como único verdadeiro instrumento de autonomia e independência do ser humano em face de um nascente expansionismo estadunidense que cada vez mais que participar do jogo internacional do poder. Como veremos a seguir, Ellen G. White vai se apropriar, dentre outros,

¹² O clássico conceito de educação de Montessori, como se verá posteriormente, não está em absoluto em contradição com a proposta whiteana. Diz Montessori (1989, p. 2) que: “a educação é um processo natural de forma espontânea realizada pelo indivíduo humano, e é adquirido não por ouvir as palavras, mas pelas experiências sobre o meio ambiente”.

das ideias gerais do Oberlin College e de Mann a partir de sua percepção judaico-cristã arraigada desde sua juventude. Contudo, a aplicação que ela fará desses conceitos será mais ampla, em vários sentidos.

A proposta whiteana de educação integral

Ao longo de quase noventa anos de existência, Ellen G. White, mesmo sem terminar sua educação formal, escreveu muito sobre os mais diversos temas. Apesar de sua dificuldade inicial, quando de sua morte, sua biblioteca pessoal contava com mais de 1.500 volumes. Não é nossa intenção, neste artigo, abordar os meios e recursos que a levaram a tão prolífico trabalho, mas “tão-somente” abordar o tema específico da educação em seus escritos. Deve-se dizer, a título de explicação inicial, que ela não foi uma escritora sistemática¹³, mas sim, autodidata¹⁴ e academicamente *outsider*. Portanto, não pretendeu erigir novos conceitos ou métodos a partir da teorização daquilo que vivenciou, mas possibilitar vivências práticas¹⁵ e cotidianas. Antes disso, ela pareceu ver, além das mazelas humanas, aquilo que o ser humano pode ser quando inserido sob os fundamentos da doutrina que julgava ser a única verdadeiramente transformadora e redentiva — a judaico-cristã aplicada à vida integral. Partindo dessa premissa, ela certamente leria com certa precaução a já citada passagem oracular de Nietzsche que afirma que “o homem é algo a ser superado” visto que para ela o ser humano, enquanto criatura é insuperável, pois foi feito à imagem e semelhança de um Criador que é perfeito. Contudo, carece de libertação física, moral e espiritual.

Ao conhecer, já nos primórdios da história da humanidade o “bem e o mal” (Gn 3:5) e tendo este se projetado à raça humana, o ser humano de todas as

115

¹³ Assim sendo, em muitas variadas obras podem ser encontrados textos relativos a educação como um todo, fazendo desta busca um verdadeiro esforço pessoal e acadêmico para o pesquisador, embora possam ser encontrados livros originais e compilações acerca do tema, como se verá logo abaixo.

¹⁴ Conforme Fagal (2010, p. 88, tradução livre): “Ellen G. White não se utilizou sempre de perfeita gramática, ortografia, pontuação, fraseado ou parágrafo em sua escrita. Ela reconheceu sua falta de tais habilidades técnicas. Em 1873, lamentou: ‘Eu não sou uma estudiosa. Não posso preparar meus próprios escritos para a publicação [...]. Eu não sou uma gramática’. Ela sentiu a necessidade de ajuda de outros na preparação de seus manuscritos para publicação”.

¹⁵ Conforme White (1996, p. 180): “Devo meditar na Palavra de Deus noite e dia e levá-la à minha vida prática.”

épocas nasceu, e mesmo hoje nasce, em e sob pecado. Visto sob esse aspecto, ela contradiz a teoria clássica de Rousseau e, assim, crê que o ser humano já nasce necessitando ser libertado e, em última análise (i.e. espiritual) redimido. É precisamente sob essa premissa que todos os seus escritos sobre educação devem ser depositos.¹⁶ Afinal, “toda cultura e educação que o mundo pode oferecer, fracassarão em fazer de um degradado filho do pecado, um filho do Céu. A energia renovadora precisa vir de Deus” (WHITE, 1941, p. 96, tradução livre).

O ápice de seus textos educacionais provavelmente se encontra na obra de sua velhice, *Educação*, de 1903. *Conselhos aos pais, professores e estudantes*, compilação de 1913 e *Conselhos sobre educação* de 1893-4 são as outras obras que compõe seus textos sobre o assunto. Este último traz os textos já publicados nos nove volumes conhecidos por *Testimonies* ou, em português, *Testemunhos para a Igreja*, publicados entre 1855 e 1909. Seu primeiro texto publicado surgiu em 1851 embora remonte a dezembro de 1844.

Sua morte, como já abordado, aconteceu em 1915. Percebe-se claramente aqui que o tema “educação” lhe foi caro durante grande parte de sua vida. Ainda (e novamente) a preponderância indisfarçável de Ellen G. White recai sob a temática religiosa aplicada às áreas específicas da vida. Afinal, segundo ela, o ser humano faz parte de um grande conflito cósmico perpetrado por seres antagônicos que representam o bem e o mal. Cabe a cada um tomar partido nesse conflito, estando capacitado a percebê-lo e combatê-lo

¹⁶ Para citar apenas dois exemplos acerca de Ellen G. White considerar o homem naturalmente pecador, ver White (1970, p. 1128, tradução livre): “O primeiro Adão foi criado puro, sem pecado, sem mancha de pecado sobre ele, visto ser ele a imagem de Deus. Ele pode cair, e caiu pela transgressão. Por causa do pecado sua posteridade nasceu com propensões inerentes à desobediência”; ver também: White (1956, p. 18): “Man was originally endowed with noble powers and a well-balanced mind. He was perfect in his being, and in harmony with God. His thoughts were pure, his aims holy. But through disobedience, his powers were perverted, and selfishness took the place of love. His nature became so weakened through transgression that it was impossible for him, in his own strength, to resist the power of evil. He was made captive by Satan, and would have remained so forever had not God specially interposed. It was the tempter’s purpose to thwart the divine plan in man’s creation, and fill the earth with woe and desolation. And he would point to all this evil as the result of God’s work in creating man” (Edição de 1892). Conforme tradução contemporânea de Delmar F. Freire: “O homem foi originalmente dotado de nobres faculdades e de uma mente equilibrada. Era um ser perfeito e estava em harmonia com Deus. Seus pensamentos era puros e seus desejos eram santos. Mas, por causa da desobediência, sua mente se tornou pervertida e o egoísmo suplantou o amor. Por causa da transgressão, sua natureza tornou-se tão enfraquecida que ele, por sua própria força, não mais conseguia resistir ao poder do mal. Ele foi feito cativo por Satanás, e assim teria permanecido para sempre se não houvesse a intervenção especial de Deus. Era propósito do tentador frustrar o plano divino da criação do homem e encher a Terra de miséria e sofrimento. Ele atribuiria todos esses males à obra de Deus ao criar o homem” (WHITE, 2008, p.13).

empreendendo todos os seus esforços¹⁷. Daí decorre, fundamentalmente, a importância daquilo que ela chamou de “verdadeira educação”, “mais que uma preparação para a vida”¹⁸. Educação esta que:

inclui todo o ser. A verdadeira educação inclui todo o ser. Ela ensina o devido emprego do próprio eu. Habilita-nos a fazer o melhor uso do cérebro, ossos e músculos; do corpo, mente e coração. As faculdades do espírito são as mais elevadas potências; têm de governar o reino do corpo. Os apetites e paixões naturais devem ser sujeitos ao domínio da consciência e das afeições espirituais (WHITE, 2006, p.398-399).¹⁹

A partir da conceituação acima exposta, percebe-se um provável motivo pelo qual Ellen G. White ainda não figura academicamente entre os pensadores da educação, inclusive sendo esta considerada de forma negativa — ao sugerir um conflito cósmico que muito primariamente pode ser visto quase ao sabor de Maniqueu, bem como por sua concepção que focava a transcendência da dualidade (TOULOUSE; DUKE, 1997, p. 366-367). Mais do que isso: quem sabe ela possa parecer altamente dominada pelas ideias religiosas de um tempo limiar entre a explosão desmesurada do conhecimento científico e a “alta crítica” aplicada a religião, preferindo estar firmemente atrelada ao contato pessoal com a Divindade. Ainda assim, suas propostas pedagógicas “estavam em harmonia com as ideias da reforma educacional de seu tempo (KNIGHT, 2009, p. 35)”. Suas críticas contundentes ao uso extremo da memória como método eficiente de aprendizagem, afirmando que assim o aluno teria sua mente enfraquecida (WHITE, 2007, p. 230) e sua ênfase à aplicação prática do aprendizado (WHITE, 2007, p.

117

¹⁷ Diz ela: “Necessitamos entender mais claramente o que está em jogo no grande conflito em que nos achamos empenhados. Precisamos compreender com mais plenitude o valor das verdades da Palavra de Deus, e o perigo de permitir que nosso espírito seja delas desviado pelo grande enganador” (WHITE, 2006, p. 451).

¹⁸ Segundo ela: “É muito mais do que a preparação para a vida presente. Visa o ser todo, e todo o período da existência possível ao homem. É o desenvolvimento harmônico das faculdades físicas, intelectuais e espirituais. Prepara o estudante para a satisfação do serviço neste mundo, e para aquela alegria mais elevada por um mais dilatado serviço no mundo vindouro” (WHITE, 2007, p.13). Essas palavras introduzem o citado livro.

¹⁹ De acordo com o original: “True education includes the whole being. It teaches the right use of one’s self. It enables us to make the best use of brain, bone, and muscle, of body, mind, and heart. The faculties of the mind, as the higher powers, are to rule the kingdom of the body. The natural appetites and passions are to be brought under the control of the conscience and the spiritual affections”.

232) constituem apenas dois exemplos que demonstram sua semelhança aos autores mais vanguardistas de sua época.

O ponto em que ela vai além desses autores reside no fato dela direcionar todas essas práticas mais para cima, para uma outra esfera, só possível a partir de uma vida de obediência aos ditames escriturísticos. Escreveu Ellen G. White (2007, p. 225):

A verdadeira educação não desconhece o valor dos conhecimentos científicos ou aquisições literárias; mas acima da instrução aprecia a capacidade, acima da capacidade a bondade, e acima das aquisições intelectuais o caráter. O mundo não necessita tanto de homens de grande intelecto, como de nobre caráter. Precisa de homens cuja habilidade seja dirigida por princípios firmes.

Por esse motivo, sua sugestão era que, sempre que possível, as crianças não fossem matriculadas em escolas públicas. Afinal, “acaso recebem nossas crianças dos professores da escola pública ideias em harmonia com a Palavra de Deus?” (WHITE, 2002, p. 179). Eis aí, dentre certamente outras, a primordial diferença entre ela e os outros, nacionalistas e tomados tão-somente pela educação como mais alto ideal democrático, fato que genericamente a insere muito mais como uma escritora denominacional, ainda pouco estudada na academia por seu caráter finalista ultrapassar a esfera pública da educação escolar. Contudo, o que, especificamente, era a educação para ela? Simplesmente a “mais bela obra já empreendida por homens e mulheres” (WHITE, 1948, p. 131), a qual

abrange mais que mero conhecimento de livros. Envolve tudo quanto é bom, virtuoso, justo e santo. Compreende a prática da temperança, da piedade, bondade fraternal, e amor para com Deus e de uns para com os outros. A fim de atingir a esse objetivo, é preciso dar atenção à educação física, mental, moral e religiosa da criança (WHITE, 1948, p. 131).

Considerações finais

Este pequeno texto, conforme pretendido, teve como intuito contextualizar e introduzir em linhas gerais o pensamento educacional de Ellen G. White.

Certamente há muito mais a ser dito sobre o assunto, servindo estas linhas como um, por assim dizer, modestíssimo referencial para futuras e maiores pesquisas sobre o tema. De todo modo, fica manifesto aqui seu desejo de ver a educação, principalmente de crianças, mas não só, ultrapassar o meramente desejável à formação genérica “universal” de uma nação de acordo com os ditames de seu tempo. Muito mais do que isso, seu desejo era utilizar a Bíblia Sagrada, regra moral, aplicada ao mais moderno desenvolvimento pedagógico de seu tempo para efetivamente transformar e restaurar o ser humano em todos os seus aspectos, tanto para agora, em sua atual existência, quanto para sua outra vida, em diferente plano.

Dessa forma, concorda Ellen G. White com o pedagogo reformador Comenius (1997, p. 49), que afirmou que “esta vida não passa de uma preparação para a eterna”. Concordaria também com Freire (1996, p. 68-83), que visualizava o ensinar com “apreensão da realidade”, “alegria e esperança” e “convicção de que a mudança é possível”. Sem esses elementos, a “verdadeira educação”, no conceito whiteano, não seria alcançado. Portanto, sua premissa geral encontra eco desde a Reforma até os dias atuais, a partir dos mais conceituados pedagogos.

De tudo, conclui-se, sem deixar de lado o estudo metódico aliado à pesquisa e prática, que segundo Ellen G. White a educação primariamente visa a “compreender quatro coisas sobre o homem: a sua natureza original, o propósito de Deus, a mudança que ocorreu na condição humana na queda e o plano de Deus para ainda cumprir” (KNIGHT, 1999, p. 49). A partir dessa bem estabelecida base, e só então, estará o homem preparado para fazer excelente uso dos conhecimentos cotidianos, buscando cada vez mais seu aprimoramento e transformação pessoal e social. Eis a educação holística de Ellen G. White: competência espiritual, moral, física e intelectual em equilíbrio com Deus e suas criaturas na busca por um mundo melhor aqui e depois. 

119

Referências

BLAINEY, G. **Uma breve história do século XX**. São Paulo: Fundamento Educacional, 2008.

COMENIUS. **Didática Magna**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DOUGLASS, H. **Mensageira do Senhor: o ministério profético de Ellen G. White**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

FAGAL, W. **101 Questions About Ellen G. White and Her Writings**. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2010.

FERRARI, M. Maria Montessori: segundo a visão pedagógica da pesquisadora italiana, o potencial de aprender está em cada um de nós. **Educar para crescer**, 2011. Disponível em: <http://bit.ly/Js7u6>. Acesso em: 1 fev. 2012.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GREENLEAF, F.; SCHWARZ, R. W. **Portadores de Luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.

GUIMARÃES, M. S. Entre amadorismo e profissionalismo: as tensões da prática histórica no século XIX. **Topoi** - Revista de História do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ. Rio de Janeiro, dez. 2002.

HOBSBAWN, E. J. **A Era do Capital**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

120

_____. **Era dos extremos**: o breve século XX 1914-1991. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HOYT, F. Ellen G. White's Hometown: Portland, Maine, 1827-1846. In: DOUGLASS, H. **Messageira do Senhor**: o ministério profético de Ellen G. White. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

JAEGER, W. **Paideia**: los ideales da la cultura griega. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

JEDAN, D. **Theory and Practice**: Johann Heinrich Pestalozzi. Vitae Scholasticae, 1990. v. 9.

KARDEC, A. **Revista Espírita**: jornal de Estudos Psicológicos. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1999.

KARNAL, L. *et al.* **História dos Estados Unidos**: das origens ao século XXI. São Paulo: Contexto, 2008.

KEPPEL, F. **A revolução necessária na educação americana**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

KNIGHT, G. R. **Ellen G. Whites World**: a fascinating look at the times in which she lived. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1998.

_____. **Myths in Adventism**: an interpretative study of Ellen G. White, education, and related issues. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2009.

MANN, M. (Ed.). **Life and Works of Horace Mann**. Boston: Horace B. Fuller, 1868. v. 3.

MONTESSORI, M. **Education for a New World**. Santa Barbara: ABC Clio, 1989.

NIETZSCHE, F. W. **Assim falava Zaratrusta**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Escala, 200-.

NOLL, M. **A History of christianity in the United States and Canada**. Grand Rapids: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1992.

TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009

TOULOUSE, M. G.; DUKE, J. **Makers of christian theology in America**. Naschville: Abingdon Press, 1997.

WHITE, E. **O lar adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

_____. **Caminho a Cristo**: passos que conduzem à certeza da salvação. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

_____. **Christ's object lessons**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1941.

_____. **Conselhos sobre Educação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

_____. **Counsels on diet and foods**, 1938. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1976.

_____. **Educação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

_____. **Steps to Christ**. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1956.

_____. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1948. v. 3.

_____. **A ciência do bom viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2006.

_____. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**: Ellen G. White comments. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1970.

_____. **Vida e Ensinos**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

Enviado dia 13/09/2011

Aceito dia 12/02/2012





Eles gostam de Jesus, mas não da igreja

KIMBALL, D. **Eles gostam de Jesus mas não da igreja**: *insights* das gerações emergentes sobre a igreja. São Paulo: Vida, 2011. 271 p.

Marcelo E. C. Dias ¹



an Kimball é pastor da igreja independente Vintage Faith, na Califórnia, e professor de liderança missional no Seminário George Fox, onde cursou o Doutorado em Ministério. Kimball escreveu alguns livros relacionados com adoração, missão e as gerações emergentes, entre eles: *Adventures in churchland*, *The emerging church* e *Emerging worship*.

Eles gostam de Jesus, mas não da igreja foi escrito para líderes preocupados com a missão às novas gerações e as influências das transformações dos paradigmas culturais na percepção acerca do cristianismo. Esse livro se junta a outras obras recentes que abordam a mesma temática como: *UnChristian*, de David Kinnaman; *Engagin Unbelief*, de Curtis Chang; e, *Radical*, de David Platt.

O autor opta por um estilo bastante provocativo, já a julgar pelo título, ao partir da observação de que as novas gerações estão dispostas a falar sobre Jesus, mas não estão interessadas na igreja. O livro não se apoia tanto em estatísticas, mas sim em testemunhos pessoais de representantes das gerações emergentes, os quais refletem as percepções apresentadas no livro. Segundo Kimball, é muito fácil para pastores e líderes ficarem presos às atividades do dia a dia da igreja com os membros e sutilmente perderem contato com a mentalidade das novas gerações.

Kimball observa que o mundo está muito diferente de trinta anos atrás. Um dos demonstrativos utilizados por ele é o fato de que jovens na faixa dos

¹ Doutorando em Missiologia pela Universidade Andrews, EUA. Professor da Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp). E-mail: mecdias@hotmail.com

vinte aos trinta anos estão cada vez mais raros nas igrejas, pois a maioria parece desistir de religião no momento em que adquirem certa maioria (p. 14-15).

Em uma cultura cada vez mais pós-cristã, as influências e os valores que dão forma às gerações emergentes não se alinham com o cristianismo. As gerações emergentes não têm uma compreensão básica da história da Bíblia e não vislumbra um Deus como o Deus predominante a ser cultuado. Em vez disso, estão abertas a todos os tipos de crenças, incluindo novas mesclas de religiões (p. 13).

Desse modo, uma das características principais da geração emergente seria a possibilidade de ser espiritual sem estar envolvido com uma igreja organizada (p. 74-76). Segundo Kimball, isso não é motivo para desespero, mas de esperança, isso se a igreja apenas recuperar a essência da sua identidade e obtiver coerência na sua atitude para com as gerações emergentes, claramente abertas para assuntos espirituais.

Resumo

126

Segundo sua tese, Kimball começa observando que os cristãos são cada vez mais estrangeiros dentro de uma cultura cada vez mais pós-cristã, por isso seria importante resgatar a atitude dos missionários interculturais e os princípios da missiologia (p. 28). Segundo ele, a tendência dos cristãos de viverem numa bolha, isolados, acentua as percepções equivocadas das novas gerações. Parece que estão mais preocupados em permanecer santos e puros, e tornar a bolha mais segura, do que compartilhar com os demais as boas-novas que conhecem. E quando há alguma interação, a impressão que fica é a insistência em apontar o dedo e reclamar dos terríveis aspectos da “cultura” (p. 43).

A parte central do livro gira ao redor de seis incompreensões comuns a respeito da igreja, à qual é dedicado um capítulo com testemunhos e explicações. São elas: 1) a igreja é uma religião organizada com uma agenda política; 2) ela é crítica e negativa; 3) dominada por homens e opressora das mulheres; 4) quase sempre homofóbica; 5) arrogantemente, pois afirma que todas as outras religiões são erradas; e 6) ela é cheia de fundamentalistas que tomam toda a Bíblia literalmente (p. 68).

Ao considerar essas observações, Kimball sugere alguns princípios gerais para que a igreja venha a ser conhecida também por aquilo que é a

favor, assim como pelo que é contra (p. 79). Ele menciona que é preciso sabedoria para perceber como e quando falar sobre o pecado, o uniformismo (p. 104-113) e sobre a predominância de estereótipos acerca das mulheres, homossexuais e outras religiões. Ainda aponta outras distorções que também servem como obstáculos a comunicação da igreja com essa geração, tal como a ênfase exagerada de alguns pastores, as estruturas físicas e a burocracia eclesial (p. 85-94).

O autor termina o livro com uma nota de esperança, oferecendo sugestões de como a Igreja pode responder às percepções negativas das gerações emergentes. As incompreensões descobertas devem ser transformadas em aspectos positivos da seguinte forma: 1) a igreja é uma comunidade organizada com um coração para servir às pessoas; 2) ela é um agente de mudanças em amor pelo semelhante, da maneira como Jesus faria; 3) tem o maior respeito pelas mulheres e as inclui como líderes; 4) é uma comunidade receptiva e carinhosa; 5) respeita as crenças e as religiões das outras pessoas; e, 6) mantém as suas crenças com humildade e busca contar com teólogos zelosos (p. 253).

O livro ainda inclui um capítulo com respostas às seis principais críticas às ideias do autor. Todas elas sugerem que a razão dessas percepções negativas sobre a igreja está nas próprias gerações emergentes, seja através da influência da cultura pop, mundanismo, pecaminosidade ou extremismo. O autor também aproveita para incluir uma bibliografia sugerida sobre a temática abordada pelo livro, para os que quiserem se aprofundar.

Reflexão

O livro de Kimball é um grande sinal de alerta quanto à possível irrelevância para as novas gerações de segmentos da igreja. Apesar de as observações do livro refletirem o contexto estadunidense, esse perigo existe nos limites das trocas de gerações em qualquer lugar. A globalização é outro fator que deveria levar o leitor a considerar a universalidade dos seus princípios gerais. Fica, de qualquer forma, a ideia de realizar um projeto semelhante no contexto brasileiro e observar como a geração emergente observa a igreja por aqui. O projeto pode ser também reproduzido para contextos religiosos mais específicos: uma denominação ou até uma congregação. Nesse caso, a percepção da igreja como uma religião com agenda política, por exemplo, possivelmente não seria relevante para os adventistas, que tradicionalmente não se têm envolvido com esse meio.

Deve-se manter em mente, durante a leitura do livro, que as observações das gerações emergentes não são sobre a essência da igreja ideal, mas sobre as deturpações visíveis desse organismo. Uma tendência que se nota é a de imaginar que essas observações invalidam a organização, as doutrinas, os estatutos, enfim, a igreja como um todo. É importante a cautela nas críticas para que, parafraseando o ditado, não se jogue fora o bebê juntamente com a água da banheira (e por que não a própria banheira).

É preciso salientar a existência de certa tendência por parte do autor em ser favorável ao movimento da igreja emergente que, entre outras características, apresenta uma visão bastante negativa das estruturas denominacionais tradicionais. Kimball deixa claro ser a favor da organização, mas não necessariamente da religião organizada (p. 84). O outro livro que deve ser lido junto com esse é intitulado *I like Jesus but not the church: following Jesus without following organized religion* [Gosto de Jesus, mas não da igreja: seguindo Jesus sem seguir uma religião organizada].

Aplicação

128

As observações acima não enfraquecem o sinal de alerta de Kimball, pois é o fato que as novas gerações têm questionado as incoerências do cristianismo prático. No início do século XXI, é necessário refletir e responder à provocação do autor: “não deveria ocorrer que quanto mais tempo somos cristãos e quanto mais andamos com Jesus e entendemos a graça de Deus, mais desejamos ver outros experimentarem a mesma graça?” (p. 41).

O passar do tempo parece ter um efeito de acomodação natural e formação de uma bolha na vida do cristão ao passo que as rotinas da igreja, seu jargão, literatura, organização e alguns dos pastores mais evidentes tornam-se familiares. Às vezes, parece que seria necessária a inserção em contextos completamente diferentes, como culturas budistas, muçulmanas, seculares, ortodoxas, para se refletir em “como a sua vida seria diferente se você não conhecesse Jesus?” A resposta não deve nascer de arrogância ou dó, mas do relacionamento genuíno com Cristo e da compaixão e interesse sinceros pelo semelhante que ativam o testemunho cristão.

Kimball sugere que se não for assim, as percepções negativas serão reforçadas pela atitude da Igreja (p. 81). Não parece ser possível que o movimento cristão mantenha sua ousadia, inovação e relevância a não ser com o envolvimento mais direto daqueles que vivem intensamente as

mudanças no seu dia a dia e que serão as pontes para alcançar os demais com a mensagem do evangelho.

Durante toda a leitura, o argumento natural para descartar as incômodas opiniões e observações sobre a realidade da igreja é: porque me importaria com o que as pessoas pensam ou falam sobre a igreja (ou sobre mim)? Kimball, atento a essa objeção, possivelmente a mais difícil, cuidadosamente alinha os argumentos demonstrando que a opinião das pessoas sobre a igreja está diretamente relacionada à sua eficiência na missão.

Portanto, a autenticidade requerida pelas gerações emergentes deveria levar a igreja a um sério exame da sua identidade, o que também não pode acontecer numa bolha. O exercício não é cômodo, mas necessário. Sem se tornar refém ou acuada pelas observações, a autenticidade da igreja deve transparecer como um vislumbre dos princípios e realidades do reino de Deus. Aqueles que gostam de Jesus certamente estão no caminho da salvação. A preocupação ainda maior deveria ser com aqueles que possam gostar da igreja, mas não de Jesus (e de sua missão). *K*

Enviado dia 15/12/2011

Aceito dia 20/04/2012



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 (re-cuo). 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

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 Derevecki (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, C., 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. 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.

135

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 XXI: 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 Rethórika*
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 Ciencia e Tecnología*
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 Joinville (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*

Endereço para permutas: Biblioteca Universitária do Unasp (Revista Kerygma)
Caixa Postal 11 / CEP 13.165-970 / Bairro: Lagoa Bonita / Cidade: Engenheiro
Coelho, SP / E-mail: c2.periodicos@unasp.edu.br