

EDITORIAL

DEVE O CRISTIANISMO REVELAR A DEUS?

Dr. Rúben Santos Aguilar

Editor-associado da revista *Kerygma*

Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho, SP
ruben.aguilar@unasp.edu.br

Sentado na calçada, o infelizmente homem, portador de grave deficiência física, aguarda o favor pecuniário de outra pessoa. Ao se aproximar um transeunte, o mendigo estende a sua mão trêmula, e sente na sua palma o leve contato de uma moedinha. Então, ele retribui o favor recebido com palavras quase mecânicas: "Deus lhe pague este favor".

Essas palavras poderiam revelar o quanto esse homem conhece de Deus ou da sua natureza. Para ele, Deus é dadivoso e tem condições de manifestar essa virtude. Poderia se afirmar que os atributos de misericórdia e poder de Deus, fazem parte do seu conhecimento sobre a natureza divina. Em que medida? Como poderia conhecer mais acerca de Deus?

O Cristianismo, erguido sobre os alicerces do ministério de Cristo; teve como precípua função revelar a Deus. A própria vida de Jesus Cristo, Deus encarnado, teve a finalidade de mostrar Deus ao mundo; tarefa realizada por palavra e exemplo.

No decorrer dos séculos, a missão do cristianismo, sofreu alterações que anuviaram a original comissão. A Igreja não tornava Deus conhecido. Em muitos momentos, pelo desinteresse dos líderes da Igreja em cumprir com esse propósito; em outras circunstâncias, pela influência de atrativos terrenos que levou seus líderes a usar o cristianismo, para institucionalizar suas ambições.

Na atualidade, o mundo vê com olhos surpresos a proliferação de igrejas que ostentam na sua nomenclatura o adjetivo de cristã, pretendendo ao mesmo tempo, cumprir com a original missão. A religiosidade dos seus membros, no entanto, deixa transparecer o desconhecimento de Deus e seus atributos, orientados unicamente a uma atividade meramente social, antes do que religiosa. Nesse contexto, permanece clara a influência da especulação filosófica sobre a concepção religiosa.

Analisemos brevemente algumas tendências da prática religiosa das igrejas cristãs da atualidade. Algumas igrejas cristãs destacam na sua identidade, a escolha de um rito ou doutrina que lhes é favorável ao exercício da sua prática religiosa. Essa escolha não deixa de ser a aplicação racional de um elemento teológico que lhes causa impressão. Assim, se consideram espiritualmente plenos, obedecendo e seguindo normas e preceitos escolhidos. Essa tendência já foi enunciada pelo pensador Emmanuel Kant, ao propor que a razão é a criadora do pensamento próprio e das próprias diretivas morais. Kant reduziu a religião a simples prática de preceitos morais, desestimando a necessidade do conhecimento de Deus.

Outras igrejas cristãs, de cunho carismático, afetam seus membros no sentido de exprimir a religiosidade como uma experiência fisiológica da pessoa humana. A elevação do nível de espiritualidade está na manifestação das emoções da pessoa diante do Infinito. Essas emoções são variadas, desde o simples tremular de mãos, até o êxtase profundo e a propalação de línguas não inteligíveis. Filosoficamente, essa tendência encontra seu enunciado religioso numa das concepções do pensador alemão Ernest Schleiermacher, para quem a religião é o sentimento de dependência plena do Infinito, ou da Divindade. A religião é reduzida a um sentimento do ser. É simplesmente emoção.

Por outro lado, um grande número de igrejas cristãs é edificado sob a bandeira que propõe a solução dos problemas sociais da atualidade que afetam o indivíduo. Seus líderes evocam o conceito teológico da salvação terrena, mediante a eliminação da pobreza. Claramente e sem escrúpulos, prometem a solução dos problemas pessoais, como o



desemprego, a saúde, etc., sem condições ou requisitos a cumprir, a não ser a confiança depositada nessas promessas. A instrução ou o conhecimento sobre a natureza divina é mínimo, quase nulo.

Essa forma de Cristianismo, exposta dessa maneira, abandona o conhecimento de Deus e se assenta na área da utilidade prática, ou seja, a religião passa da procura da verdade à procura da utilidade. Não deve estranhar que esse pensamento é reflexo lúcido da tendência filosófica surgida no final do século XIX, conhecida com o nome de Pragmatismo. A idéia medular desse pensamento se sintetiza no conceito de que unicamente é verdade para o homem, aquilo que lhe é útil.

A divulgação das antigas idéias filosóficas e religiosas de procedência oriental, como o hinduísmo, bramianismo, budismo, etc., tem determinado uma poderosa influência no ocidente, principalmente no cristianismo, ao ponto de originar um sincretismo sem identidade específica, simplesmente denominado de "movimento" da Nova Era. O objetivo essencial dessas tendências é o encontro da divindade na própria pessoa. Como é um "movimento", não há restrições para seus simpatizantes; pelo contrário, membros das igrejas cristãs, chegam a aderir a suas práticas e premissas espirituais. O importante, para esses grupos, não é conhecer Deus, mas, saber que Deus está na própria pessoa; que o ser humano é deus.

Deve o Cristianismo revelar a Deus? É uma interrogante que encontra sua resposta imediata na asseveração que faz Jesus Cristo, sobre seu ministério: "E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste" (Jo 17:3). Conhecer a Deus significa ter noção profunda sobre Sua natureza divina, sobre Seus atributos eternos. Conhecer a Deus significa saber dos Seus designios; estabelecidos e executados nos eventos da história humana. Significa conhecer Seu intento de salvação da raça humana e Sua promessa de restauração universal.

Não é exigido um conhecimento total e pleno; mas uma constante e perseverante disposição de saciar a sede de conhecimento. O cristianismo será mais genuíno quando o interesse dos seus líderes e membros for o conhecimento de Deus. O contrário será uma lamentável descrição da versão profética que enuncia destruição: "O meu povo está sendo destruído, porque lhe falta o conhecimento..." (Os 4:6).

ARTIGOS

O PENSAMENTO DA EDUCAÇÃO ADVENTISTA EM RELAÇÃO AOS ARTIGOS XIX E XXVI DA DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Ms. Adolfo Semo Suárez

Professor de Psicologia e Metodologia do Ensino Religioso do curso de Teologia do Unasp
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho
adolfo.suarez@unasp.edu.br

RESUMO: Esta pesquisa analisa brevemente a prática educacional adventista referente aos artigos XIX e XXVI da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Adventista, Direitos Humanos.

Adventist Educational's Thinking Concerning the XIX and XXVI Articles of the Universal Declaration Human Rights

ABSTRACT: This research shortly analyzes the Adventist educational practice concerning the XIX and XXVI articles of the Universal Declaration of the Human Rights

KEYWORDS: Adventist Education, Human Rights.

INTRODUÇÃO

Como cidadão e profissional comprometido com a educação cristã adventista e trabalhando num ambiente cristão, creio ser fundamental considerar as seguintes perguntas: Como Instituição importante da sociedade, estamos praticando uma educação que valoriza os Direitos Humanos? Nossa filosofia educacional subjacente está em sintonia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos?

Depois de pensar detidamente neste assunto, cheguei à conclusão que, de modo geral, o sistema educacional mantido pela Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) se preocupa e desenvolve os Direitos Humanos, como demonstra a citação a seguir:

Na questão da cidadania, os estudantes são incentivados a se envolver em trabalhos comunitários, seja visitando e ajudando creches e asilos. Também há programas de cunho comunitário e cidadão, coordenados por um grupo chamado "Desbravadores" – uma espécie de escoteiros – aberto para juvenis e adolescentes de qualquer denominação religiosa (SUÁREZ, 2005, p. 74).

Então, movido pelo interesse educacional, nesta pesquisa analiso brevemente os artigos XIX e XXVI da Declaração Universal dos Direitos Humanos, os quais lidam diretamente com a questão da educação.

Portanto, este ensaio é uma reflexão a respeito do pensamento educacional da IASD no que se refere aos dois artigos do referido documento mencionado acima. Seu objetivo é analisar se a educação adventista está em sintonia – especificamente nesses dois itens – com o que se espera de empreendimentos que pretendem contribuir com o desenvolvimento de um cidadão completo.

Esta pesquisa é bibliográfica, e divide-se em duas partes. A primeira parte apresenta uma descrição completa da Declaração Universal dos Direitos Humanos, incluindo questões a respeito de contexto do seu surgimento, e outros aspectos históricos afins. Optei por



apresentar o referido documento integralmente para beneficiar aqueles que por ventura não tenham familiaridade com o mesmo.

A segunda parte se detém a análise dos Artigos XIX e XXVI. Sua intenção é entender como a educação adventista tem lidado com a questão do pleno desenvolvimento da personalidade humana. Já na parte final, são apresentadas as conclusões a respeito da pesquisa.

1. A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi aprovada pela Assembléia Geral das Nações Unidas no dia 10 de dezembro de 1948 (FERREIRA FILHO, 2005, p. 182). Desde então, suas prescrições têm servido de referência para a construção de sociedades e indivíduos conscientes, responsáveis e capazes de habitar juntos num mesmo espaço nesta imensa aldeia global.

Do jeito que o documento foi redigido, é novo em estrutura e em conteúdo. Sua novidade reside, principalmente, no fato de se dirigir não apenas a Estados, mas também a indivíduos. Além disso, não se limita apenas a resgatar os direitos civis e políticos, mas preocupa-se em

especificar também direitos econômicos, sociais e culturais e pela universalidade, por postular a dignidade, a proteção e a promoção dos direitos de todos os humanos do planeta. O fato é que o discurso dos direitos humanos, que a Declaração proclama e institucionaliza, é um fator deste século. Até então, a preocupação com os direitos e a dignidade das pessoas independentemente das fronteiras era presente somente na filosofia e na religião (ARZABE E GRACIANO, 1998, p. 245).

Um dado importante que ainda deve ser destacado é que:

A Declaração Universal dos Direitos do Homem representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral acerca da sua validade (BOBBIO, 2004, p. 46).

1.1. Um pouco de história

A Declaração da ONU está fundamentada principalmente em outros dois documentos: um francês e outro norte-americano (ARZABE E GRACIANO, 1998, p. 246). O documento francês é conhecido como a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, e foi aprovado pela Assembléia Nacional, no dia 26 de agosto de 1789 (BOBBIO, 2004, p. 99). O documento norte-americano é a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776.

É claro que enquanto os dois documentos acima mencionados destacam interesses dos Estados de sua circunscrição, a Declaração Universal dos Direitos Humanos tem um alcance maior, atingindo todas as pessoas, eliminando a barreira dos países.

A Constituição Francesa de 1848 deve ser mencionada como parte do processo histórico da consciência dos direitos humanos, principalmente no que diz respeito à consagração dos direitos econômicos e sociais (FERREIRA FILHO, 2005, p. 45).

Um outro passo importante foi a Constituição Mexicana de 1917 “considerada por alguns como o marco consagrador da nova concepção dos direitos fundamentais” (Ibid., p. 46). Sua principal novidade foi o nacionalismo e a reforma agrária.

A Declaração Russa, conhecida como a Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado, de janeiro de 1918, embora com reservas, também teve seu papel no processo da definição dos novos direitos humanos fundamentais. Enunciava, é verdade, mais princípios do que direitos, usando linguagem espalhafatosa (“esmagar impiedosamente todos os exploradores”), razão pela qual foi taxada de propagandista (Ibid., p. 46-47).

O Tratado de Versalhes de 28 de junho de 1919, principalmente na Parte XIII, em que se encontra a Constituição Internacional do Trabalho, consagra os direitos sociais do trabalhador, entendidos como fundamentais e obrigatórios. Esse tratado contribuiu decisivamente para o documento da ONU, especialmente no que tange o seu estilo (Ibid., p. 47).



Finalmente, vale mencionar a Constituição Alemã de 1919, especificamente a Parte II, que destaca as questões referentes ao indivíduo, sociedade, religião, instituições religiosas, instrução e estabelecimentos de ensino e vida econômica (Ibid., p. 48).

Todo esse processo, começado em 1776, culminou com a elaboração e aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, publicada pela Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948.

1.2. A DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

A seguir, apresenta-se o texto integral do documento (FERREIRA FILHO, 2005, p. 182-189), estruturado por pequenos resumos ou classificações (que aparecem sublinhados), que não fazem parte do texto original, mas foram por mim inseridos para sua melhor compreensão.

PREÂMBULO

CONSIDERANDO que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

CONSIDERANDO que o desprezo e o desrespeito pelos direitos do homem resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade, e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade,

CONSIDERANDO ser essencial que os direitos do homem sejam protegidos pelo império da lei, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão,

CONSIDERANDO ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

CONSIDERANDO que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos do homem e da mulher, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

CONSIDERANDO que os Estados Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do homem e a observância desses direitos e liberdades,

CONSIDERANDO que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

*A Assembléia Geral das Nações Unidas proclama a presente "**Declaração Universal dos Direitos do Homem**" como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.*

Artigo 1

Liberdade Pessoal

Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.



Artigo 2

Proibição das Discriminações

I) *Todo o homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.*

II) *Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.*

Artigo 3

Direito à Vida e à Segurança

Todo o homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo 4

Proibição de Prisões Arbitrárias

Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos estão proibidos em todas as suas formas.

Artigo 5

Ninguém será submetido a tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Artigo 6

Direito ao Julgamento pelo Juiz Natural

Todo homem tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.

Artigo 7

Direito de Igualdade Perante a Lei

Todos são iguais perante a lei e tem direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos tem direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo 8

Direito a Julgamento Justo

Todo o homem tem direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.



Artigo 9

Proibição de Prisões Arbitrárias

Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo 10

Direito a Julgamento Justo

Todo o homem tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo 11

Presunção de Inocência

I) Todo o homem acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias a sua defesa.

II) Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.

Artigo 12

Direito de Proteção da Lei

Ninguém será sujeito a interferências na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataques a sua honra e reputação. Todo o homem tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

Artigo 13

Liberdade de Ir e Vir

I) Todo homem tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.

II) Todo o homem tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar.

Artigo 14

Direito de Asilo

I) Todo o homem, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.

II) Este direito não pode ser invocado em casos de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas.



Artigo 15

Direito a uma Nacionalidade

I) *Todo homem tem direito a uma nacionalidade.*

II) *Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.*

Artigo 16

Liberdade de se Casar

I) *Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, tem o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.*

II) *O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.*

III) *A família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado.*

Artigo 17

Direito de Propriedade

I) *Todo o homem tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.*

II) *Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.*

Artigo 18

Liberdade de Pensamento e de Crença, inclusive Religiosa

Todo o homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Artigo 19

Liberdade de Opinião

Todo o homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios, independentemente de fronteiras.

Artigo 20

Liberdade de Reunião e Associação

I) *Todo o homem tem direito à liberdade de reunião e associação pacíficas.*

II) *Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.*



Artigo 21

Direito de participar da Direção do País

I) *Todo o homem tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.*

II) *Todo o homem tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.*

III) *A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.*

Artigo 22

Direito à Segurança

Todo o homem, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento de sua personalidade.

Artigo 23

Direito ao Trabalho

I) *Todo o homem tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.*

II) *Todo o homem, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.*

III) *Todo o homem que trabalha tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como a sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.*

Direito à Associação Sindical

IV) *Todo o homem tem direito a organizar sindicatos e a neles ingressar para proteção de seus interesses.*

Artigo 24

Direito ao Repouso e ao Lazer

Todo o homem tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas.

Artigo 25

Direito ao um Nível de Vida Adequado pelo exercício de adequado Meio de Subsistência

I) *Todo o homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda de meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.*



II) A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social.

Artigo 26

Direito à Educação

I) Todo o homem tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.

II) A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.

III) Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

Artigo 27

Direito à Vida Cultural

I) Todo o homem tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de fruir de seus benefícios.

II) Todo o homem tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor.

Artigo 28

Direito à Realização de seus Direitos e Liberdades

Todo o homem tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

Artigo 29

Obrigações às Limitações determinadas pela Lei

I) Todo o homem tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.

II) No exercício de seus direitos e liberdades, todo o homem estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.

III) Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos objetivos e princípios das Nações Unidas.

Artigo 30

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade



ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer direitos e liberdades aqui estabelecidos.

Resumindo o que foi abordado nesta primeira parte, vimos que a Declaração Universal dos Direitos Humanos é um documento fundamental para a valorização da sociedade e dos indivíduos. Ele não se limita a resgatar os direitos civis e políticos, mas preocupa-se também com as questões econômicas, sociais e culturais.

Também vimos que o documento da ONU não é o único, mas a coroação de um longo processo, que começou com declarações pontuais, até culminar no documento em questão, Tal Declaração representa de forma madura, o desejo mundial por um respeito aos direitos e liberdades do ser humano.

Na parte seguinte, vamos nos deter nos dois Artigos relacionados especificamente com a questão da educação.

2. A IMPLEMENTAÇÃO DOS ARTIGOS XIX E XXVI POR PARTE DA EDUCAÇÃO ADVENTISTA

Nesta seção pretendo analisar brevemente o pensamento da educação adventista a respeito dos Artigos XIX e XXVI da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que se referem à questão da educação. Farei essa análise à luz das idéias de Ellen G. White, uma das fundadoras da IASD.

2.1. O conceito adventista de educação em relação ao direito de opinião

O Artigo XIX do documento da ONU advoga a liberdade de opinião, sem interferência. O Artigo é assim descrito, sendo do nosso interesse o que aparece sublinhado:

Artigo 19

Todo o homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferências, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios, independentemente de fronteiras.

Um dos objetivos fundamentais da educação adventista é promover no estudante o desenvolvimento do senso crítico e do pensamento reflexivo, tornando o aluno um pensador e não mero refletor dos pensamentos alheios (SUÁREZ, 2005, p.73). De fato,

a educação adventista valoriza e promove o desenvolvimento do pensamento reflexivo, e procura a formação de estudantes com um elevado senso crítico, formadores de opinião. Assim é expressa essa intencionalidade (Ibidem).

O texto de WHITE que mais valoriza o direito de opinião é o transcrito abaixo:

Cada ser humano criado à imagem de Deus, é dotado de certa faculdade própria do Criador - a individualidade - faculdade esta de pensar e agir. Os homens nos quais se desenvolve essa faculdade, são os que encaram responsabilidades, que são os dirigentes nos empreendimentos e que influenciam caracteres. É a obra da verdadeira educação desenvolver esta faculdade, preparar os jovens para que sejam pensantes e não meros refletores do pensamento de outrem (2003, p. 17).

Nas escolas adventistas, o processo ensino-aprendizagem é operacionalizado como muito mais do que um mero adiestramento ou disciplina mental. WHITE nos lembra que a educação deve

produzir homens fortes para pensar e agir, homens que sejam senhores e não escravos das circunstâncias, homens que possuam amplitude de espírito, clareza de pensamento, e coragem nas suas convicções (2003, p. 18).



GONÇALVES entende que uma educação que busca formar cidadãos completos – e eu acrescento pensantes – deve contar com a participação de professores triplamente qualificados:

- (1) Competência técnica e científica em sua especialidade. Pouco adianta entender de tudo, e desconhecer a matéria que se leciona. Estudantes costumam valorizar a aula pela capacidade notória do professor;
- (2). Competência prática em sua especialidade. Em algum momento, a compreensão teórica da matéria deverá ser aliada à capacidade de intervenção numa questão prática;
- (3) Competência pedagógica. Isto consiste em mais do que domínio de métodos e procedimentos. É o conhecimento suficiente do aluno, do processo de ensino-aprendizado e das intencionalidades da educação, a fim de atingir os objetivos propostos (1994, pp. 50-51).

Se professores triplamente qualificados – competência técnica, prática e pedagógica – são fundamentais para uma educação que busca formar cidadãos pensantes, que saibam exercer seu direito de opinião, WHITE então está certa ao afirmar que “a sala de aulas não é lugar para obra superficial. Professor algum que se satisfaça com um conhecimento de superfície atingirá alto grau de eficiência” (2000, p. 229).

Creio que se almejamos a formação de cidadãos com “lucidez política, consciência cívico-social e perseverança de propósitos” devido ao quadro de “incertezas e perplexidades que permeia nosso cenário político-econômico” (GONÇALVES, 1994, p. 73), a participação de professores qualificados, formando estudantes pensantes, que saibam usar seu direito de opinião, é justamente o que precisamos e desejamos.

Neste sentido, WHITE argumenta que “necessitam-se os melhores talentos que se possam conseguir. Não se deve pôr à testa dessas escolas qualquer pessoa de uma disposição de espírito inferior ou estreita” (2000, p. 186 e 187).

Finalmente, entendemos que o

aluno precisa ter a competência de refletir em suas decisões e escolhas, assim como emitir julgamento crítico sobre tudo aquilo que vê ao seu redor – na pesquisa e no dia-a-dia – sempre fundamentado em argumentos sólidos e com espírito de aprendizado (SUÁREZ, 2005, p. 83).

Para tanto, uma escola que incentive e crie condições para a construção de opiniões das mais variadas torna-se um ambiente propício para a formação de cidadãos nos moldes do ideal proposto no Artigo XIX da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

2.2. O conceito adventista de educação em relação ao pleno desenvolvimento da personalidade humana

O Artigo XXVI do Documento da ONU sustenta uma instrução no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana. O Artigo é assim descrito, interessando-nos o que aparece sublinhado:

Artigo 26

I) Todo o homem tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.

II) A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.



III) *Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.*

WHITE descreveu aquilo que o sistema educacional adventista tem considerado como o conceito e objetivo fundamental da verdadeira educação cristã. Ela afirma:

A verdadeira educação significa 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 o gozo do serviço neste mundo, e para a aquela alegria mais elevada por um mais dilatado serviço no mundo vindouro (2003, p. 13).

Portanto, observa-se aqui, pelo menos em teoria, uma afinidade entre o ideal proposto pelo documento da ONU e o ideal da educação adventista: ambas as propostas falam do pleno desenvolvimento da personalidade humana.

É cada vez mais freqüente o conceito de educação integral, ou, como propôs R. Miller, *Educação Holística* (Yus, 2002, p. 16). Educação integral ou holística, portanto, é aquela que considera

todas as facetas da experiência humana, não só o intelecto racional e as responsabilidades de vocação e cidadania, mas também os aspectos físicos, emocionais, sociais, estéticos, criativos e espirituais inatos da natureza do ser humano (Ibidem).

Ainda no entender de Yus, a educação integral possui oito características fundamentais, sintetizadas a seguir (2002, p. 21-25):

- (1) Considera a globalidade da pessoa. Interessa-se no desenvolvimento de todas as capacidades humanas: intelectual, emocional, social, física, artística/estética, criativa/intuitiva e espiritual.
- (2) Desenvolve a espiritualidade. Enfatiza a dimensão espiritual dos alunos; todavia, esta dimensão é entendida como o significado e sentido da vida, e não como conjunto de credos religiosos.
- (3) Promoção das inter-relações. Isto se refere à interdisciplinaridade dos diversos conhecimentos, contemplando-os como um todo em vez de separadamente.
- (4) Busca de equilíbrio. A educação integral não é radical; ao contrário, busca equilibrar suas ações, propondo harmonia entre razão e sentimento, ciência e arte, alunos e professores, etc.
- (5) Conquista da cooperação. A educação integral se fundamenta nas boas relações entre professores e alunos, crianças e adultos, com a objetivo de obter a cooperação entre ambos.
- (6) Obtenção da inclusão. A educação integral pretende integrar alunos com diferentes ritmos de aprendizagem e capacidades.
- (7) Busca de experiência. A educação é entendida como crescimento por meio da descoberta e construção, e se torna mais eficaz quando o estudante toma parte ativa de todo o processo.
- (8) Contextualização. A educação deve adequar-se ao contexto em que está inserida, pois procedimentos e recursos que hoje e em determinado lugar foram úteis, podem não sê-lo amanhã e em outro ambiente.

Assim sendo, se a Declaração Universal dos Direitos Humanos idealiza a formação de cidadãos plenos, completos, a proposta de uma educação integral nos moldes de Yus é oportuna, pois pretende construir e valorizar todas as potencialidades das pessoas.

A educação adventista busca construir cidadãos plenos, e se preocupa em desenvolvê-los em seus variados aspectos. Por isso, sua grade de matérias está composta, além das disciplinas comuns, de outras, como Educação para a Vida, Educação Artística, Culinária, Educação Musical, Ensino Religioso, Canto Coral, escolinha de diversos esportes, etc.



Nas diversas programações da escola, os estudantes são incentivados a desenvolver o interesse pelo estudo, mas também são envolvidos em atividades de cunho social (arrecadação de alimentos, visita sistemática a creches e asilos, por exemplo), cultural (excursões semestrais com fins de cultura geral) e de lazer (semestralmente é programado um passeio).

Portanto, creio que a educação adventista tem levado muito a sério o desenvolvimento pleno dos estudantes, e isso faz parte de seu projeto político-pedagógico, assim como de suas atividades do dia-a-dia. Isso está fundamentado no pensamento de WHITE, a qual entende que “a verdadeira educação significa mais que um curso de estudo”. Ela “inclui o desenvolvimento harmônico de todas as aptidões físicas e das faculdades mentais” (2000, p. 64).

De igual maneira, o equilíbrio mental pode ser mantido pela combinação do trabalho intelectual com um cuidadoso sistema de trabalho físico, “para que haja desenvolvimento harmônico de todas as faculdades” (Ibid., 296). Esse processo todo possibilita uma mente bem equilibrada (1994, p. 239).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta breve pesquisa observamos que a Declaração Universal dos Direitos Humanos é fundamental para a valorização da sociedade e dos indivíduos. Também concluímos que esse documento não é o único, mas a culminação de um longo processo, e representa de forma madura o desejo coletivo pelo respeito aos direitos e liberdades do ser humano.

Analizamos brevemente que a educação adventista tem como um de seus objetivos promover no estudante o desenvolvimento do senso crítico e do pensamento reflexivo. Percebemos que isso está em harmonia com o Artigo XIX do documento da ONU, que defende a liberdade de opinião, sem interferência.

Também vimos que a educação adventista pretende formar cidadãos plenos, desenvolvendo-os em suas variadas potencialidades, coincidindo assim com o Artigo XXVI do documento da ONU, que descreve uma instrução no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana.

Creio que esses dois aspectos mencionados – a liberdade de opinião e o pleno desenvolvimento da pessoa – constituem-se em duas características fundamentais da cidadania. O fato disso tudo fazer parte do processo escolar é ainda mais interessante, pois, como afirma MACHADO:

A idéia de cidadania encontra-se no cerne do discurso educacional, em seus documentos oficiais, nos textos legais, havendo um razoável consenso no que se refere ao fato de que a educação deve visar à formação do cidadão (1997, p. 7).

Insisto na importância da Educação e da Escola – e aqui falei da educação adventista – porque educar implica em instruir a pessoa, e a “pessoa instruída pode defender melhor os seus direitos e saber quais são as suas obrigações” (DIMENSTEIN, 2004, p. 163).

De maneira alguma quis colocar a educação adventista como padrão. Minha intenção foi explicitar que é possível – e até necessário – que numa práxis educacional cristã se pratiquem ações comprometidas com os interesses da sociedade, sem afastar-se da missão da proclamação do reino de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARZABE, Patrícia Helena Massa e GRACIANO, Potyguara Gildoassu. “A Declaração Universal dos Direitos Humanos – 50 Anos”. Em SÃO PAULO (ESTADO). PROCURADORIA GERAL DO ESTADO. GRUPO DE TRABALHO DE DIREITOS HUMANOS. **Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da Igualdade**. São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, 1998.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.



- BORGES, Michelson. **A Chegada do Adventismo ao Brasil**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.
- DIMENSTEIN, Gilberto. **O Cidadão de Papel**. 20ª ed. São Paulo: Ática, 2004.
- WHITE, Ellen G. **Medicina e Salvação**. 2a ed. Tradução de Almir A. Fonseca e Luiz Carlos Trezza. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991.
- _____. **Mensagens aos Jovens**. 8a ed. Tradução de Isolina A. Waldvogel e Luiz Waldvogel. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1994.
- _____. **Conselhos aos Professores, Pais e Estudantes**. 5a ed. Tradução de Isolina A. Waldvogel. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- _____. **Educação**. 9a ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Direitos Humanos Fundamentais**. 7ª ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- GROSS, Renato. **Colégio Internacional de Curitiba: Uma História de Fé e Pioneirismo**. Rio de Janeiro: Collins, 1996.
- MACHADO, Nilson José. **Ensaio Transversais: Cidadania e Educação**. São Paulo: Escrituras, 1997.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de., org. **Fé e Política: Fundamentos**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2004.
- SUÁREZ, Adolfo Semo. **A Influência da Educação Escolar Adventista na Identidade e na Fé de Adolescentes**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2005.
- YUS, Rafael. **Educação Integral: Uma Educação Holística Para o Século XXI**. Tradução de Daisy Vaz de Moraes. Porto Alegre: Artmed, 2002.

ARTIGOS

E O VERBO SE FEZ CARNE: UMA REFLEXÃO HOMILÉTICA ACERCA DA ENCARNAÇÃO DE CRISTO

Emilson dos Reis, MTP

Professor de Homilética e coordenador-acadêmico do curso de Teologia do Unasp
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho
emilson.reis@unasp.edu.br

RESUMO: Este artigo, baseado nas Sagradas Escrituras e nos escritos de Ellen White, trata da natureza humana de Cristo. Nele, discorro sobre o significado de Seu esvaziamento e como isso afetou diretamente Sua vida e Seu ministério. Cristo é apresentado como tendo aberto mão de Seus privilégios e poderes e, por isso mesmo, Ele necessitou de manter comunhão com Deus, exercer fé e manifestar contínua dependência do Pai, para receber a sabedoria, o poder e tudo o mais que fosse necessário a fim de cumprir Sua missão.

PALAVRAS-CHAVE: Encarnação, Esvaziamento, Cristologia.

And the Word Became Flesh: A Homiletic Reflection on Christ's Incarnation

ABSTRACT: This article deals with the incarnation of Christ from a homiletic perspective, using the biblical text and Ellen G. White writings. I deal with Christ's action of emptying Himself and how it directly affected His life and ministry. Christ is presented as having forfeited His privileges and powers, and thereby, being in need of communion with God, of exercising faith, and having a continuous dependence on the Father in order to receive wisdom, power and whatever was necessary to fulfill His mission.

KEYWORDS: Incarnation, Emptiness, Christology.

1. INTRODUÇÃO

A pessoa e obra de Cristo são o centro do plano que Deus fez para nos salvar e, devem ser objeto de nossa meditação. Embora reconheçamos que “a encarnação de Cristo sempre foi e sempre será um mistério”¹, no sentido de não podermos compreendê-la plenamente, estamos convictos que tal estudo “é campo frutífero, que recompensará o pesquisador que cave fundo em busca de verdades ocultas”².

Quanto mais O conhecermos, mais claro e fácil será para nós o caminho da salvação. Tal conhecimento encontra-se nas Sagradas Escrituras. Lemos em João 1:1-3: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez”.

Neste texto, o apóstolo João, falando de um tempo chamado “no princípio”, isto é, a eternidade passada, apresenta duas pessoas distintas, que já existiam: Deus, o Pai, e nosso Salvador, a quem João chama de Verbo. O texto não afirma que na eternidade passada Cristo nasceu ou passou a existir, mas, sim, que lá Ele já estava presente. Ele era eterno, se encontrava numa posição de igualdade com o Pai e foi o agente da Criação.

Chegou, porém, o momento em que, para nos salvar, Se tornou um de nós. O verso 14 declara: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. Ele, que não era carne, passou a ser. Passou a ter natureza humana. Agora, como nós, possuía carne, ossos, pele e sangue, sentia fome e sede, frio e calor, ficava cansado e com sono, chorava, podia ser tentado e pecar, podia até morrer.



2. CRISTO NÃO SE VALEU DA PLENITUDE DE SEU PODER

Na linguagem do apóstolo Paulo, embora “subsistindo em forma de Deus” e sendo “igual a Deus”, “a si mesmo se esvaziou tornando-se em semelhança de homens” (Fp 2:5-7). Houve um esvaziamento. O que isso significa? Não que tenha desistido da divindade, mas, que, temporariamente, “abriu mão de privilégios e poderes, que por direito lhe pertenciam”, aceitando a posição de servo³.

Como exemplos, citamos dois desses poderes que, enquanto aqui esteve não utilizou. Um deles foi a onipresença. Assim, antes de vir a este mundo, Ele podia estar em toda parte, e isso ao mesmo tempo. Contudo, agora, tendo se tornado homem, só podia estar em um lugar de cada vez, como acontece conosco. Se estivesse no lar de Lázaro, não poderia estar simultaneamente no barco de Pedro, no mar da Galiléia, nem nos pátios do templo, pregando.

Outro poder foi a onisciência. Anteriormente, possuía todo o conhecimento, desde o mais remoto passado ao mais longínquo futuro, agora, porém, só sabia o que o Pai Lhe revelava. Certa feita, ao ser interrogado quanto à ocasião de Seu retorno a este mundo, disse não saber. Sua resposta foi: “Mas a respeito daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão o Pai” (Mt 24:36)⁴.

Escrevendo sobre Sua infância, Ellen White relata que Ele teve que aprender como acontece com as crianças.

O menino Jesus não Se instruía nas escolas das sinagogas. Sua mãe foi Seu primeiro mestre humano. Dos lábios dela e dos rolos dos profetas, aprendeu as coisas celestiais. As próprias palavras por Ele ditas a Moisés para Israel, eram-Lhe agora ensinadas aos joelhos de Sua mãe. (...) Uma vez que Ele obteve conhecimento como o podemos fazer, Sua familiarização com as Escrituras mostra quão diligentemente os primeiros anos de Sua vida foram consagrados ao estudo da Palavra de Deus. E perante Ele estendia-se a grande biblioteca das obras criadas por Deus. Aquele que fizera todas as coisas, estudou as lições que Sua própria mão escrevera na Terra e no mar e no céu. Desviados dos profanos métodos do mundo, adquiriu da Natureza acumulados conhecimentos científicos. Estudava a vida das plantas e dos animais bem como a dos homens⁵.

Deste modo, “tornando-Se substituto do homem, não manifestou Cristo Seu poder como Filho de Deus⁶.” Seu esvaziamento foi voluntário. Ele “a si mesmo se esvaziou... a si mesmo se humilhou” (Fp 2:7-8). Sim, Jesus não veio a este mundo unicamente por vontade do Pai (Jo 3:16). Veio por Sua própria escolha.

Como é possível Deus Se tornar homem? Encontramos uma singela resposta nas palavras ditas pelo anjo Gabriel à virgem Maria: “Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1:35).

Portanto, houve uma misteriosa ação de Deus sobre Maria, ação esta que possibilitou que o Verbo se fizesse carne. Por um momento a divindade e a humanidade se uniram e, por isso, o fruto dessa união é apropriadamente chamado de Filho de Deus e Filho do Homem. Diferentemente de todos os outros homens, Ele é Filho de Deus e santo desde o ventre materno.

Mas ao assumir a natureza humana Ele não deixou de ser Deus. Ele que fora somente Deus, era agora completamente Deus e completamente homem – o que é incompreensível para a mente humana e precisa ser aceito pela fé. O certo é que enquanto aqui esteve não usou a plenitude de Seus poderes divinos. Se os tivesse usado não precisaria nem mesmo orar, não é verdade?

E, todavia, ninguém orou tanto e tão intensamente como Ele. Deveria usar os poderes que o Pai Lhe dava a cada dia conforme a necessidade. Como exemplo desta realidade, citamos o comentário de Ellen White sobre a ocasião em que, junto com os discípulos, Jesus Se defrontou com uma tempestade no Mar da Galiléia:

Quando Jesus foi despertado para enfrentar a tempestade, estava em perfeita paz. Nenhum indício de temor na fisionomia ou olhar, pois receio algum havia em Seu



coração. Contudo, não era na posse da força onipotente que Ele descansava. Não era como o 'Senhor da Terra, do mar e do Céu' que repousava em sossego. Esse poder, depusera-o Ele, e diz: 'Eu não posso de Mim mesmo fazer coisa alguma' (João 5:30). Confiava no poder de Seu Pai. Foi pela fé - no amor e cuidado de Deus - que Jesus repousou, e o poder que impôs silêncio à tempestade, foi o poder de Deus⁷.

Embora tenha havido ocasiões em que Sua divindade irrompesse através de Sua humanidade, de modo que fosse circundado por um brilho de glória⁸ – sendo Sua transfiguração⁹ a mais importante delas – o que serviria para corroborar a fé dos discípulos nEle, não usou Seus poderes divinos em Seu próprio benefício¹⁰.

A história que segue pode ajudar na compreensão desta verdade. Numa cidade do interior paulista mora um rico fazendeiro. Possui terras em Goiás, no Mato-Grosso e no Maranhão. Na fazenda situada ao norte de Mato-Grosso, muito distante de qualquer cidade, começam a desaparecer máquinas e implementos agrícolas e também alguns animais, e um empregado é encontrado morto. A polícia é comunicada e, examinando o lugar e nada descobrindo, se afasta. As mortes e os roubos continuam.

Em sua casa o fazendeiro reúne-se com seu único filho e, discutindo sobre o que fazer, elaboram um plano. Dias mais tarde aparece naquela fazenda um moço descalço, e pobremente vestido, que pede emprego. Como é época de colheita, toda mão de obra é bem-vinda. Ninguém sabe, nem o capataz, mas aquele jovem é o filho do fazendeiro. Durante os próximos três meses ele trabalhará de sol a sol como os outros empregados, comerá o mesmo feijão com farinha que os peões comem, dormirá nos mesmos colchões de palha e morará nas mesmas casas de sapé. Mas, seu objetivo é encontrar uma solução para o problema.

Com o passar dos dias descobre que uma quadrilha se havia infiltrado na fazenda e que pouco a pouco a estava pilhando. Agora, sabendo quem são seus integrantes, e tendo as provas necessárias para condená-los, manda um recado a seu pai, o qual chega repentinamente com a polícia. Mediante as informações do filho, os criminosos são presos e afastados para sempre daquele lugar de modo que tudo volta à normalidade.

Porventura naqueles três meses em que esteve na fazenda o moço deixou de ser filho do fazendeiro? Deixou de correr em seu corpo o sangue recebido de seu pai? Deixou de ser dono e herdeiro de tudo? Não! Naqueles meses poderia ter comido a melhor comida, dormido na melhor cama, morado na sede da fazenda e ficado sem trabalhar um minuto sequer. Contudo, para resolver um problema, ele temporariamente se dispôs a não usar de Sua autoridade e de Seus privilégios. Esta história – inventada – ilustra o fato de que Cristo, quando aqui esteve, era Deus, mas não usou a plenitude de Seus poderes, até que Sua missão estivesse concluída.

Na verdade, a maior tentação de Jesus foi usar a Sua divindade, especialmente para escapar de situações difíceis. "Assim, quando Cristo era tratado com desprezo, sobrevinha-Lhe forte tentação de manifestar Seu caráter divino. (...) Mas cumpria-Lhe a difícil tarefa de ater-Se à posição que escolhera como sendo um com a humanidade."¹¹

No princípio de Seu ministério, no deserto, Satanás pessoalmente O tentou dizendo: "Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães" (Mt 4:3) e, mais tarde, depois de colocá-Lo sobre o pináculo do templo, Lhe disse: "Se és Filho de Deus, atira-te abaixo" (Mt 4:6). Mesmo em Seus últimos instantes de vida, novamente foi tentado a usar Seus poderes de Deus. Aqueles que O odiavam diziam: "Salva-te a ti mesmo, se és Filho de Deus, e desce da cruz!" (Mt 27:40). Mas Jesus não usou Sua divindade para Se livrar. Preferiu sofrer e morrer. Somente assim poderia conquistar nossa salvação.

Se Cristo (...) houvesse exercido Seu poder miraculoso para livrar-Se de alguma dificuldade, Ele teria rompido o contrato feito com Seu Pai de ser alguém provado em lugar da raça¹², porque "não era a vontade de Deus que ele exercesse Seu poder divino em Seu próprio favor"¹³.

3. CRISTO MANTEVE COMUNHÃO COM SEU PAI

Isaías, o profeta evangélico, em uma de suas profecias, conhecida como o terceiro cântico do Servo, retrata o relacionamento que Cristo teria com o Pai, durante Sua estada nesta terra: "O Senhor Deus me deu língua de eruditos, para que eu saiba dizer boa palavra ao



cansado. Ele me desperta todas as manhãs, desperta-me o ouvido para que eu ouça como os eruditos. O Senhor Deus me abriu os ouvidos, e eu não fui rebelde, não me retrai” (Is 50:4-5).

Comentando esse texto, Ellen White afirma que

Cristo recebia constantemente do Pai, para que nos pudesse comunicar (...) Depois de passar horas com Deus, apresentava-Se manhã após manhã para comunicar aos homens a luz do Céu. Cotidianamente recebia novo batismo do Espírito Santo. Nas primeiras horas do novo dia o Senhor O despertava de Seu repouso, e Sua alma e lábios eram ungidos de graça para que a pudesse transmitir aos outros. As palavras Lhe eram dadas diretamente das cortes celestes, palavras que pudesse falar oportunamente aos cansados e oprimidos¹⁴.

Portanto, a cada manhã Jesus era despertado por Seu Pai e, na comunhão com Ele, recebia até mesmo as palavras que deveria utilizar durante o dia, em seu ministério. Esse tipo de revelação já havia acontecido com os profetas do Antigo Testamento e, posteriormente, ocorreria também com os apóstolos.

No trato com Seus servos, Deus não apenas revelava verdades espirituais, mas, também Lhes mostrava o que dizer e o que fazer de modo que soubessem como agir diante das várias situações que fossem encontrando. Foi assim com Moisés, ao ser enviado ao Egito. Foi-lhe dito o que falar aos filhos de Israel, aos seus anciãos e à Faraó, também como proceder e a conseqüente reação deles. Ficou também sabendo que Arão, seu irmão, já estava a caminho para ajudá-lo (Êx 3 e 4).

Foi assim também com Josué. Deus Lhe deu toda a orientação para conquistar Jericó (Js 6:1-5). O mesmo aconteceu com Samuel. Um dia antes de conhecer a Saul, Deus Lhe disse como e quando seria esse encontro e o que o profeta deveria dizer e fazer (1 Sm 9:15-20). Outro caso interessante foi o que aconteceu com o profeta Aías. O ímpio rei Jeroboão pediu a sua mulher que se disfarçasse e fosse à casa do profeta para consultar acerca de seu filho, que se encontrava muito doente. “Porém o Senhor disse a Aías: Eis que a mulher de Jeroboão vem consultar-te sobre seu filho, que está doente. Assim e assim Lhe falarás, porque, ao entrar, fingirá ser outra” (1 Re 14:5). Do mesmo modo Deus agiu com Pedro (At 10:19-20) e com Paulo (At 18:9-10; 20:23; 27:23-24).

Com Jesus não foi diferente. “Cristo, o que nunca pecou, sobre quem o Espírito Santo foi derramado sem medida, constantemente reconhecia Sua dependência de Deus, e buscava suprimentos renovados junto à Fonte de força e sabedoria¹⁵” a fim de resistir e vencer o tentador¹⁶. Diariamente recebia uma revelação do que Lhe sucederia e era instruído a proceder e a falar com sabedoria. Isso não significa que Ele sempre recebia absolutamente todas as informações sobre o dia que tinha pela frente. Houve ocasião em que o que ocorreu o deixou admirado, o que nos leva a crer que não Lhe fora previamente revelado (Mt 8:10).

4. CRISTO FOI DEPENDENTE DE SEU PAI

Quando Jesus aqui esteve, era completamente dependente de Seu Pai em tudo que dizia e fazia, e isso Ele deixou bem claro em Seus ensinamentos, conforme vemos no registro do evangelho de João. São Suas as palavras: “o Filho nada pode fazer de si mesmo” (5:19), “Eu nada posso fazer de mim mesmo” (5:30), “nada faço por mim mesmo; mas falo como o pai me ensinou” (8:28). Quando o Pai O ensinou? Na eternidade passada, no Céu, antes de vir a este mundo, estava livremente usando Seus poderes e não precisava ser ensinado. O Pai O ensinou quando esteve com Ele, ao amanhecer do dia, nos momentos de comunhão. Vários outros textos se referem igualmente ao que via, ouvia e recebia nesses períodos em que, aqui na Terra, punha-Se em contato com Deus.

Observe mais algumas de Suas palavras: “Eu falo das coisas que vi junto de meu Pai” (8:38), “vos tenho falado a verdade que ouvi de Deus” (8:40), “eu não tenho falado por mim mesmo, mas o pai, que me enviou, esse me tem prescrito o que dizer e o que anunciar (...) As coisas, pois, que eu falo, como o pai me tem dito, assim falo” (12:49-50. Ver também 5:26; 14:10,24 e 31; 15:15; 17:7-8).

Agora, sabendo isso, tente imaginar alguns daqueles episódios que ocorreram no ministério de Jesus. Numa manhã o Pai O desperta e Lhe apresenta o caso de Zaqueu, que



Ele encontrará naquele dia, ao passar por Jericó. Diz-Lhe então como proceder e Jesus obedece plenamente, de modo que tudo acontece como Deus deseja.

Noutro dia bem cedo o Pai Lhe revela que mais tarde, enquanto estiver ensinando, alguém fará a pergunta: "É lícito pagar tributo a César ou não?" Precisa ter cuidado, pois é uma cilada. Não deve responder nem "sim" nem "não". Se disser "sim", será acusado de ir contra a lei divina, pois criam que não era correto o povo de Deus entregar seus recursos para promover o reino pagão de Roma. Se disser "não", O conduzirão ao governador romano com a acusação de pregar rebelião. Assim, de uma ou de outra maneira, Seu ministério será prejudicado.

O Pai, então, mostra como deve agir. Horas depois, acontece o que Deus havia dito. Jesus, então, não responde com "sim", nem com "não", antes, pede que Lhe mostrem uma moeda e pergunta de quem é a figura e a inscrição que ela contém. Quando respondem que é de César, Ele declara: "Daí, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus." Ouvindo isto seus inimigos se admiram e se afastam (Mt 22:15-22).

Outros servos de Deus também realizaram milagres (2 Re 2:19-22; 4:1-7), curaram enfermos (2 Re 5:9-19; 20:1-7; At 3:1-10; 5:12-16; 9:32-35), ressuscitaram mortos (1 Re 17:17-24; 2 Re 4:16-37; At 9:36-42) e até "leram" o que no momento se passava no coração de alguns. Sim, nos dias dos reis de Israel, quando Geazi retornou à presença de Eliseu, depois de haver corrido após Naamã e pedido um pouco da prata e das roupas finas que o profeta não quisera receber, Eliseu não apenas sabia o que Geazi havia feito e dito mas até o que ele pensava em adquirir com a prata que Naamã lhe dera: "olivais e vinhas, ovelhas e bois, servos e servas" (2 Re 5).

Nos primórdios do Cristianismo, quando Ananias e Safira procederam desonestamente, retendo parte do que haviam dedicado ao Senhor, o apóstolo Pedro sabia exatamente o que haviam feito e que estavam mentindo (At 5:1-11). Com que poder esses homens fizeram isso? Eram divinos? Certamente que não! Essas coisas foram realizadas com o poder que Deus lhes concedeu conforme a necessidade do momento. O mesmo ocorreu com Jesus quando fazia milagres e curas, lia o coração das pessoas e ressuscitava mortos.

Em seu sermão no Pentecostes, lembrando o ministério de Jesus, o apóstolo Pedro declarou: "Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós" (At 2:22). Ellen White declara a respeito de Cristo que, "ao carregar a natureza humana, sua vida dependia do Onipotente. Em Sua humanidade, Ele Se agarrava à divindade de Deus¹⁷" e acrescenta que "somente confiando no Pai é que Ele poderia resistir a essas tentações. Ele andou pela fé assim como nós devemos andar pela fé¹⁸". Também, "em Sua natureza humana, Ele sentiu a necessidade de ser assistido pelos anjos celestiais. Sentiu a necessidade do auxílio de Seu Pai como nenhum outro ser humano jamais sentiu¹⁹". De fato, "os milagres de Cristo pelos aflitos e sofredores, foram operados pelo poder de Deus através do ministério dos anjos²⁰".

Entretanto, é necessário recordar que jamais algum dos servos de Deus realizou tantas e tais maravilhas como Jesus (Jo 15:24)²¹ e que todos eles foram pecadores, necessitados eles mesmos de um Salvador. Somente Jesus possuía natureza divina e sempre foi isento de todo o mal. Apenas Jesus nunca pecou e unicamente Ele é o Salvador (1 Pe 2:22; At 4:12).

Deste estudo e do exemplo de Jesus aprendemos que Ele não veio a este mundo enfrentar a tentação e o tentador como Deus, mas, sim, como homem. Ele não veio mostrar que Deus pode vencer o mal, mas que o homem, quando unido a Deus, pode ser vitorioso. Para sair- Se bem, deveria depender de Deus, o Pai, como acontece conosco.

Permanecem duas grandes lições para nós: (1) Se Jesus que era tão puro e perfeito precisava cada dia de tempo para a comunhão com Deus, quanto mais nós, pobres pecadores. Precisamos nos demorar junto de Deus a fim de receber a força e a luz necessárias para as lutas e os deveres do dia; (2) Como Jesus, que depois de cada período de comunhão, vivia o resto do dia em contínua dependência do Pai, precisamos também viver em completa submissão a Ele, buscando sempre realizar a Sua vontade e não os nossos desejos pessoais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

¹ "Ellen G, White Comments - John", *Seventh-day Adventist Bible Commentary*, ed. F. D. Nichol (Washington, DC: Review and Herald, 1953-1957, 5:1129 (1980 revisão). "A



capacidade limitada do homem não pode definir este maravilhoso mistério – a união das duas naturezas, a divina e a humana. Isto nunca poderá ser explicado. O homem deve maravilhar-se e ficar em silêncio. Mesmo assim, ele tem o privilégio de ser um co-participante da natureza divina, podendo, até certo ponto, penetrar nesse mistério.” Ibid., 7:904.

² Idem, *Mensagens Escolhidas*, 3 vols. (Tatuí, S. P.: Casa Publicadora Brasileira, 2001), 1:244.

³ Clifton J. Allen (ed.), *Comentário bíblico Broadman*, 12 Vols. (Rio de Janeiro: JUERP, 1985), 11:239-240.

⁴ Embora a expressão “nem o Filho” não conste em alguns manuscritos bizantinos menos antigos, sua inclusão é atestada abundantemente nos manuscritos alexandrinos, ocidentais e cesareanos, que são mais confiáveis. Além disso, a passagem paralela de Marcos 13:32 a contém e seus manuscritos não apresentam variantes. – Ibid., 8:274.

⁵ Ellen G. White, *O desejado de todas as nações*, (Tatuí, S. P.: Casa Publicadora Brasileira, 1965), 48.

⁶ Idem, *Mensagens Escolhidas*, 1:278.

⁷ Idem, *O desejado de todas as nações*, 249. Grifos acrescentados.

⁸ Ibid., 112, 398, 439 e 545.

⁹ Ibid., 317.

¹⁰ Ibid., 101.

¹¹ Idem, *Mensagens Escolhidas*, 1:255.

¹² Idem, *Review and Herald*, 01.04.1875.

¹³ Idem, *General conference Bulletin*, 23.04.1901.

¹⁴ Idem, *Parábolas de Jesus* (Tatuí, S. P.: Casa Publicadora Brasileira, 2001), 139. Grifos acrescentados.

¹⁵ Idem, *Review and Herald*, 08.11.1887.

¹⁶ Idem, *Mensagens Escolhidas*, 3:134.

¹⁷ Idem, *Signs of the Times*, 17.06.1897.

¹⁸ Idem, *Review and Herald*, 09.03.1886.

¹⁹ Ibid., 02.10.1900.

²⁰ Idem, *O desejado de todas as nações*, 143.

²¹ “Na verdade, na verdade vos digo que aquele que crê em Mim também fará as obras que Eu faço, e as fará maiores do que estas; porque Eu vou para Meu Pai.’ João 14:12. Não queria Cristo dizer com isto que os discípulos fariam maiores esforços do que os que Ele havia feito, mas que sua obra teria maior amplitude. Ele não se referiu meramente à operação de milagres, mas a tudo quanto iria acontecer sob a influência do Espírito Santo.” - Idem, *Atos dos Apóstolos* (Tatuí, S. P.: Casa Publicadora Brasileira, 2001), 22.

ARTIGOS

ALÉM DA ESTÉTICA: UM ENSAIO SOBRE A MÚSICA SACRA E SEU SIGNIFICADO

Jetro Meira de Oliveira, DMA

Professor de História da Música do curso de Educação Artística do Unasp
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho
jetro.oliveira@unasp.edu.br

RESUMO: Este ensaio propõe que o foco das discussões sobre música sacra na Igreja Adventista do Sétimo Dia deve ser o “significado musical”, e não a “estética musical” como tem frequentemente acontecido. Uma breve perspectiva histórica sobre música e significado é oferecida com o objetivo de contextualizar o assunto. É proposta uma mudança de postura que inclui um minucioso estudo do que tem sido escrito por diversos autores sobre música e significado.

PALAVRAS-CHAVE: música sacra, música e significado, música e cognição.

Beyond aesthetics: an essay on sacred music and meaning

ABSTRACT: This essay proposes that the focus of the discussion about sacred music in the Seventh-Day Adventist Church should be “meaning in music”, and not “musical aesthetics” as it has frequently been. A brief historical perspective about music and meaning is offered to aid in contextualizing the topic. A change of posture is proposed, including detailed study of what has been written by several authors on music and meaning.

KEYWORDS: sacred music, music and meaning, music and cognition.

1. INTRODUÇÃO

A Igreja tem vivido acaloradas e infrutíferas discussões sobre qual é a melhor música para ser usada nos cultos. A grande maioria destas discussões tem focado os aspectos estéticos da arte musical, abordando questões de estilo, gênero e forma. Mesmo quando é possível alcançar algum tipo de conclusão, a dúvida permanece, pois dizer que uma música é esteticamente superior a outra não implica que esta seja a mais apropriada para os cultos da igreja.

Isto tem se manifestado em discussões sobre várias vertentes musicais, como por exemplo, a superioridade estética da música germânica dos séculos XVIII e XIX em comparação com os *negro spirituals* americanos, ou qualquer outra manifestação musical afro. Já outro segmento debate sobre a utilização de fontes e modelos seculares na música sacra do passado como justificativa para se usar a música popular e secular contemporânea como modelo de nossa música sacra¹. Porém, há um consenso de que a música, seja qual for para cada indivíduo, desempenha um importante papel em nossa vida espiritual.

Enquanto critico o fato de que o foco das discussões da música na Igreja esteja no campo estético, não descarto de maneira alguma a importância deste aspecto na equação deste grande tema. No entanto, creio que temos negligenciado o estudo da música sob outras perspectivas, ignorando assim, importantes contribuições existentes para a compreensão do efeito da música no ser humano. Tal comportamento perpetua um tipo de ignorância acariciada.



Devemos dar “ouvidos” ao comando do salmista quando diz: “Cantai louvores a Deus, cantai louvores; cantai louvores ao nosso Rei, cantai louvores. Pois Deus é o Rei de toda a terra; cantai louvores com inteligência.” Mas, o que seria este “cantar louvores com inteligência?”² Seria isto apenas experimentar fortes emoções através da música sem saber exatamente como isto acontece? Ou seria uma compreensão do significado da música resultando em uma profunda experiência emotivo-cognitiva?

Proponho que podemos nos relacionar com a experiência musical de duas maneiras basicamente. Podemos nos envolver com a música apenas como experiência sensorial, achando certos sons mais bonitos que outros. Ou podemos ainda buscar uma compreensão do significado da música, numa experiência na qual o ouvinte participa de maneira ativa, buscando através da razão, inteligência, entender o que a música diz.

Neste ensaio discutirei a possibilidade de compreendermos a música como uma linguagem simbólica expressiva capaz de comunicar idéias e emoções. Há, naturalmente, outras possibilidades de abordagem, como por exemplo, o efeito físico e neurológico da música no corpo e mente do ser humano, bem como a antropologia e sociologia da música, apenas para citar duas possibilidades³.

2. Ritual x significado: uma perspectiva histórica⁴

A história da música ocidental é dividida em períodos que refletem a predominância de características estéticas que distinguem uma época da outra. Tanto na música sacra como na secular, podemos observar momentos distintos na maneira como o ser humano tem se relacionado com esta arte. Nas próximas linhas farei uma breve reflexão histórica sobre a relação entre texto e música. Isto nos ajudará a compreender como em diferentes épocas tivemos diferentes objetivos no relacionamento entre ser humano e música.

2.1 Idade Média e Renascimento

Durante a Idade Média e o Renascimento houve uma forte ênfase no aspecto de ritual na religião cristã. A missa era proferida em latim, uma língua não acessível a todos, e conseqüentemente, a música sacra também era neste idioma. Inicialmente, a música sacra era o canto gregoriano. Qualquer um que já tenha escutado qualquer exemplo de canto gregoriano pode facilmente atestar do caráter místico deste gênero musical. Isto não é por acaso, pois o foco da religião desta época era justamente o sobrenatural. A arquitetura das igrejas, a liturgia da missa, a música e tudo mais, apontavam para um Deus que misteriosamente estava acima de todos, mas entre os adoradores também.

Imaginem um serviço religioso de vésperas, que começava ao cair do sol. Não havia energia elétrica, a iluminação era precária. Ao sentar-se na igreja você olharia para cima e literalmente não enxergaria o teto. A igreja era assim, como uma ponte com o infinito. A arquitetura, música e a liturgia em latim também serviam para dar a experiência religiosa um caráter de distanciamento com a vida cotidiana das pessoas, transportando-as para este misterioso mundo espiritual.

Com este pensamento, o canto gregoriano era isento de qualquer característica que pudesse associá-lo com a música secular da época. A ênfase da experiência religiosa estava no aspecto de ritual, numa experiência mística de temática mais ampla, sem a preocupação de uma micro-compreensão dos detalhes ou frases de cada parte proferida. A própria construção melódica do canto gregoriano, com sua limitada extensão, recitação e ondulação, contribuía de certa maneira, com um efeito hipnótico dentro deste ritual.

Gradativamente, o que chamamos de processo de composição se desenvolveu e foi preservado, em grande parte, por meio da música sacra. Apesar do canto gregoriano nunca ter sido abandonado por completo, havendo ainda hoje congregações que fazem uso deste gênero musical, o interesse pela polifonia, os muitos sons ao mesmo tempo, atraiu o interesse de compositores a ponto de se tornar a manifestação musical de maior interesse no Renascimento⁵.

A maioria das composições sacras do Renascimento pode ser compreendida como “canto gregoriano em vozes”. Neste período, a ênfase ainda estava numa experiência religiosa ritualística. A música litúrgica desta época refletia isso ao não haver uma preocupação notável entre a relação de letra e melodia nos textos da missa que eram musicados. Muitos manuscritos de trechos do ordinário da missa musicados na época (*Kyrie, Gloria, Credo,*



Sanctus e *Agnus Dei*) não possuíam indicação precisa de quais sílabas deviam ser cantadas, e em quais notas. Havia somente a indicação de qual texto devia ser cantado. Por exemplo, o texto do *Kyrie*, não era colocado inteiro na música, já que a adequação da letra à melodia ficava por conta dos cantores.

Contudo, nem toda música sacra do Renascimento se mostrou despreocupada em expressar de maneira mais específica na música o que o texto falava. Um gênero musical sacro de grande importância no Renascimento foi o moteto. Neste gênero musical, cujo o próprio nome vem de *mot*, francês para “palavra”, as possibilidades da música comunicar as idéias do texto, da palavra, passaram a ser de grande interesse para os compositores.

Josquin des Prez (c.1440-1521), um dos compositores mais importantes do Renascimento, recebeu reconhecimento de intelectuais da época, como Castiglione, Rabelais e Lutero, pelo seu estilo retórico de composição musical⁶. Houve uma diferença marcante na preocupação de Josquin em alinhar o texto com a música nos seus motetos e em suas missas. Nos motetos, o compositor não deixava dúvidas, colocando de maneira específica quais sílabas deviam ser cantadas com quais notas. Já que isto fez grande diferença no significado da música em relação ao texto.

Por sua vez, isto não aconteceu em muitas de suas missas, pois neste caso, não houve a preocupação de expressar as idéias específicas do texto de cada parte da missa através da música. Permaneceu ainda nas missas de Josquin um sentido ritualístico, no qual a representação de cada texto na música não era tão importante quanto à experiência mística do próprio ritual. A possibilidade de tornar o texto vivo através da música, como exemplificada nos motetos de Josquin, se tornou um marco de época, e foi de grande importância para a Reforma de Lutero, que tanto prezou pela importância da palavra.

2.2 O texto acima da música

A virada do século XVI para o XVII presenciou uma das mais importantes mudanças de estilo na música ocidental. Se até então predominara a idéia de que o texto servia a música, agora no século XVII os papéis se inverteram. Através de caminhos diferentes os pensadores chegaram a esta importante conclusão e proposta: a música devia estar a serviço da letra, de modo que as idéias do texto fossem intensificadas e ilustradas através da própria música.

Se até ali a música sacra se caracterizava pelo estilo *a cappella*, sem acompanhamento instrumental, agora teríamos uma crescente presença de instrumentos, não somente na música litúrgica, mas em todos os gêneros da época. Assim, a monódia barroca nasceu. Um gênero musical para ser executado por uma única voz com acompanhamento instrumental.

Na monódia barroca a música é “derivada” do texto e o grande objetivo é “afetar” o ouvinte, ou seja, levá-lo a uma profunda experiência emotivo-cognitiva. O compositor lê o texto absorvendo o ritmo inerente das sílabas tônicas e observando o seu sentido retórico. Busca então, reproduzir estas idéias na música.

É importante observar que esta preocupação em expressar o texto por meio da música, abriu caminho para uma enorme variedade de recursos expressivos na música: aumento no uso de cromatismo, contraste, livre uso de dissonância, combinação intencional de instrumentos e vozes, apenas para citar alguns⁷. Cada um desses recursos servindo o propósito maior de criar significado na música.

Grande parte da estrutura formal da música do século XVII era derivada dos conceitos de oratória de Cícero, Tasso e a maioria dos escritores da Renascença. Destaque especial era dado ao que chamamos de “figuras de linguagem” e “figuras de retórica”, que são reproduzidas na música. Por exemplo, *iteratio* é repetição por veemência. Se podemos repetir palavras para enfatizar, podemos também repetir música com o mesmo efeito. Assim, inúmeras idéias expressivas da linguagem e retórica foram transferidas para a música. “O propósito das figuras de retórica musical é clarear o afeto (a emoção), o significado das palavras, dar suporte e força ao texto, tornar claro o ‘significado completo’, isto é, a ‘intenção’ do texto”⁸.

Esta maneira de pensar e compor não ficaram restritos a música vocal solo, mas tiveram desdobramentos na música coral e também na música puramente instrumental. Este enfoque dado ao texto na música do período Barroco⁹ foi de grande importância para a Reforma de Lutero. Podemos dizer que houve um casamento entre as intenções de tornar a Palavra de Deus acessível ao povo, por parte da Reforma Luterana, e as possibilidades expressivas da música barroca. Isto serviu de estímulo para a criatividade de vários



compositores que produziram um vasto repertório de música sacra baseado na importância do texto.

É neste sentido que Johann Sebastian Bach é considerado o mais importante compositor de música sacra de todos os tempos. Hoje, o mundo artístico reconhece na música de Bach um grande valor estético. No entanto, este valor estético foi fruto da intenção de tornar o texto vivo na música. A música de Bach é rica em significado, de modo que para esse ser compreendido, exige do ouvinte uma participação ativa neste processo.

2.3 Simplificação e pirotecnia

Durante todo o período Barroco e até mesmo no final do século XVIII a expectativa era de que a música tivesse significado e pudesse ser compreendida por seus ouvintes. Foi a partir do século XIX que podemos observar uma separação entre significado, compreensão e estética musical, promovendo o que chamo de relacionamento ritualístico com a música.

Há vários motivos para isso. A Revolução Francesa, por exemplo, difundiu uma simplificação musical com o objetivo de influenciar a opinião pública numa pré-manifestação de globalização, oferecendo uma “língua” que todos entendessem sem precisar aprendê-la. A prática de multidões cantando, pelas ruas, melodias de fácil aprendizado é um dos símbolos da Revolução Francesa.

Outro importante fator foi a mudança no modelo de ensino de música. Até o século XIX aprendia-se música num sistema de mestre e aprendiz que privilegiava a compreensão do significado da música. Mas, a partir do século XIX temos o fenômeno dos grandes virtuosos como Liszt e Paganini, intérpretes de excepcional habilidade técnica. Influenciado por este fenômeno de super *performers*, o ensino de música passa a ter como principal objetivo o desenvolvimento técnico do jovem músico em detrimento do aprendizado do significado musical¹⁰. Talvez você já tenha ouvido ou até mesmo tido a experiência, de que para ser um bom pianista é necessário aprender todos aqueles “exercícios técnicos” de Hanon e Czerny. Esta postura nasceu no século XIX, e infelizmente perdura até nossos dias em muitos estabelecimentos de ensino musical.

Apenas para ilustrar o que é o desenvolvimento técnico na música sem a compreensão de seu significado, seria como um animal amestrado de circo que faz incríveis acrobacias, mas que não tem compreensão do que está fazendo. Isto também se refletiu na maneira como o público em geral passou a ver a música. A decodificação musical se tornou algo limitado aos “entendidos”. Enquanto isso, a grande maioria ficou apenas com o vislumbre e admiração das habilidades técnicas dos intérpretes e o impacto sensorial sonoro inicial, mas sem ter compreensão do significado da música.

3. Situação contemporânea e a Igreja Adventista do Sétimo Dia

Estas atitudes se desenvolveram e ganharam corpo durante todo o século XX, chegando até aos nossos dias. Creio que reside neste ponto o principal problema da música na Igreja. Há falta de compreensão do significado da música tanto por parte dos músicos como das congregações. Isto tem promovido um relacionamento ritualístico com a música.

Tentarei explicar melhor. Toda vez que nós entramos em contato com a música sem ter o objetivo de compreender o seu significado, estamos envolvidos em algum tipo de ritual automatizado. Vários comportamentos revelam isto, como o uso de música de fundo para “acompanhar” outras atividades, seja estudo, dirigir, esperar, ou qualquer outra coisa.

Este relacionamento de ritual com a música enfatiza aspectos como gosto, preferência, estilo, beleza e sentimento superficial. Há um foco no artista-intérprete em detrimento da própria música, e o significado não está intrinsecamente na música, mas no conjunto do ritual do qual ela é parte, permitindo assim, inúmeras interpretações.

Tente lembrar-se de momentos importantes e alegres do seu passado. Geralmente estas memórias estão associadas a músicas. Posso facilmente lembrar-me da “trilha sonora” que acompanhou minha adolescência e juventude. Não existe significado intrínseco nesta “trilha sonora”, mas sim no conjunto total do qual ela faz parte.

Por outro lado, quando nos relacionamos com a música buscando de maneira ativa, consciente e inteligente compreender seu significado, temos enfoques diferentes. Primeiramente, não é possível fazer isto sem concentrar-se neste objetivo, como quando usamos música de fundo para outras atividades. O foco está no significado da mensagem



encontrada dentro da própria música, e não há uma grande dependência em fatores externos para isso. É possível observar uma relação lógica entre texto e música. A música e o significado que ela possui em si é mais importante do que a interpretação peculiar do artista A ou B.

Há inúmeros exemplos de relacionamento ritualístico com a música, e observe que este comportamento não está limitado exclusivamente a um estilo de música em particular. Estilos/gêneros musicais que se manifestam também através de um estilo de vida, como nas “tribos”, são os principais exemplos. Não é incomum encontrarmos seguidores de algum estilo musical, como o *hip-hop*, que quando são questionados sobre a mensagem das músicas que apreciam, desaprovam-na, mas mesmo assim continuam “gostando” do estilo musical.

Outro exemplo, é a grande quantidade de pessoas da chamada alta sociedade que vai ao Teatro Municipal numa récita de ópera, não necessariamente para assistir e “entender” a ópera. Elas freqüentam esses ambientes mais como parte de um ritual social que inclui um desfile de roupas e adornos extravagantes e a possibilidade de ser mencionado nas colunas sociais dos jornais.

3.1 Atitudes e expectativas que trazemos para a igreja

Este relacionamento ritualístico com a música está também presente na Igreja. Fico bastante frustrado quando, após cantar ou reger num culto recebo elogios que só falam da beleza musical da apresentação. Seria muito mais importante receber um *feedback* que falasse de uma compreensão da mensagem contida na música. Isto exemplifica o fato de que grande parte de nossas expectativas para com a música usada na Igreja está focada na estética musical, evidentemente, no nível em que cada um de nós compreende isto.

Outra expectativa, ainda mais preocupante é de “entretenimento”. Como já mencionei na introdução, a estética musical é importante, mas não deve ser o foco de nossas atenções. Caso contrário, continuaremos a usar a música na Igreja de maneira muito limitada, perdendo a possibilidade de comunicarmos por meio dela, verdades que não são, necessariamente, “belas” do ponto de vista estético ou dotadas apenas de uma expressão emocional superficial.

No entanto, para que possamos mudar este comportamento, é necessário um esforço de todos nós. Nas palavras de Harnoncourt, “precisamos saber o que a música quer dizer, para compreender o que nós queremos dizer através dela. O saber deve agora preceder o puro sentimento e a intuição.”¹¹

Mas como podemos alcançar este “saber” musical que não seja apenas intuitivo? É possível obter este conhecimento de maneira instantânea, como se faz uma pipoca de micro-ondas no “fast-mundo” no qual vivemos? Naturalmente que não. Este “saber” musical só pode ser alcançado através de um constante e gradativo estudo, tanto por parte de músicos como da congregação. Caso contrário, estaremos cometendo o mesmo erro que o antigo Israel incorreu.

3.2. Rindo à toa

Mesmo estando sob domínio babilônico, o antigo Israel dos tempos do profeta Ezequiel gozava de certo conforto material. Ao povo era permitido vender e comprar, e manter uma vida praticamente normal. Não tenha dúvida de que isto criava a ilusão de que tudo estava bem, e de que estar sob domínio estrangeiro não era tão ruim assim. No entanto, o estado espiritual havia há muito se degradado, e Deus continuava de maneira paciente e incansável tentando despertá-los deste estado de mornidão.

O profeta Ezequiel foi o mensageiro escolhido por Deus para levar esta mensagem de arrependimento e transformação ao impenitente povo de Israel. Como um bom aluno da Escola de Profetas, Ezequiel havia recebido instrução nas artes, principalmente na poesia e música. E foi através das artes que Ezequiel proclamou a mensagem que lhe fora confiada. O profeta utilizou os recursos da linguagem através de metáforas e alegorias, da representação dramática, e certamente se valeu da música para cumprir a própria missão.

Todavia, curiosamente o povo rejeitou a mensagem de Ezequiel. Digo curiosamente, porque ele em si não foi ignorado, como se poderia esperar. Muito pelo contrário, o povo costumava reunir-se regularmente para ouvi-lo.

E eles vêm a ti, como o povo costuma vir, e se assentam diante de ti como meu povo, e ouvem as tuas palavras, mas não as praticam; pois lisonjeiam com a sua boca, mas o seu coração segue a sua avareza. E eis que tu és para eles como uma canção de



amores, canção de quem tem voz suave e que toca bem; porque ouvem as tuas palavras, mas não as praticam" (Ez 33: 31, 32).

A natureza do problema é primordialmente de ordem espiritual, mas é também de ordem cultural. Para o povo de Israel, Ezequiel era um verdadeiro *showman* da religião. Ezequiel foi, sem dúvida, um hábil artista e creio que ele recebeu de Deus não somente a mensagem, mas também as diferentes maneiras de apresentá-la. Sendo assim, o problema não estava na mensagem ou as maneiras como foi apresentada. Os israelitas foram capazes apenas de apreciarem a estética, a beleza de suas apresentações, sem captar o significado, a tão importante mensagem contida nelas.

Certamente podemos traçar um paralelo entre o antigo Israel e a religião cristã contemporânea. Ainda estamos sob domínio do mal, mas gozamos de certo conforto material. Nosso aguçado sentido estético nos leva a desejar, apreciar e comprar aquilo que nos parece belo, seja isto materializado em roupas, carros, música, comida ou religião, apenas para mencionar alguns.

Vivemos numa época, em nosso país, em que a religião protestante já não enfrenta tantas barreiras. Hoje, a pregação do evangelho é algo muito mais aceitável. Tal liberdade religiosa é atestada pelos inúmeros programas de TV e rádio evangélicos. A mídia religiosa se tornou presente e notada na sociedade contemporânea, aproximando a religião do cotidiano das pessoas. O número de membros nas diversas igrejas nunca foi tão grande.

Apesar disto, a sociedade continua a passos largos em direção a um total colapso de valores éticos e morais. Não deveria a maior quantidade de cristãos na sociedade melhorar a condição da mesma? Ou será que ouvimos atentamente, quando é "bonito", mas não somos capazes de extrair o significado da mensagem, ficando apenas num nível de apreciação estética e emocionalismo superficial?

Há aqui uma moeda de duas faces. Falando especificamente de música, de um lado temos a congregação com suas "expectativas", que podem estar apenas num nível estético e de emoção superficial. Do outro lado temos o músico em si. E quais são suas expectativas e objetivos? Tem este uma mensagem vinda de Deus que toma uma forma que torne o significado da mensagem claro na música, ou deve esta "forma" ser moldada de acordo com o "gosto" ou a expectativa estética do povo?

Creio que muitas vezes, a maioria delas, nossas escolhas quanto a forma do culto estão sendo baseadas nas expectativas estéticas existentes na congregação. Mais uma vez digo que não estou rejeitando a questão de estética, mas que quando o foco de nossas atenções está na estética, perdemos em muito a possibilidade de trazer para a música o significado da mensagem.

4. Carentes de pão em meio à abundância

Por onde quer que tenha passado pregando ou palestrando sobre música sacra, sempre recebo o pedido de que a Igreja, ou eu mesmo, ofereça um "edito", dizendo o que é certo ou errado quanto a escolha da música de adoração. Por mais inocente e simplório que este pedido possa parecer, o mesmo, revela uma atitude de passividade. Queremos respostas rápidas para tudo, inclusive para um assunto tão amplo e complexo como o uso da música na Igreja. Se esta fosse a vontade de Deus, Ele mesmo teria deixado uma lista de músicas aprovadas ou rejeitadas.

Diante desta situação complexa, muitos simplesmente desistem de buscar um conhecimento mais profundo, e passam a adotar a sua intuição e sentimentos como guia. Isto poderia até mesmo ser compreendido se não tivéssemos quantidade e qualidade de materiais para estudo. Este é o ponto que mais me chama a atenção. Em raríssimas ocasiões nas quais estive presente em discussões sobre a música litúrgica pude observar a inclusão de pesquisas feitas em busca do significado contido na música. Temos ignorado na Igreja, aquilo que para o mundo secular tem sido paradoxalmente de grande importância!

Poderíamos pensar que este assunto é pouco estudado e que não há literatura em português nesta área. No entanto, a verdade é o oposto disso. Há inúmeros livros e artigos sobre música, cognição e significado, tanto de autores traduzidos como de autores nacionais¹². Se padecemos por falta de conhecimento, não é porque este não exista ou não está disponível.



Muito pelo contrário, é porque “desejamos” continuar ignorantes, como se a ignorância fosse uma nobre virtude cristã.

Até mesmo a MPB (música popular brasileira), que serve de modelo estético para grande parte dos compositores adventistas brasileiros, tem sido objeto de estudos que buscam compreendê-la como fenômeno sociológico e como expressão de sentido e significado. Se realmente tivéssemos a devida seriedade e sobriedade que o assunto do uso de música na Igreja requer, iríamos no mínimo ter a curiosidade de tentar descobrir como a música é capaz de nos afetar e comunicar idéias e sentimentos.

Houve inúmeras influências ao longo da história que contribuíram para que hoje tivéssemos uma atitude tão passiva em relação à música. O estudo destas influências pode ser útil para mudarmos esta postura. De especial interesse para nossa reflexão, é a formação da cultura e identidade religiosa brasileira. O Brasil teve uma colonização católica. E isto se manifestou musicalmente com a produção de um grande repertório de música sacra em latim, de maneira predominante até o século XIX.

Comparando com outras culturas ocidentais nas quais predominam as religiões protestantes, não há no Brasil ou Portugal um repertório significativo de música sacra em português. O português foi usado na música quase que exclusivamente no campo secular. Somente no século XX, com a consolidação do protestantismo brasileiro, houve um estímulo para se utilizar a língua pátria na música religiosa. Mas mesmo assim, isso se deu através de versões para o português de músicas oriundas principalmente dos EUA. Tal comportamento caracteriza a falta de tradição de um repertório sacro em português. Demonstra também a falta de modelos sacros de como musicar o português, de maneira que haja uma íntima relação entre texto e música. Abre-se a porta então para o fascínio estético e para uma postura ritualística no nosso relacionamento com a música.

5. Idéias finais

É imperativo que aprendamos a fazer e a apreciar música pelo seu significado e não somente pelo seu atrativo estético. Isto não vai acontecer por acaso e nem será de maneira instantânea. E creio estar aí o grande empecilho para que a Igreja possa fazer um uso mais significativo da música. Em sintonia com a sociedade contemporânea, também queremos uma “fast-religião” que ofereça prazeres e satisfação instantâneos, imediatos.

Precisamos ouvir a forte afirmação de Davi quando disse que não ofereceria ao Senhor holocausto que nada lhe custasse (I Cr 21:24). É necessário que estejamos dispostos a “pagar o preço” de um envolvimento mais profundo com a arte musical, se realmente desejamos utilizá-la de maneira mais significativa na pregação do evangelho e na adoração a Deus. Isto não se aplica exclusivamente à música, mas a todos os aspectos da vida espiritual. Fico imaginando o que aconteceria se caminhássemos neste sentido. Teríamos músicas de profundo significado, capazes de comunicar as peculiaridades da doutrina adventista em várias dimensões. Não estaríamos mais presos ao formato de 12 músicas num CD, e poderíamos aí sim, ser criativos para a honra e glória de Deus.

NOTAS DE REFERÊNCIA

¹ Conclusões mal informadas sobre o uso de fontes seculares nos hinos de Lutero.

² Salmos 47: 6 e 7. *Bíblia Sagrada*. Tradução João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida, 1995.

³ Recomendo aos que se interessarem nestas áreas: CALVANI, Carlos Eduardo B. *Teologia e MPB*. UMESP/Edições Loyola: São Paulo (1998). IANNI, Octavio. *Ensaio de Sociologia da Cultura*. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro (1991). MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. Paulinas: São Paulo (1995).

⁴ Não há nesta breve e fragmentada perspectiva histórica nenhuma presunção de profundidade, servindo esta apenas para ilustrar as duas possibilidades básicas de relação entre texto e música.

⁵ É no Renascimento (1450-1600), que podemos observar a proliferação e amadurecimento das técnicas de combinar sons simultâneos (contraponto), permitindo um sentido mais amplo



de criatividade na composição musical. A partir deste período há um contínuo sentido cronológico de causa e efeito na música ocidental.

⁶ DUFFIN, Ross W. *A Josquin Anthology*. Oxford University Press: Oxford (1999). P. vii.

⁷ HILL, John W. *Music of the Seventeenth Century*. Apostila: University of Illinois Campus Publishing Services (1999). S.p.

⁸ SCHMITZ, Arnold. "Figuren, musikalisch-rhetorische." *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, vol. 4 (Kassel, 1955), col. 176-183. IN: HILL, John W. *Music of the Seventeenth Century*. Apostila: University of Illinois Campus Publishing Services (1999). S.p. (minha tradução).

⁹ O Barroco (1600-1750) é período no qual a música sacra mais proliferou. Impulsionados pela nova maneira de compor e pela Reforma protestante, um grande número de compositores dedicou sua criatividade à música sacra. É também no Barroco que se torna comum a utilização da língua nacional na música sacra. Até então, com a predominância da Igreja Católica, o latim era o idioma usado na música. Mas com a Reforma isso mudou, trazendo a possibilidade de cada povo ouvir a mensagem da música em sua própria língua.

¹⁰ HARNONCOURT, Nikolaus. *O Discurso dos Sons*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro (1988). P. 13.

¹¹ HARNONCOURT, Nikolaus. *O Discurso dos Sons*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro (1988). P. 28.

¹² Recomendo: 1. SWANWICK, Keith. *Ensinando Música Musicalmente*. Editora Moderna: São Paulo (2003). 2. SCHAFER, Murray. *O Ouvido Pensante*. Editora UNESP: São Paulo (1992). 3. TOMÁS, Lia. *Ouvir o Lógos: Música e Filosofia*. Editora UNESP: São Paulo (2002). 4. CAZNOK, Yara Borges. *Música: Entre o Audível e o Visível*. Editora UNESP: São Paulo (2003). 5. PERUZZOLO, Adair Caetano. *Elementos de Semiótica da Comunicação*. EDUSC: Bauru, SP (2004). 6. WISNIK, Miguel. *O Som e o Sentido*. 7. Todos os livros de Luiz Tatit, mas em especial: *Musicando a Semiótica*. Annablumme/Fapesp: São Paulo (1997).; e *Semiótica da Canção: Melódia e Letra*. Editora Escuta: São Paulo (1999).

ARTIGOS

EVANGELIZAÇÃO E MÍDIA: POSSIBILIDADES E RISCOS

José Miranda Rocha, D.Min.

Professor de Evangelismo Pessoal e Público do curso de Teologia do Unasp
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho
jose.rocha@unasp.edu.br

RESUMO: O presente artigo é uma proposta de reflexão sobre o uso dos recursos da mídia na evangelização. Destaca possibilidades abertas para tornar a pregação mais abrangente e torna-la mais eficaz na busca de maiores resultados. O autor observa a possibilidade de alcançar, através da mídia, grupos humanos, religiosos e sociais que estariam isolados do cristianismo pelos métodos tradicionais de pregação. Entre esses, devem ser vistos os grupos secularizados da população mundial e os bilhões de islamicos e budistas. O artigo também pontua problemas e riscos que atravessam o caminho de pregadores e igrejas que fazem uso da mídia. Dentre esses, são focalizados o sacrifício do conteúdo, a tentação de controle econômico, a desconexão da realidade e a conseqüente banalização do sagrado, a dessocialização da igreja enquanto comunidade de fé. Na tentativa de buscar um ponto de equilíbrio, o autor sugere que a igreja reconheça o potencial da mídia na pregação e ao mesmo tempo esteja alerta para os riscos de seu uso irrefletido. O artigo também sugere que a espiritualidade do serviço de adoração seja protegida da presença invasiva da mídia e que haja um despertar de mantenedores comprometidos com o evangelho.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelização, Mídia, Meios de Comunicação Social (MCS), Igreja Adventista do Sétimo Dia, Possibilidades, Riscos, Equilíbrio.

Media Evangelism: Possibilities and Risks

ABSTRACT: The present article is a proposal for reflecting about the use of the means of social communications as resources for evangelizing. It emphasizes the doors opened through the media in order to pursue for better evangelistic results. The author points to the possibilities for reaching out social insulating groups by using the media resources, but also he shows the presence of potential dangers and lethal risks, such as the sacrifice of the gospel content, the tentative of economic control, the rupture between the gospel preaching and human reality, the vulgarization of sacred religious concepts and symbols, and the loss of the socialized character of church as institution. As a tentative of reaching a balance, this paper proposes that the church recognize the potential of media for preaching and simultaneously be alert against the improper use of it to convey the gospel message. For attaining this goal, an especial precaution should be seriously taken: To protect the spirituality of cult as a private service of the church community and the searching for preaching financial supporters compromised to the gospel values.

KEYWORDS: Evangelization, media, means of social communications (MSC), Seventh-day Adventist Church, possibilities, risks and balance.

1. INTRODUÇÃO

O evangelho precisa de todos os recursos lícitos disponíveis que se prestem a comunicar o anúncio da salvação, em decorrência do seu próprio conteúdo e objetivo. "O critério da máxima abrangência deve ser levado em conta, quando se trata da evangelização.



Quanto mais pessoas puderem ser interpeladas pela Palavra, melhor”.¹ A orientação de Jesus estimula os pregadores a proclamar “dos eirados” (Mt 10:27), ou seja, de cima dos telhados, as verdades contadas no círculo apostólico, ou quando muito, no grupo mais extensivo de Seus seguidores.

Para atingir esse propósito de abrangência, os arautos de Deus têm-se valido da mídia, desde as suas formas mais primitivas até as atuais. A dimensão que o ato de proclamar alcançou com a palavra escrita em pergaminhos, papiros, códices representou o fator diferencial para que o apóstolo Paulo pudesse declarar aos colossenses que a “palavra da verdade do evangelho que chegou até vós; como também, em todo o mundo, está produzindo fruto e crescendo, tal como acontece entre vós, desde o dia em que ouvistes e entendestes a graça de Deus na verdade” (Cl 1:6).

Carsten Peter Thiede e Matthew D’Ancona chamam ao sistema de produzir papiros e distribuir cópias pelo mundo de “Internet’ do século I”. Tal denominação aponta para a rapidez que caracterizava tanto a produção de autógrafos como o sistema de reprodução de cópias e a disseminação destas pelas cidades do primeiro século da era cristã. Um papiro do Evangelho segundo Mateus, por exemplo, “poderia ser produzido em apenas poucas semanas após a composição do original. Um rolo do Evangelho de S. Marcos, enviado de Roma, em Qumran? Era só aguardar quinze dias e ele estaria chegando, quer via Jerusalém, quer diretamente do porto de Jaffa ou de Cesaréia Marítima, onde atracavam os navios de Roma”.²

O surgimento da imprensa com tipos móveis, em 1454, por Johann Gutenberg, abriu um mundo novo. Uma nova fase não somente para a publicação da Bíblia, que passou a ser lida em alemão e inglês, mas também ao próprio movimento reformador que motivava entre os cristãos uma inigualável dimensão à obra evangelizadora.³ Tal foi o poder comunicador da invenção de Gutenberg que versões protestantes das Escrituras, como a *Bíblia de Genebra*, publicada em sua forma completa em 1560, alcançava, no ano de 1644, a marca de 140 edições.⁴

Visando o uso da imprensa na obra de evangelização, Ellen G. White repetia, em 13 de agosto de 1908, o que já havia escrito desde o início ao trabalho de publicações para anunciar a mensagem do segundo advento de Cristo:

Este é um trabalho que deve ser feito. O fim está próximo. Já se tem perdido muito tempo, quando esses livros já deviam estar em circulação. Sejam eles vendidos longe e perto. *Espalhem-nos como folhas de outono*. Esta obra deve continuar sem que ninguém a impeça. Almas estão perecendo sem Cristo. Sejam elas advertidas de Seu breve aparecimento nas nuvens do céu.⁵

Certamente, foi graças às possibilidades técnicas oferecidas pela imprensa móvel que a ordem de espalhar a mensagem como “folhas de outono” encontraram um caminho prático para o seu cumprimento.

Somente no Brasil, os adventistas do sétimo dia fazem chegar às mãos do povo 240 toneladas mensais de papel em forma de livros e revistas, cujo conteúdo principal é o anúncio da mensagem salvadora de Jesus Cristo. A denominação publica seus livros em mais de duzentas línguas e dialetos espalhados ao redor do mundo.⁶

Hoje, podemos ver a obra de evangelização do mundo inteiro como uma possibilidade ao comprovarmos o grande avanço realizado com a divulgação da palavra impressa. Muito mais real é a possibilidade do mesmo fato, quando diante do “admirável mundo novo”, para usar a metáfora de Aldous Huxley, que o rádio, a televisão e a Internet abriram diante da Igreja.

Carlos Palácio tem razão ao afirmar que, se houve progressos na evangelização “com o surgimento de uma nova imprensa escrita, que incorporou o telégrafo e a fotografia na comunicação”, progresso maior pode ser visto com “a era da mídia eletrônica”. Tal desenvolvimento da tecnologia elevou os meios de comunicação social “a um novo patamar”.⁷ Palácio conclui sua afirmação, dizendo: “É sobretudo desse desafio que se trata quando nos interrogamos sobre a relação entre evangelização e mídia”.⁸

2. Igreja eletrônica

A chamada “igreja eletrônica” é uma evidência desse mundo novo aberto à evangelização, com grandes possibilidades propiciadas a evangelistas e comunicadores de



todas as denominações, desde a Católica Romana até protestantes históricas, evangélicas e neopentecostais. Lucelmo Lacerda lembra que

O conceito de “Igreja Eletrônica” foi alcunhado às Igrejas que seguem a uma fórmula de atuação que se fundamenta em três pilares: reza, cura e salvação. Normalmente essas “igrejas” têm uma ligação intrincada com a arrecadação financeira e trabalham com a idéia de “teologia da prosperidade”, ou seja, quando se tem fé, esta lhe garante a prosperidade, um bom emprego ou o sucesso de um empreendimento, mas é claro que a fé pressupõe a doação financeira a essas denominações.⁹

Lacerda observa o rápido crescimento do carismatismo na mídia eletrônica. Em sua observação, a cada dia, mais espaço é dominado por evangelistas neopentecostais, como R. R. Soares, da Igreja Internacional da Graça, e os pastores-evangelistas da Igreja Universal do Reino de Deus. Porém, Lacerda não deixa de registrar o fato que a Igreja Adventista do Sétimo Dia tem sido uma das pioneiras na mídia televisiva no Brasil. Além disso, ele aponta o revigoramento católico promovido pela Renovação Carismática Católica, com o auxílio da televisão e rádio. Para ele,

A Igreja Católica tem uma fatia nada desprezível nas concessões televisivas no Brasil, trataremos somente das três redes de maior vulto; observando, entretanto, que nenhuma delas tem ligação direta com a instituição da Igreja, mas indireta, são elas: Rede Vida, TV Século XXI e Rede Canção Nova.¹⁰

Segundo Lacerda,

Foram os carismáticos os que, por qualquer critério que se possa adotar para medir seu empreendimento, lançaram o mais ambicioso projeto de telecomunicações da história da Igreja. Seu principal objetivo não é apenas o de promover os pontos de vista do próprio movimento, e talvez garantir para si mesmos, como fizeram, séculos atrás, Dominicanos e Jesuítas, um lugar central na configuração do perfil do catolicismo mundial, mas consiste sobretudo em ajudar a devolver tanto ao Papado, quanto ao seu *magisterium*, a proeminência dentro e fora da Igreja.¹¹

Em artigo na revista *Época*, Edna Dantas afirma que “a Igreja Renascer em Cristo tem um lado cada vez mais visível em todo o país”.¹² Esta visibilidade é conseguida graças ao seu canal de TV, a Rede Gospel, e 17 emissoras de rádio controladas pela família de Hernandes Filho e sua esposa Sônia, autodenominados apóstolo e bispa, os fundadores e líderes da denominação.¹³

Segundo Ricardo Mariano,

Encabeçado pela Igreja Universal, o neopentecostalismo é a vertente pentecostal que mais cresce atualmente e a que ocupa maior espaço na televisão brasileira, seja como proprietária de emissoras de TV, seja como produtora e difusora de programas de televangelismo.¹⁴

Em 1989, ano em que começou a negociar a compra da Rede Record, a Igreja Universal possuía 571 locais de culto. Na década de 1990, a mesma denominação obteve uma taxa de crescimento anual de 25,7%, “saltando de 269 mil (dado certamente subestimado) para 2.101.887 adeptos no Brasil”, a esta altura cobrindo todos os Estados do território nacional. Dentre as suas várias empresas, figuravam a TV Mulher, a Rede Record com 63 emissoras (21 delas de propriedade da Rede) e 62 emissoras de rádio.¹⁵

Ao considerar o potencial dos recursos da mídia disponíveis a serviço da evangelização, é possível visualizar grandes possibilidades para o cumprimento da Grande Comissão, a exemplo do alcance de um maior público ouvinte da mensagem da salvação. A abertura de grandes possibilidades, no entanto, não deve impedir de considerarem-se os problemas e riscos que se tornam ameaças letais à pregação e, por extensão, à Igreja. Refletir sobre essa tensão entre possibilidades abertas, por um lado, e sobre os problemas e riscos,



por outro lado, poderá ser o caminho para uma via de equilíbrio que possibilite o uso adequando da mídia na missão da Igreja, conforme será visto nos parágrafos seguintes.

3. Possibilidades abertas

3.1. Maior audiência

Potencialmente, qualquer mídia amplia o púlpito pastoral e evangelístico em dimensões que muito ultrapassam aquela tradicionalmente concebida como o lugar de pregação para a igreja local. Não há como duvidar do pastor Alfred C. McClure ao declarar por ocasião da NET 95 (Projeto de pregação em rede de televisão, via satélite) de aquele conceito inovador de evangelismo “ergue nossa visão para alguma coisa maior do que nós temos alcançado... ergue a visão para a missão”.¹⁶

E para igreja, quer em nível de comunidade local ou mundial, a visão precisa ser erguida para a missão de pregar em macro-escala, segundo a grandeza do mandato divino (Mt 24:14; 28:18-20; Ap 14:6-12). Pode-se também acrescentar como audiência de uma campanha evangelística, usando a mídia eletrônica, aqueles que buscam os sites disponibilizados dentro da própria programação, como um recurso para clarificar dúvidas sobre a mensagem assistida, além do contato direto com o pessoal de apoio na instrução bíblica.

Em recente matéria, a *Revista Adventista* informou da criação da Comissão Coordenadora de Ministérios Internéticos (CCMI), um órgão oficial da sede mundial da Igreja Adventista. Essa comissão está sob a liderança do pastor Mark Finley, diretor do Centro Para Evangelismo Global da Igreja. A CCMI terá como função “facilitar tanto as iniciativas quanto os serviços em prol do evangelismo *on-line*”.¹⁷

Desde a última década do século 20, os adventistas oferecem evangelização virtual. “O ministério Cristo Vai Voltar” (www.cvvnet.org), criado em 1994 por Cleandro Viana, foi o primeiro que atuou com esta metodologia.¹⁸ Outro endereço virtual que tem prestado excelente serviço em favor da evangelização é o ministério Bíblia Online (www.bibliaonline.net), criado pelo Pastor Jobson Dornelles Santos, um pesquisador nesta área.

Segundo Santos, em 2001, através deste site, mais de quatrocentas pessoas fizeram o curso bíblico, então oferecido, sob o título “Esperança para o Terceiro Milênio”.¹⁹ Dados acumulados em 2005 contam mais de 150 mil acessos mensais, 12,5 mil pessoas inscritas nos cursos bíblicos *Bíblia Ensina, Encontro com a Vida e Lições sobre o Santuário*; 13 mil perguntas de aconselhamento respondidas e 40 mil pedidos de oração registrados. Hoje, este programa da Igreja Adventista do Sétimo Dia conta com 2400 intercessores e seiscentos visitantes cadastrados no território nacional.²⁰

3.2. Maior integração

Para aqueles que têm acompanhado o surgimento do evangelismo pelo rádio e televisão fica claro a possibilidade de integrar grande número de igrejas no planejamento e execução da tarefa evangelística.

Na campanha televisiva *Esperança 2000*, dirigida pelos pastores Henri Fayerabend e Joel Sarli e transmitida da Igreja Adventista de Vila Formosa, na cidade de São Paulo, o alcance da escola de treinamento e das pregações estendeu-se por todas as igrejas locais, dos estados de São Paulo, Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Distrito Federal. Há, porém, testemunhos de igrejas em todo o território brasileiro, e outras em países de língua portuguesa, que foram beneficiadas pelo chegada do sinal trazendo a mensagem bíblica a cada noite.

A mesma abrangência foi percebida nas campanhas de evangelismo lideradas pelos pastores José Mascarenhas Viana, em São Paulo, em 2002, e Mark Finley, em Curitiba (PR), em 2005.

3.3. Maiores resultados

A tendência de se alcançar maiores resultados evangelísticos apoiados pelo uso da mídia adventista foi uma realidade verificável nos Estados Unidos, conforme Howard B. Weeks, em sua obra *Adventist Evangelism in the Twentieth Century*. Weeks diz que, pela primavera de 1965, “mais de dez mil pessoas tinham se convertido à Igreja Adventista do Sétimo Dia através do programa *Faith for Today* e seu procedimento de acompanhar” os ouvintes interessados.²¹



Ele registra também o alcance que a figura de oradores de programas de televisão, como George Vandeman (programa *It's Written*), passou a ter quando em concentrações evangelísticas locais, com o objetivo de colher decisões para Cristo.²²

O fenômeno continua tão forte hoje quanto o foi no passado, mais ainda quando se focaliza a presença de um evangelista que usa os meios de comunicação social comparado com outros bons pregadores que não usam os mesmos recursos da mídia.

3.4. Contato com grupos de difícil acesso

Uma outra porta aberta pela mídia, a serviço da evangelização, é a possibilidade de entrar em contato com grupos de difícil acesso. Dois segmentos se destacam com este perfil: (a) os secularizados, os quais não respondem mais ao motivo e compromisso com uma religião instituída, ou que mesmo estando ligadas a religião organizada, adotaram um estilo de vida ditado pelo secular; (b) os quase completamente isolados geográfica e culturalmente do Cristianismo e do Ocidente.

De acordo com Amin Rodor, "Por secularização, entendemos o fenômeno pelo qual a sociedade torna-se cada vez mais inclinada a ver a vida sem nenhuma referência a Deus".²³ Observe-se, como exemplo, as populações muito secularizadas e com forte aversão pela religião organizada e arredias a qualquer convite para freqüentarem uma igreja.

Para Rodor,

A palavra secular descreve a condição em que vivem multidões no mundo moderno. O termo não se refere primariamente ao ateísmo ou ao agnosticismo, mas à indiferença quanto à existência e relevância de Deus. Conseqüentemente, ele pode descrever uma absorvente preocupação com as questões humanas, freqüentemente excluindo o que, do ponto de vista cristão, é relevante, duradouro e prioritário.²⁴

A secularização, filosófica e intencional ou apenas pragmática, ocorre dentro da própria geografia em que está presente o Cristianismo, tais como as nações da Europa ocidental, Austrália e Nova Zelândia, as nações norte-americanas - Estados Unidos e Canadá, além de países centro e sul-americanos.

O desafio, para os cristãos, envolve o relacionamento com vizinhos e mesmo familiares que perderam a consciência, a memória e vocabulário cristãos. Conquanto possam viver do outro lado do corredor com vizinhos secularizados, os cristãos podem parecer de outra galáxia. O problema que nos pressiona com grande intensidade é percebermos que o mundo ocidental tornou-se novamente um vasto campo missionário.²⁵

Mas o fenômeno não é exclusivo do Ocidente cristão. Manifesta-se também em culturas com fortes traços de religiosidade oriental, como a japonesa e a russa, por exemplo. Tal constatação aumenta a complexidade da obra de evangelização, pois, além das barreiras naturais da língua e cultura diferentes, os comunicadores se deparam com verdadeiras cortinas de secularização, quase intransponíveis pelas abordagens pessoais. Devemos, sobre esse ponto, concordar com Rodor, ao afirmar que "aquele que busca comunicar o evangelho deve ampliar seu horizonte e permitir pontos de contato para comunicação efetiva".²⁶

A tarefa da Igreja Adventista de comunicar o evangelho ao ser humano secularizado envolve pelo menos três coisas: (1) Compreender a mente e o estilo de vida secular; (2) contextualizar a mensagem bíblica à linguagem secular; (3) ter segurança de que a mensagem adventista é reconhecida como a genuína boa nova para o nosso tempo. Quanto à mensagem, a igreja tem buscado certeza do que dizer às populações secularizadas. Mas a grande questão ainda é como chegar a essas pessoas em seus nichos de conforto e isolamento. Certamente, a mídia através de qualquer de seus canais abre novas possibilidades de contato significativo.

Outro grupo de difícil acesso é o Islã, com seus milhões de adeptos espalhados por diversas nações do Oriente Médio, África e Ásia. A religião islâmica, inicialmente constituída por um restrito grupo de seguidores de Maomé, liderada e financiada pelos exportadores de petróleo, abrange hoje um total de adeptos que ultrapassa os 800 milhões. A tendência é crescer ainda mais, a ponto de conquistar o mundo para sua fé.



A mais perfeita estratégia de envio de missionários cristãos aos países dominados pelo islamismo esbarra em proibições de seus regimes totalitários que inibem o testemunho pessoal e impedem completamente a pregação pública. “Separar a política da religião nalguns países situados em locais estratégicos do mundo parece tarefa impossível”, observa Azenilto Brito²⁷.

A exemplo da evangelização em favor dos secularizados, a mídia tem-se provado eficiente na busca do primeiro contato. A *Adventist World Radio* (AWR), com suas emissoras de rádio, estrategicamente localizadas, cobre vastas regiões e transmite programas endereçados a diversos grupos fechados em sua tradição religiosa. Países como Etiópia, Índia, Paquistão, Afeganistão, dentre outros recebem semanalmente algo como 1.200 horas de programação em mais de cinquenta línguas diferentes²⁸.

4. Problemas e riscos

Embora seja impossível negar as grandes vantagens do emprego da mídia na pregação do evangelho, é necessário que se leve em conta alguns problemas e riscos com os quais se defronta a Igreja em relação ao uso da mídia para cumprir a comissão evangélica.

4.1. O sacrifício do conteúdo.

A igreja precisa estar alerta para o fato de que os meios de comunicação social, especialmente a televisão, não são neutros em si como instrumentos. É ingenuidade pensar o contrário, pois “tudo o que a mídia toca é transformado em ‘espetáculo’”. Carlos Palácio acredita que “o evangelho – a mensagem – pode ser ameaçado de duas formas; pelo uso do poder inerente aos [Meios de Comunicação Social] MCS, e pelo modo peculiar que eles possuem de ‘apropriar-se’ da realidade e de ‘processá-la’”.²⁹

Não é necessário muito conhecimento de economia e finanças para se entender que

uma rede de TV só se sustenta e pode competir quando tem por trás um grupo econômico que a sustente. E a lógica do poder é aumentar o poder. Os MCS visam o lucro. O volume de dinheiro que circula para comprar espaços e fazer publicidade é o aspecto mais visível dessa lógica do lucro. Diante dela não há barreiras éticas. Tudo pode ser sacrificado aos interesses em jogo... Essa contradição não pode ser eludida quando se trata de utilizar os MCS para evangelizar. Mesmo quando a Igreja é proprietária dos meios. E, mais ainda, quando ela embarca na mídia comercial. Nada escapa à lógica do lucro e do poder; tudo é contaminado por ela – mesmo as boas intenções e os temas mais puros e religiosos – ao ser assimilado e re-significado dentro do contexto dessa lógica voraz.³⁰

4.2. Tentação de controle

Mas há um outro aspecto do poder que é tão perigoso ao conteúdo do evangelho quanto o poder econômico: a tentação de controle ideológico da mídia.³¹ Esse aspecto do poder, comenta Palácio, é exercido

na escolha dos temas, dos tipos de programações, pela preferência dada a determinadas manifestações e grupos dentro da Igreja, pela projeção que adquirem certas figuras eclesiais quando as suas idéias e linhas de ação pastoral são resgatadas do particular e projetadas [sic] a nível nacional.³²

4.3. Decodificação do real

Segundo Palácio, “a evangelização pode ser contaminada ainda pelo modo como os MCS se apoderam da realidade”, pois o real é decodificado e reconstruído depois, selecionando os aspectos que produzem notícia e promovem audiência, em função de objetivos e interesses que nem sempre são afinados com a mensagem do evangelho. “O que existe para o espectador é a ‘imagem’, a ‘aparência’, desligados da realidade sem a qual não teriam sentido”.³³ O pregador sofre o perigo de tornar-se apenas virtual para os ouvintes e telespectadores.

Referindo-se à transmissão da eucaristia pela televisão, Palácio assinala que “o conteúdo do evangelho é ‘decodificado’ para ser traduzido em outro código: o do ‘espetáculo’; mas, ao ser descontextualizado para entrar no espaço do profano, o *mysterium fidei* é



banalizado. A eucaristia é 'servida' a 'espectadores' que podem estar fazendo um *zapping* enquanto comem um sanduíche ou bebem uma cerveja".³⁴

4.4. Dessocialização

Para Jean-Paul Willaime, o uso da mídia na evangelização potencializa um outro perigo, identificado como dessocialização da Igreja enquanto instituição.³⁵ O argumento de Willaime se baseia na tese que a pregação no protestantismo exerce um papel fundamental de estabilização das modalidades de vida coletiva, ao emprestar solidez social à igreja enquanto instituição religiosa e "garantir a reprodução das tradições religiosas em contextos muito cambiantes".³⁶

Se o uso da mídia pode e deve ser visto como um facilitador para alcançar as massas populacionais com a mensagem do evangelho, deve ser também motivo de preocupação porque promove um processo de "privatização do sentimento religioso".³⁷ Sobre isso, Willaime afirma que

hoje, os meios audiovisuais de difusão oferecem novas oportunidades à privatização do sentimento religioso. Esses meios representam, com efeito, a possibilidade de uma ligação com a religião, mediatizada única e principalmente pela técnica, isto é, de uma relação com a religião sem laços comunitários e institucionais, de uma vida religiosa sem relações sociais aferentes a essa vida.³⁸

Em virtude desse risco, a "religião pode tornar-se nesse caso um negócio inteiramente privado, pouco socializado, mesmo sob a forma de relação com o clérigo".³⁹ Desta forma, o líder religioso fica distante e não exerce decidida influência no ambiente da comunidade mesmo que esteja presente nas transmissões religiosas pela tela do televisor. O sentimento religioso privatizado abre espaço para que a pregação seja cortada por um simples toque no controle remoto do aparelho, caso seja "considerada enfadonha".⁴⁰

Todd Gitlin converge para esta mesma linha de pensamento, ao lembrar que:

Depois dos jornais e revistas veio o rádio comercial. Com a queda dos custos, tecnologias que de início eram privativas dos ricos passaram para a classe média e depois, em anos surpreendentemente poucos, passaram à maioria. Com a televisão e seus auxiliares, o que fora um direito exclusivo do luxo passou a ser o direito geral de conectar-se – e, com a TV a cabo, o direito de conectar-se ao canal predileto, que se dane [sic] a maioria.⁴¹

5. Buscando um ponto de equilíbrio

Qual deveria ser a posição da Igreja Adventista do Sétimo Dia em relação ao uso dos recursos da mídia, principalmente eletrônica, para a pregação do evangelho? Penso que três pontos poderiam orientar-nos como povo comprometido com a pregação do evangelho em seu mais puro conteúdo, o "evangelho eterno", conforme a expressão de Apocalipse 14:6.

5.1. Reconhecer e usar o potencial da mídia

Uma atitude de isolamento dos pregadores em relação aos recursos da mídia é uma traição ao mandato divino de pregar "o evangelho do reino por todo o mundo" (Mt 24:14). Seria uma recusa comparável à rejeição do sistema de duplicação dos autógrafos em cópias manuscritas no século primeiro da era cristã com base na desculpa de contaminação do conteúdo com erros de copistas. Foi graças a esse sistema de cópias que o evangelho circulou nos dias da igreja primitiva, assim como é graças aos recursos da mídia que o evangelho está alcançando o mundo contemporâneo.

5.2. Reconhecer os riscos do poder da mídia

Não apenas a Igreja Adventista como denominação, mas cada pessoa que trabalha com a mídia em favor da pregação do evangelho deveria reconhecer os riscos envolvidos com o poder dos MCS sobre o conteúdo evangélico. Os próprios pregadores, cantores, administradores e técnicos do sistema devem refletir sobre isso. Há uma necessidade de constante dependência do poder do Espírito Santo, da orientação e assistência divina e um



discernimento espiritual para não sucumbir à tentação de substituir o conteúdo pelo espetáculo eletrônico. Nesse particular aspecto, há necessidade de pessoas que sejam genuinamente convertidas e ao mesmo tempo disponham de conhecimento técnico suficiente para operar o sistema como instrumentação proporcionada pelo Senhor.

5.3. Proteger a espiritualidade na adoração

O pastorado e a liderança da Igreja deveriam perceber o risco de confundir o ambiente e ritos de adoração com o do espetáculo da mídia. Observa-se que, quando pregadores e comunidades ficam expostos às câmeras, o foco do serviço de adoração é comprometido e vive-se o risco da atenção do adorador concentrar-se apenas no fenômeno do espetáculo e não mais na prédica, cujo propósito fundamental é proclamar a Palavra de Deus. O ofício do culto deveria ser preservado como o momento de intimidade da Igreja, enquanto comunidade de adoração, com Deus e nenhuma outra ênfase ou prática deveria ser permitida para perturbar esse senso de privacidade espiritual.

A pregação na mídia radiofônica e televisiva, por exemplo, poderia servir muito bem ao propósito evangelístico de buscar contato com segmentos da população que não são facilmente alcançáveis pela pregação tradicional. Ao assim fazer, a Igreja Adventista do Sétimo Dia não deveria comprometer o conteúdo idôneo da mensagem bíblica, nem o seu propósito elevado de salvação. O espírito de consumismo e concorrência mercantil e a pregação do evangelho são diametralmente opostos.

5.4. Despertar mantenedores comprometidos com o Evangelho

A Igreja Adventista deve estar ciente, sobretudo, que “o evangelho não se ‘vende’, é proposto como oferta”.⁴² O lucro do evangelho é o crescimento do Reino de Deus percebido pela multiplicação de conversões genuínas a Cristo e Sua missão. A linguagem do evangelho deve transformar a linguagem da mídia ao identificá-la como instrumento a serviço do Reino. Esse é o embate da Igreja contra a cultura moderna mais do que contra a mídia em si.

O pensamento de Reinaldo Brose pode ser útil na conclusão deste artigo:

O cristão afirma que Deus quer que os meios sejam úteis ao homem e às suas comunidades e convida pessoas para moldá-los e usá-los ao seu propósito. As boas novas de que o domínio de todas as coisas foi dado a Cristo, torna possível trabalhar nesse sentido com coragem, determinação e bom humor.⁴³

Embora a Igreja Adventista do Sétimo Dia tenha feito grande progresso no sentido de obedecer à ordem de Cristo, como expressa no texto da Grande Comissão (Mt. 28;18-20), é mister que esteja alerta para os riscos inerentes aos próprios MCS. Tal atenção deve focar a pureza do conteúdo da pregação – o evangelho em sua genuinidade, servindo exclusivamente à propagação do Reino de Cristo.

Notas de referência

¹ Editorial, *Perspectiva Teológica*, set/dez 2002, p. 300.

² Carsten Peter Thiede e Matthew D'Áncona, *Testemunha ocular de Jesus* (Rio de Janeiro: Imago, 1996), 155-56.

³ Norman Geisler e William Nix, *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós* (São Paulo: Vida, 1997), p. 220, 223.

⁴ *Ibidem*, 227.

⁵ Ellen G. White, *O colportor evangelista* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, n/d), p. 25. *Review and Herald*, 13 de agosto de 1908. (Itálico suprido).

⁶ Consulta ao site www.cpb.com.br (da Casa Publicadora Brasileira), no dia 23 de junho de 2003.

⁷ Carlos Palácio SJ, “Do templo tradicional ao púlpito eletrônico: considerações teológicas sobre evangelização e mídia”, *Perspectiva Teológica*, set/dez 2002, p. 301.

⁸ *Ibidem*.



- ⁹ Lucelmo Lacerda, "Fogo na Televisão: Ofensiva eletrônica da Renovação Carismática Católica", disponível no site <http://www.espacoacademico.com.br>. Consulta realizada no dia 22/03/2006.
- ¹⁰ Ibidem.
- ¹¹ Ibidem. Itálico acrescentado.
- ¹² Edna Dantas, "O lado sombrio da Renascer", *Época*, 20 de maio de 2002, p. 53.
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ Ricardo Mariano, "Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal", *Estudos Avançados*. Dec. 2004, vol.18, nº.52, p.121-138. Disponível no website <http://www.scielo.br>. Consulta realizada no dia 22/03/2006.
- ¹⁵ Ibidem.
- ¹⁶ Entrevista com Alfred McClure, "Net' 95-it's a net, not a hook!", *Ministry*, dezembro de 1994, p. 8.
- ¹⁷ Cigredy Neves e Allan Novaes, "Evangélico Virtual", *Revista Adventista*, abril de 2006, pp. 22-23.
- ¹⁸ Ibidem.
- ¹⁹ Jobson Dornelles Santos, "Evangélico via Internet", texto palestra proferida em 19 de agosto de 2001, no II Simpósio Adventista de Evangélico Público, no UNASP Campus II, Engenheiro Coelho, SP.
- ²⁰ Entrevista concedida pelo Pastor Jobson Dornelles dos Santos, por telefone, no dia 4/4/2006, às 17h20m. "O ministério Bíblia Online acumulou, em três anos de divulgação na rede, cerca de 700 solicitações de visitas; cerca de mil alunos inscrevem-se, todo mês, nos cursos bíblicos disponibilizados no site; cerca de 1,2 mil respostas de aconselhamento são dadas mensalmente e por volta de 150 pedidos de oração são enviados por dia". Ver Neves e Novaes, *Evangélico Virtual*, *Revista Adventista*, pp. 22-23.
- ²¹ Howard B. Weeks, *Adventist Evangelism in the Twentieth Century* (Washington, DC: Review and Herald, 1969), p. 250.
- ²² Ibidem, p. 280.
- ²³ Amin Américo Rodor, "Como alcançar mentes secularizadas", *Ministério*, maio-junho de 1997, p. 11.
- ²⁴ Ibidem, p. 12.
- ²⁵ Ibidem.
- ²⁶ Ibidem, p. 13.
- ²⁷ Azenilto G. Brito, "O islamismo e o mundo ocidental", disponível no site <http://www.azenilto.com>. Consulta realizada no dia 12/03/2006.
- ²⁸ Informações disponíveis no website: www.news.aadventist.org. Consulta realizada no dia 12/03/2006.
- ²⁹ Carlos Palácio SJ, "Do templo tradicional ao púlpito eletrônico", p. 304.
- ³⁰ Ibidem.
- ³¹ Ibidem, p. 305.
- ³² Ibidem.
- ³³ Ibidem.
- ³⁴ Ibidem, p. 306.
- ³⁵ Jean-Paul Willaime, "Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso", *Revista Estudos da Religião*, ano 16, nº 23, pp. 41-55. SBC, 2002.
- ³⁶ Ibidem, p. 49.
- ³⁷ Ibidem, p. 52.
- ³⁸ Ibidem.
- ³⁹ Ibidem.
- ⁴⁰ Ibidem.



⁴¹ Todd Gitlin, tradução de Maria Beatriz de Medina, *Mídias sem limite* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003), p. 73.

⁴² Palácio, "Do templo tradicional ao púlpito eletrônico", p. 316.

⁴³ Reinaldo Brose, *Comunicação cristã* (São Paulo: Imprensa Metodista, n/d), p. 65.

ARTIGOS

THE RELATIONSHIP BETWEEN CREATION AND REDEMPTION IN OLD TESTAMENT SCHOLARLY DEBATE

Reinaldo W. Siqueira, Ph.D.

Professor of Old Testament Exegesis and Theology
Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho
reinaldo.siqueira@unasp.edu.br

ABSTRACT: The relationship between Creation and Redemption in the Bible has been a controversial issue in the theological debate. Divergent views have been proposed on this issue such as: Creation as subordinated to Redemption (von Rad); as related but in polarity with it (Westermann); as an independent tradition (Crüsemann and Lindeskog); or as the "broad horizon" upon which Redemption was built (Schmid and Anderson). These views were usually built upon the interplay of the concepts such as the Documentary Sources hypothesis, the development of the traditions in Ancient Israel as presented by Form and Tradition Criticism, and the belief in Israel's dependence on the other Ancient Near East religions. The idea of Creation as mythological, and therefore unhistorical, plays an important role in the modern views on the subject. However, the very basis upon which much of these theological approaches are built is highly conjectural and difficult to prove. The concept that Creation as mythological is totally foreign to the Bible. Henceforth, this paper questions if any of these views is really satisfactory to understand the relationship between Creation and Redemption in the Old Testament. The analysis of the biblical text evidences that Creation in the Old Testament was always seen as a fully historical event. For the Bible, Creation stands in the line of the history in its extreme points (beginning and end [New Creation]). In order to do justice to the biblical material, Creation and Redemption, together with the Fall, must to be seen in their historical and related dimensions.

KEYWORDS: Creation, Redemption, Biblical Theology, Old Testament, History.

RESUMO: O relacionamento entre os temas da Criação e Redenção na Bíblia tem sido uma questão controversa no meio teológico. Pontos de vista divergentes têm marcado a questão como: o tema da Criação está subordinado ao da Redenção (von Rad); estão relacionados em termos de polaridade (Westermann); são tradições independentes (Crüsemann e Lindeskog); ou o tema da Criação é a "base geral" sobre a qual foi estabelecido o tema da Redenção (Schmid e Anderson). Estes pontos de vista geralmente se fundamentam em uma visão baseada no inter-relacionamento de conceitos tais como a Hipótese Documentária, o desenvolvimento das tradições no Antigo Israel tal como descrito pelas Críticas da Forma e da Tradição, e a crença na existência de uma dependência direta por parte de Israel em relação às outras religiões do Antigo Oriente Médio. A visão do tema da Criação como mitológico, e, portanto, não-histórico, tem também um papel importante nos conceitos modernos sobre a questão. No entanto, a própria base sobre a qual essas interpretações teológicas do problema foram construídas é altamente especulativa e difícil de ser provada. A idéia de que o tema da Criação seja um mito é totalmente contrária à visão bíblica sobre o assunto. Portanto, esse estudo questiona se essas interpretações teológicas do tema realmente provêm uma compreensão satisfatória do relacionamento entre os temas da Criação e da Redenção no Antigo Testamento. A análise do texto bíblico evidencia a crença vetero-testamentária na Criação como um evento plenamente histórico. Para a Bíblia, a Criação pertence à linha da história e se localiza nas extremidades dessa linha (início e fim [Nova Criação]). Para se fazer justiça ao texto bíblico, os temas da Criação e da Redenção, juntamente com o tema da Queda, devem ser considerados como dimensões inter-relacionadas dentro de uma mesma realidade histórica.

PALAVRAS-CHAVE: Criação, Redenção, teologia bíblica, Antigo Testamento, história.



1. INTRODUCTION

The question of the relationship between Creation and Redemption has raised some deep debates in the milieu of Old Testament scholarship. Many have questioned if Yahweh was seen originally as a Creator God or not by the people of Israel?¹

Gerhard von Rad² in 1936 argued that originally the faith of Israel was restricted to Yahweh's historical acts of liberation, and Creation in a cosmic sense was peripheral if not absent altogether from the early Israelite faith. Since von Rad a passionate debate on this issue has inflated the theological discussions on Creation.

It is the purpose of this study to evaluate the theological debate on the issue, and to propose an essay of an answer to the question on the relationship between Creation and Redemption.

This study follows the delineation of the debate as presented by Reventlow in his book *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*.³ In a first step, it will present the main positions on the question, starting with von Rad in 1936. In the second moment, it will analyze critically what seems to be the main basis of the views proposed by Old Testament theologians. Finally, it will present a proposal of an answer to the question in focus.

2. MAIN VIEWS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CREATION AND REDEMPTION

2.1. Creation as a Doctrine Subordinated to Soteriological Considerations

Gerhard von Rad in his article "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation" in 1936⁴ launched the thesis that the doctrine of Creation was subordinated in the OT to soteriological considerations. For von Rad, "the Yahwist faith of the Old Testament is a faith based on the notion of election and therefore primarily concerned with Redemption"⁵. In his view such a statement needs "no justification here."⁶ He then raised questions concerning the relationship between the belief in Yahweh as a Creator and the belief in Election and Redemption. He also questioned if Creation was a motive for faith in the Prophets and Psalms, and if the doctrine of Redemption presupposed a doctrine of Creation as its indispensable theological basis.⁷

Looking for answers to the questions he raised, von Rad observed first all that in their struggle against the Canaanite Baal religion and its connection with Nature, Hosea and Deuteronomy did not argue that Nature and all its forces were a Creation of Yahweh. They rather objected the Canaanite aberration with terms from Israel Redemption history. Yahweh was pointed out as the One who promised and granted the land to Israel, as the Giver of the blessing of a settled life.⁸ After dealing with the question in Hosea and Deuteronomy, von Rad focused on the Psalms. He remarked that in Ps 136 while vs. 5-9 deal with the Creation of the world, in vs. 10 the Psalmist makes an abrupt change to the mighty deeds of Yahweh in history. The same phenomenon happens in Pss 33 and 148. In these psalms the doctrine of Creation and that of Redemption stand side by side, wholly unrelated one to the other as the rigid form as the litany shows. However, these hymns press beyond Creation into the theme of the saving acts of God. The statements about the saving acts of God can be taken as the climax of these psalms.⁹

Going further, von Rad analyzed the doctrine of Creation in relation to Deutero-Isaiah, who is usually quoted by some scholars with the purpose of providing a foundation for such a faith.¹⁰ For von Rad, however, Deutero-Isaiah is little concerned with the doctrine of Creation for its own sake. This can be seen in the fact that in the passages that deal with Creation, the prophet quickly passes over a particular act of God in Creation and goes at once to speak about the manifestations of God's power in history. The doctrine of Creation performs therefore only an ancillary function by providing a foundation for the message of Redemption.¹¹ Deutero-Isaiah, however, goes beyond such ancillary function and juxtapose Creation of the world and the Redemption of Israel as if they belonged to the same divine dispensation.¹² For the prophet both result from the one and same divine purpose of Redemption.¹³ In his analysis of Isa 51:9-10, von Rad observed what seems to be an incredible transposition: The prophet starts speaking about the Creation of the world by Yahweh, then he brings it in direct contact with the deliverance that took place at the Red Sea. For von Rad, in Deutero-Isaiah, Creation belongs to the same category of that of the Red Sea's event. Both acts are in fact one and the same act of



the universal redemptive purpose of God.¹⁴ This kind of relationship between the doctrine of Creation and the doctrine of Redemption can also be found in Pss 74 and 89.

Hence, von Rad concluded that one cannot find in the Yahwistic faith a doctrine of Creation that stands in its own, as the main theme of a passage in its own right. Rather, it is all together swallowed up in the doctrine of Redemption. This soteriological interpretation of the doctrine of Creation is the most primitive expression of the Yahwistic belief of Yahweh as Creator of the world.¹⁵

After dealing with the Yahwistic material, von Rad went on and treated the question of Creation in the Priestly's writings. He observed that in Gen 1 the Priestly view of Creation also follows the same pattern of subordination to the doctrine of Redemption observed in the Yahwistic's writings. Gen 1 is a great dogmatic treatise which moves in an ever-narrowing circles. The writer stands in the innermost circle (the Creation of man) representing the redemptive relationship between Yahweh and Israel. The different circles are guarantees of the Redemption of the people of God. So here also, the doctrine of Creation is not considered for its own sake, or as having a value in itself; but, on the contrary, it is motivated by considerations of the divine purpose of Redemption.¹⁶

von Rad covered also Pss 8, 19 and 104 which are for many as a proof of a Yahwistic belief in Creation as an independent doctrine. He observed, however, that the thought in these psalms is quite foreign to the Yahwistic belief. They show a deep similarity with Wisdom Literature, especially with the Egyptian wisdom (*Wisdom of Amenemope and the Hymn of Amun*). The Yahwist seems to have appropriated some thoughts from Egyptian wisdom, they do not therefore represent an authentic Yahwistic point of view on the subject. von Rad concludes that to quote these psalms as proof of an independent doctrine of Creation only betray the lack of profound knowledge of OT religion in those who quote them.¹⁷

von Rad formulated his main thesis as following:

Our main thesis was that in genuinely Yahwistic belief the doctrine of Creation never attained to the stature of a relevant, independent doctrine. We found it invariably related, and indeed subordinated, to soteriological considerations. This is not to say, however, that it is necessarily of later origin. Evidently a doctrine of creation was known in Canaan in extremely early times, and played a large part in the cultus in the pre-Israelite period through mythical representations of the struggle against primeval chaos. Yahwistic faith early absorbed these elements, but because of the exclusive commitment of Israel's faith to historical salvation, the doctrine of Creation was never able to attain to independent existence in its own right. Either it remained a cosmic foil against which soteriological pronouncements stood out the more effectively, or it was wholly incorporated into the complex of soteriological thought.¹⁸

Later in an article in 1938,¹⁹ von Rad stated that the Yahwist placed the pre-patriarchal history before the beginning of the redemptive history (Gen 12:1-3) with the goal of providing an "*aetiology of all Israelite aetiology*" [italic his]. The purpose of the Redemption God would bring about in Israel was that of providing a bridge to the gulf between God and the entire human race.²⁰ Here again, Creation stands in subordination to soteriological considerations.

von Rad further expressed his views in his OT theology and in his commentary to the book of Genesis.²¹ His view was accepted by many theologians both in the biblical and systematic fields, as, for example, Karl Barth, Edmond Jacob, Robert Martin-Achard, Jürgen Moltmann, Carroll Stuhlmueller, Walter Zimmerli and others.²²

2.2. Creation as Related to but in Polarity with Redemption

Claus Westermann's views in the relationship between Creation and Redemption²³ pointed to new directions on the subject. He first made a distinction between God's act of blessing and His redemptive work. While God's redemptive action is related to history and the mode of existence of a people, the act of blessing is unhistorical and has an universal scope.²⁴ Blessing is different of saving in so far as it is not experienced in individual events or in a sequence of events as the latter is. It is the quiet, continuous, unnoticed work of God manifested in the ceaseless routine of day and night, of the seasons, of the physical maintenance and health, in the food and clothing, in social and economic stability, in the matters of the flow of daily life. Blessing is the continuous action of God, while saving is the action that



occurs once.²⁵ The act of blessing is however deeply related to the act of saving. The God who saves is the God who blesses, and blessing is necessary to salvation in so far that it allows the individual to relate his whole life to God.²⁶

In the Bible, both activities are deeply related one to another. Such relationship can be seen in the way the Pentateuch was structured: The history of salvation from Exodus to Numbers is framed by two contexts in which God's blessing is dominant — the blessing of the Creator in Gen 1-11, and the blessings in the sphere of the family and in the life of the people in Gen 12-50 and Deuteronomy.²⁷

Creation is conceived by Westermann as belonging to the context of blessing. God's activity of blessing is based in the blessing bestowed on humanity within the context of Creation. Creation provides an universal basis for the activity of the blessing of God. In Creation one encounters an element common to all humanity, an element that unites all human beings.²⁸ Because of this universal and common basis provided by the concept of Creation, it is not surprising to find out that the Creation accounts in the Bible has so many common points with other Creation accounts, and it happens not only with the ones from neighboring religions to Israel but with most religions of the world anywhere and at any time. And what renders these different accounts of Creation from different religions all around the world so related one to the other, is the basic function accomplished by a myth of the origins. A myth about the origin of the world and of man has everywhere the function of establishing and ensuring the continuity of human life and society by relating them to the primordial act of foundation.²⁹ The primary function of the myth is therefore to maintain the stability of the present state of the world. An account of Creation is not primarily an answer of the human spirit to the question of the origin of the world and man, this is of secondary importance, but rather it stems from the concern for security in face of the existing situation. The question of the existence itself takes precedence.³⁰

The biblical accounts of Creation are therefore primarily concerned with the stability of the present life in this world. The myth of Creation belongs to the same area of that of blessing which has the same goal (stability of present life and world). Creation provides a basis for enjoying life and having confidence in the future. As a myth it is universal and unhistorical.

For Westermann, the traditions about Creation developed as independent traditions in Israel. These traditions grew and were adapted for hundred of years before the Yahwist and the Priestly writers put it in written form. J and P for sure adapted and refashioned their material, but they were also heirs of an already established tradition.³¹ However, for Westermann, when J and P prefixed the primeval history (Gen 1-11) to the history which begins with the call of Abraham the whole primeval history was freed from the realm of myth. All the motives in Gen 1-11 were woven into a continuous whole which stretched from Adam to Abraham in a succession of generations. The primeval history was transformed and took a resemblance to the history that begins with Abraham. The primeval events were taken out of their original setting in life (mythology), they lost their immediate and direct link with the present and resumed its connection with it (the present) through the medium of history.³²

In this shift from an independent mythological tradition into a historical dimension related to the history of salvation, Westermann does not see Creation as been subordinated to Redemption. He rather presents their relationship as being in polarity. One must speak of them as being side by side. The attempt is nowhere made to bring both under the same motive. There is no all-embracing notion of revelation or belief. They cannot be brought under one label. What is common to Creation and Redemption is not a notion of belief or of revelation, it is God Himself.³³ Both OT and NT speak of God and Jesus as a blessing/Creator God and as a Savior. The God who saves forms the center of the OT as well as the message of salvation in Christ stands as the center of the NT. But the saving acts of God cannot be told without relating it with what has gone before, and it is extended back to the very beginning of mankind.³⁴ Creation and Redemption are firmly bind together. However, one does not swallow the other.

Westermann stated:

The polarity of Creation and Redemption can be traced through the whole Bible, Old and New Testament. Their relationship to each other is extremely varied. They cannot be constrained under the one notion, but neither can they be separated from each other.³⁵



2.3. Creation as an Independent Tradition with a Place for its Own

Among the scholars who defend such a position one finds Frank Crüsemann.³⁶ He sees the primeval history as an independent tradition originated in a settled, rural society of believers in Yahweh who experienced the acts of God in the living world of the land far from history. Creation's accounts as well as the other primeval accounts sprout out from naturalistic concerns. They were concerned with questions about the human condition and about the world in which man lives. Questions about the relationship between man and God, man and animals, man and the land, between man and woman, violence and sin, etc.³⁷ For Crüsemann, Gen 12:1-3 is only a secondary bridge between originally independent traditions.³⁸ Therefore, the primeval history claims a place for its own in the theological considerations.³⁹

For Gösta Lindeskog,⁴⁰ the doctrine of the Creation of the world and of man came to the Israelite Religion under the influence of the Canaanite cults. Under this influence a typically Israelite El-religion came to be.⁴¹ In Ancient Israel, there was a period of syncretism between this new Israelite El-religion and the older Mosaic Yahwism (Mosaic Yahwism was based in the belief of a personal, ethical and active God, with its attention turned to election of the people of Israel and to the covenant).⁴² From this syncretism sprout out the belief in an Yahweh-El God who became a high god of the general near-Eastern type. As such, He became the Creator-God, and Creation became a theme in the religious life and cult.⁴³ This kind of conception of Creation is more of a naturalistic nature rather than historical. Creation is thought in term of a cyclical process of renewal of nature.⁴⁴

Lindeskog believes that under the influence of reformist prophetism a new era began in the religious thinking of Israel. History counterbalanced nature, and the ethical and personal dimension assumed a predominant importance. The histories of Creation and of the election of the people were related to each other. *Ktisiology*⁴⁵ became "historized", the work of Creation became an act of election. God made a covenant with the first man, created in His image. Man's dignity and value lay in the manner he was created. Ethical thinking found its determining themes in *Ktisiology*.⁴⁶ The nationalistic conception of the Mosaic Yahwism was brought to a more universal view which was successively expanded later on by Deutero-Isaiah, by the Priestly writer, by the intertestamental Jewish writers, but which has only reached its full dimension in the NT.⁴⁷

However, for Lindeskog, even if Yahwism took the central place in the Israelite religion, and Creation cannot be understood in isolation of it, it does not imply that Creation must be relegated to a subordinated place. Creation still a very important element in Hebrew religion, and it plays a central role in OT faith.⁴⁸ He illustrated the important role of Creation by asking what kind of relationship could exist between the history of the Exodus and Creation. For him there can be only two answers: In the first one, Creation would be subordinated as the background and a pattern of the central event in Israelite history; in the second one, a parallel would be drawn between both in order to emphasize the importance of the Exodus by equating it with the Creation of the world. Lindeskog personally prefers the second possibility, for only so the importance of the Creation of the chosen people can be sufficiently expressed.⁴⁹

Hence, for him, the doctrine of Creation in the Bible was originated as an independent tradition which came to Israel under the influence of the Canaanite religion. It stood by its own sake and originated an syncretic Yahweh-El religion in which naturalistic concepts formed the basis. Under the reformist prophetism the old Mosaic Yahwism came to predominance and historized the concept of Creation in such way that Creation could not be dissociated from Redemption. However, in such new religious way of thinking Creation was not subordinated to Redemption. It continuous to play a central and important role in the Hebrew religion and thinking, and it stand by its own sake as a theological theme.

E. Zenger, W. H. Schmidt, R. Hillmann, F. Stolz and others follow the view of Creation as an independent tradition, with a place for its own sake in the Bible.⁵⁰

2.4. Creation as the Large Horizon in Biblical Theology

H. H. Schmid in an article in 1973⁵¹ argued against seen Creation as a peripheral theme in Biblical Theology, he rather sees it as its fundamental theme.⁵² Schmid started his study by making some observations from the field of the history of the religions in the Ancient Near East. He noticed that there was no culture in the Ancient Near East that did not speak extensively of Creation in various literary forms and contexts. One of this form was the myth which, through its recitation in the annual ritual of the New Year's festival, was the assurance given that the new



year would begin its course anew and that there would be a revival of nature and fertility. This points to the first important element about Creation in the Ancient Near East faith: Creation was not concerned primarily with the origin of the world, but rather with the present world and the natural environment of humanity now.⁵³ The second point which Schmid argued for is that the order established through Creation and renewed every year is not only the renewal of nature but also the order of the state. The motif of the battle against the Chaos, for example, does not appear only in cosmological context but also and frequently in political. The repulsion and the destruction of the enemies, and therefore the maintenance of the political order, constitutes one of the major dimensions of this motif.⁵⁴ As a third point, he pointed out that the legal order also belonged to the order of Creation. The gift of the law comes in the Ancient Near East in the context of Creation. The law enacts the establishment of the order of Creation seen in its juristic aspects.⁵⁵

Schmid concludes therefore that in the Ancient Near East the cosmic, the political, and the social orders find their unity in the concept of Creation. Nature, law and politics are only aspects of one comprehensive order of Creation.⁵⁶ It is only in such way of thinking that one can understand how the transgression of one of these three realms brings consequence upon the other two. For example, the transgression of the legal realm has effects on nature (drought, famine) and in the political (threat of enemies).⁵⁷

To this way of thinking, it is also relevant the notion of "expiation". Whoever transgresses against this order inflicts on it an objective damage that must be repaired. The Hebrew term for this *shillem* ("to make intact, to restore *shalom*") already denotes such a concept. Therefore, whoever does what is right conforms to the created order and stands under blessing. Whoever acts wrongly transgresses this order, and he must then bear the consequences and stand under the curse.⁵⁸

This pattern of thought can be detected for example in the preaching of the pre-exilic prophets who, according to Schmid, criticized the people in terms of what is "order" in the sphere of interpersonal relationship. Schmid sees therefore the context of Creation faith as a more broad basis for the prophetic preaching than the two other contexts (law and wisdom) which have usually been suggested by other scholars.⁵⁹ The same is true for Deuteronomic material, the exilic and postexilic prophets, in whom the prediction of punishment and restoration can be equated with the concept of restoration of the order in Creation faith.⁶⁰ In wisdom literature the concept of righteousness which play a dominant role is synonymous to the concept of the harmonious order of the world.⁶¹ Even in the Yahwist and Deutero-Isaiah, which are so fundamental to von Rad's view, the concept of Creation and the order of the world play the fundamental role.⁶²

Schmid concludes therefore that:

...the controlling background of the OT thought and faith is the view of a comprehensive world order and, hence, a Creation faith in the broad sense of the word — a Creation faith that Israel in many respects shared with her environment. It must have become clear, however, that this does not amount to putting the faith of the OT on the same level as the religions of the ancient Near East. On the contrary: in this way the unique elements of Israelite religion stand out more clearly against the ancient Near East background. To be sure, it is not as Gerhard von Rad perceived: that Israel first of all began with a more or less purely historical faith, and later combined with this soteriological faith other ancient Near Eastern traditions, such as the Creation faith. Just the opposite: Israel participated fully in the thought world and in the Creation faith of the world of the ancient Near East and understood — and indeed could only understand — her particular experiences of history and experiences of God in this horizon. As would be expected, Israel's historical experiences necessitated some modifications, but that was the case also with other cultures of ancient Near East which likewise gave their own relative independent expression to the common way of thinking...⁶³

Schmid therefore takes the right opposite view to von Rad: It was the history of Redemption that was subordinated to the doctrine of Creation.

Bernhard W. Anderson seems to present a similar view. Although he does not state that the history of Redemption was subordinated to the Creation faith as Schmid does, he maintains that Creation is the "broad horizon" which Israel shared with the peoples of the Ancient Near



East.⁶⁴ What is specially interesting in Anderson's study is that by going through almost the same passages that von Rad used in order to establish his view, Anderson identifies in them a whole different context and dimension. He points out to 5 major theological traditions as following:

A) Creation of a People — this tradition can clearly be seen in the "Song of the Sea" (Exod 15: 1-18). Here the cosmological language of the *Chaoskampf* is used in connection with the deliverance of Israel. There is no suggestion here of Creation in a cosmic sense. Similar idea appears in the "Song of Moses" (Deut 32: 1-43). These early poems belong to the Mosaic covenant tradition. In this circle of tradition, the people is reminded of their existence, their Creation out of the chaos.⁶⁵ This view is also found in Hosea and in the poem of the Deutero-Isaiah where Yahweh is extolled as the "Creator of Israel," as his "Maker."⁶⁶

B) Creation and Order — this second theological tradition stresses the correspondence between the cosmic order and the social order. The theological perspective of this context is not fundamentally the Mosaic age but primarily that of the Davidic king and the choice of Zion as the divine dwelling place. The main axis of the Davidic (royal) covenant theology was vertical (cosmic) rather than horizontal (historical). The security, health, and peace of the society depended upon the cosmic, created order, whose saving benefits were mediated through the Davidic monarch.⁶⁷ An example of this is Ps 89:9-12 where the mythological language on Creation is used to place the Davidic kingdom in a vertical, cosmic dimension (vss. 24-25). No reference is made to Creation of a people as in the "Song of the Sea". Other psalms which reflect such context are Pss 74, 47, 91, 93-99.⁶⁸ For sure, there is here the notion of Redemption, for Yahweh's kingship was closely associated with His function as Creator and Defender. But it must be said that these psalms display a definite cosmological interest concerning the cosmic and social order.⁶⁹

C) Creation and Creaturely Dependence — to this context of thought belong clearly Ps 104. In this psalm Creation faith stands by itself, without being related to Redemption. Contrary to von Rad, Anderson opposes disregarding this psalm as "wholly original to Yahwistic belief". For him we do have here an authentic expression of Israelite faith at a relatively early period in the monarchy.⁷⁰ This psalm, similarly to wisdom literature, is concerned with "the foundations of the orders of the world". It presents a reflection on Yahweh's creative activity in the past as well as on the continuation of such activity in the present. The psalm expresses therefore a cosmological interest, not just in the order of Creation but in its origination.⁷¹

D) Creation as Origination — this tradition belongs to the Priestly cycle. The Priestly Creation history of Genesis displays some of the cosmological dimensions which is present in other contexts especially in the Ps 104. God's Creation, first of all, is a cosmic order which is without blemish and is harmonious in all its parts.⁷² The Genesis account stresses also the radical dependence of the cosmic order upon the transcendent Creator. God created out of chaos, which was not destroyed but put within bounds. If God so determines, these bounds may be removed, allowing the earth to return to chaos (as almost happened during the Flood).⁷³ The Priestly Creation account also touches contemporary concerns as the equality of status between man and woman, the relationship between the human being and nature which implies into ecological issues, the question of the origin of the universe and of man, etc.

E) Creation and New Creation — this theological dimension can be found in the poetry of the Deutero-Isaiah. Against von Rad and his followers who have seen here a proof to the fact that Creation was subordinated to Redemption, Anderson questions if one should really see Creation as a "subsidiary theme" or whether, as it has been proposed by P. B. Harner, it plays "a major role" in the prophetic thinking.⁷⁴ Commenting passages like Isa 40:25-26; 43:18-19; 45:18, 22; 51:9-10, Anderson remarks the importance of God as a Creator. Sometimes it is related to the Exodus traditions, sometimes not at all.⁷⁵

Commenting on the passages above in the Deutero-Isaiah, Anderson argues for a much more comprehensive understanding of the doctrine of Creation, as he states:



Here we find a complete synthesis of the theological dimensions of Israel's Creation faith. The God who Israel worships and to whom she bears witness is the creator who originated the cosmos, who maintains order in face of threats of chaos, and who created — and now re-creates — a people out of the chaos of bondage. In a time of historical tragedy, this people was called to bear witness to the "new thing" that God creates in history and to anticipate prophetically a new Creation.⁷⁶

Anderson also argues that the traditions he has pointed out were not isolated from one another, but they rather interacted and were interrelated one to the other.⁷⁷

3. EVALUATION OF THESE VIEWS

Most of the arguments advanced in the different views above are built upon the interplay of the Documentary Sources hypothesis, a scholar's view on the development of the traditions in Israel, and the belief of the dependence of the biblical account upon the mythological parallels found mainly in the Ancient Near East religions. In view of the importance of such elements for the question, each one of them will be addressed below in order to better evaluate the relationship between Creation and Redemption.

3.1. Problems Raised by the Documentary Sources Hypothesis

Can one easily accept the existence of the different sources as J and P which play such an important role in the debate of the relationship between Creation and Redemption? Actually the dating and even the existence of such sources have been questioned by many scholars.

H. H. Schmid in 1976⁷⁸ argued that J shows so much affinities with the Deuteronomistic material and the later prophets that a date in the late 7th century B.C. should be preferred for J (in place of the usually accepted 10th century B.C.). Rolf Rendtorff⁷⁹ questions the existence of J, as well as any source documents running all through the Pentateuch, preferring instead a traditio-historical approach. For him the material ascribed to J is so heterogeneous that its arrangement cannot be credited to only one hand. For him, it would be wiser therefore to stop talking altogether about J. Other scholars have argued against the existence of J on the basis of the evidences of the literary unity of the passages,⁸⁰ or in internal evidences of a Mosaic authorship for the Pentateuch.⁸¹

Doubts have also been raised about P. It has been questioned if really all the material ascribed to P come from the same source; if it is really a document or rather an editorial layer; if it is really from the time of the Exile or it belong to a much earlier time. It has been argued that P reflects first-temple practices and therefore must come from that period. Yehezkel Kaufmann debated at length that P evidences a time much earlier than the Deuteronomist, challenging therefore all the theological construction based in a late date for P.⁸² Scholars such Cross, Rendtorff, and Tengström argued that P was never an independent document but only a later edition or a later editorial addition.⁸³

The problems related to the Documentary Sources can be illustrated, for instance, in the analysis of Gen 6:9-9:29, the history of the Flood. It has been usually proposed that the Flood's history is composite of the two sources J and P, which were put together by a redactor, but which can be separated one from the other.⁸⁴ However, recent studies has demonstrated that what has been taken as a proof for the two sources are instead a proof of a well elaborated literary structure. Scholars such as Anderson and Wenham argue therefore that the Flood's history must be taken as an unity that cannot be broken into two different sources.⁸⁵

In view of the uncertainties and difficulties raised by the Documentary Sources hypothesis, the entire enterprise of establishing a theological point on its basis seems to be an "hazardous operation" since there is the great element of conjecture involved. The last decades of Old Testament studies has seen a growing consensus that the final text is the only sure basis upon which to built a theology.⁸⁶

It is difficult therefore to state with von Rad that J and P subordinated the doctrine of Creation to the doctrine of Redemption. Or with Westermann that J and P adapted an already formed mythological tradition and rendered it into the historical dimension in polarity with Redemption. After all, it is highly probable that J and P never existed at all.



3.2. Problems Raised by the Question of Tradition

The different views concerning the development of the tradition of Creation, which were covered above, shows the difficulty that those who accept the Form Criticism or the Tradition Criticism approaches have when establishing the *Sitz im Leben* or the process of the development of a tradition. These difficulties increase due to the fact that we know very little about the early stages of the people of Israel besides that which we have in the Bible. For example, very little is known to us prior to the Iron Age IIA (which starts around 1000 B.C.), and the little we know raises much controversy concerning its interpretation. Different backgrounds, points of view, and methodologies on the part of the scholars lead to completely different conclusions.⁸⁷ Since so little attention is paid to the biblical witness in its face value, the reconstruction of the original setting or of the process of development of a tradition becomes highly speculative with little control whatsoever concerning its reliability. The scholar runs the risk of finishing by reconstructing its own socio-cultural context or process which by the end becomes his norm for the interpretation of the Bible.⁸⁸ He works therefore in a sphere "in which essentially only hypothesis and conjectures can thrive."⁸⁹

Here again, in view of the uncertainties and the highly hypothetical character of the Form and Tradition approaches, it seems that it is a much sound theological venture to try to understand a biblical concept under the light of the context and witness of the biblical text itself and of the Bible as a whole. Biblical theology must be a theology of the Bible and not a theology of a supposed development of traditions.⁹⁰

It seems difficult therefore to define Creation either as a tradition of secondary importance in Israel, as von Rad does; or either as a tradition of unhistorical, mythological character which was "historized" by J, as Westermann does; or as an naturalistic independent tradition of Israelite or Canaanite origin as Crüsemann and Lindeskog do; or even as the broad Ancient Near East tradition background, as suggested by Schmid and Anderson. All these are but hypothetical reconstructions which have serious difficulties to establish themselves with some degree of certainty.

3.3. Problems Raised by the Comparative Religion Approach

The different views on the issue of the relationship between Creation and Redemption usually make strong usage of the comparative approach between the Creation passages in the Bible and what has been called the "Creation accounts" in other religions (specially the ancient Near East religions from the Mesopotamian, Egyptian, and Canaanite regions). Israel has been seen as digging or inheriting her conception from her neighboring religions. The similarities between the biblical account on Creation and its Ancient Near East parallels seems to provide for many the key for the interpretation of the biblical material. Thus, the mythological accounts of Ancient Near East religions are used to unlock the origin of the Israelite Creation faith, its function, and its place in the history and belief of Israel.⁹¹

However, as some have observed, the similarities are overshadowed by the differences in such a way that it is difficult to prove any direct dependence of the Bible upon any other religion.⁹² The biblical material stands therefore in a completely different theological and religious context. It seems, therefore, to be methodologically unsound to interpret the theme of Creation in the Bible under the light of other ancient religions.⁹³ Despite the help whatsoever the understanding of the ancient religions may have to the understanding of the biblical material, whenever someone is trying to establish a theological point the only context which is of decisive value is the biblical context as depicted in the Bible itself.

4. The Relationship Between Creation and Redemption: A Proposal

Much of the discussion on the relationship between Creation and Redemption stem from the fact that while Creation is seen as unhistorical, as a mythological account, Redemption is believed to belong to the historical realm. Therefore, either Creation was "historized" since it is not presented as a myth in the Bible, or it stands as an independent tradition and keeps its mythological function, or it is history that is built upon the myth and not the contrary.

If however, Creation in the Bible is shown never to have belonged to the mythological realm, but rather that it was conceived only as a historical and factual event, the whole issue seems to tumble down. As it was seen above, it is highly questionable that Israel borrows or inherited her conception of Creation from the neighboring nations of the Ancient Near East. It results therefore that Creation in the Bible cannot be judged to be mythological because in other



religions it had a mythological nature. The proof for a supposed mythological character of Creation in the Bible need to be demonstrated by the biblical text itself.

By looking into the passages with deal with Creation in the Bible one cannot speak of mythology. Rather, the doctrine of Creation in the Bible does not possess any mythological character and it is even antimythical.⁹⁴

There is no notion of a struggle between God and the chaos in the Bible, which is so common in the mythological accounts. All the elements, here included the *tehôm*, were created by God and are passive elements in His hands in Gen 1 and 2. Even in contexts such as the Flood, the chaos is not depicted as an independent destructing power which was only *allowed* by God to acts momentarily. The water of the Flood, in Gen 6-9, is the very instrument of God to destroy the world and its inhabitants. It is God who acts not the chaos, the water is nothing but God's instrument.

There is no cyclical concept of Creation, as it is usually presented in the myths of Creation. In the Bible, Creation occurs in a linear, historical sequence. It is depicted as the beginning of the history of this world and of man. Creation is presented in a succession of 6 days of 24 hours, it is not timeless and therefore unhistorical. The proof of its historicity in time is that it should be remembered every week through the sabbath which was established in the 7th day of Creation (Gen 2:2-3; Exod 20:8-11). It is also placed in the context of the *toledot* (Gen 2:4) showing by that its historical nature, since *toledot* is the very word for history in the Bible.⁹⁵

No mythological role is ascribed to the sun, the moon and the stars. They are not gods as in other mythologies, but plainly the sun, the moon and the stars as we do see them today in our culture. They are divested of any mythological feature.

The way by which God creates through His word, and the Creation of man in the Bible are also in marked contrast with the mythological accounts. As Gerhard F. Hasel remarked in his comparison between the biblical Creation and the mythical ones:

...Although the biblical writer lived in the ancient world, wrote in a language of the ancient world, and was acquainted with the cosmologies of the ancient world, he did not adopted the context of the surrounding cultures but confronted them polemically with the knowledge of origins gained from divine revelation.⁹⁶

Creation stands in the biblical context as a historical fact, placed at the beginning of the history of this world, it points to the origin and purpose of this world and of man as they were in the beginning. It is the starting point of the history of humanity, and therefore the starting point of any particular history. For only with the beginning in Creation has any posterior particular history any meaning. In fact any history can be history because there was a Creation, without a beginning and without creatures there would be no history. History does not exist in emptiness. To find a "different beginning" for history in the Bible is to disregard what the biblical text clearly states: "In the beginning God created...".

This important role of Creation holds to be true also in its relationship with Redemption. Redemption only has meaning when related to Creation. But it is not because the historical was built upon the mythological, as Schmid proposes, but because Redemption stand in the same historical line that starts in Creation. To this line must be added a third element which is fundamental for the understanding of the relationship between Creation and Redemption: The Fall. Redemption in the Bible, both OT and NT, only has meaning when related to Creation and the Fall of man. To speak of Redemption without relating it to Creation and Fall is render to non-sense the entire theology in the Bible about Redemption. To speak about Creation without relate it to the Fall and to Redemption, is to make a non sense of the present condition of our world and of ourselves, and further to destroy completely the biblical hope for the future.

Since Creation is a historical fact in the Bible, and after the Fall it is deeply related to Redemption, it is not surprising that it can be related to historical redemption, for instance, the Exodus out of the Egypt, or the promises of restoration from Babylon in the Psalms and in Isaiah. The historical context is the "natural" context for both Creation and Redemption in the Bible, and since history is linear any point in the line is related to the other. To look for an independent, unhistorical concept of Creation in the Bible, is looking for a concept that does not exist.

It seems to us that the biblical concept of "linear history"⁹⁷ provides the key for the interrelationship between Creation and Redemption. Creation stands in the beginning and at the



end (New Creation) of the line of history, forming the encompassing concept on history. However, we cannot differentiate it from history, as many have done, for, in the Bible, Creation is history. Between these two extreme points stand the points of the Fall and of Redemption (with all its dimension of a conflict between God and the evil, salvation, etc.). All the points in the line of History stand in the same dimension, they are not differentiated from each other as superior or inferior. It is only when Creation-Fall-Redemption-New Creation are hold together and related one to the other that history is history. For only when all the points are hold together in a succession and in relation one to another that a line can be drawn.

NOTES

¹ Bernhard W. Anderson, "Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith," in B. W. Anderson, ed. *Creation in the Old Testament*, Issues in Religion and Theology, 6 (Philadelphia: Fortress, 1984), 4.

² See below note 4.

³ H. Graf Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century* (Philadelphia: Fortress, 1985), 134-154.

⁴ G. von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966), 131-143.

⁵ Ibid., 131.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Cf. Deut 26:5ff where the worshipers give thanks for the fruits not by given thanks for what the Creator has provided, but by acknowledge "that he is member of a nation which God brought into the promised land by a historical act, thus making him heir to the blessings of this land." von Rad, "The Theological Problem," 132.

⁹ Ibid., 133.

¹⁰ Cf. Isa 40:21ff; 42:5; 43:1; 44:24ff; 45:12ff; 46:3; 54:5.

¹¹ von Rad, "The Theological Problem," 134-135. von Rad considers that the same happens in the doxologies of the book of Amos where the doctrine of creation has only an ancillary function to redemption.

¹² Cf. Isa 42:9; 43:1; 44:24-28; 48:6.

¹³ von Rad, "The Theological Problem," 135-136.

¹⁴ Ibid., 136.

¹⁵ Ibid., 138.

¹⁶ Ibid., 139.

¹⁷ Ibid., 139-143.

¹⁸ Ibid., 142.

¹⁹ Gerhard von Rad, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in idem, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (New York: McGraw-Hill, 1966), 1-78.

²⁰ Ibid., 65-66.

²¹ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (New York: Harper & Row, 1962), 1:136-153; idem, *Genesis: A Commentary*, rev. ed., Old Testament Library (London: SCM, 1972), 45-67, 73-85.

²² Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), III/1, § 41; Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1958), 136-150; Robert Martin-Achard, "Remarques sur la signification théologique de la création selon l'Ancien Testament," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 52 (1972): 3-11; Jürgen Moltmann, *The Future of Creation* (Philadelphia: Fortress, 1979), 115-130; Carroll Stuhlmueller, "The Theology of Creation in Second Isaias," *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959): 429-467; idem, "'First and Last' and 'Yahweh-Creator' in Deutero-Isaiah," *The Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967): 495-511; Walter Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline* (Atlanta: John Knox Press, 1978), 32-43. For a more complete list of theologians who follow von Rad's view cf. Reventlow, 141-146.



²³ Claus Westermann, *Creation* (London: SCM, 1974), 113-123; idem, *Blessing in the Bible and the Life of the Church, Overtures to Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1978), 40-42; idem, *Elements of Old Testament Theology* (Atlanta: John Knox Press, 1982), 84-117; idem, *Genesis 1-11: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 1-7, 19-47, 64-73, 600-606.

²⁴ Westermann, *Elements of Old Testament*, 102.

²⁵ Ibid., 103.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 103-104.

²⁸ Ibid., 115.

²⁹ Westermann, *Genesis 1-11*, 20.

³⁰ Ibid., 21-22.

³¹ Ibid., 64-65.

³² Ibid., 65-66.

³³ Westermann, *Creation*, 117.

³⁴ Ibid., 121-122.

³⁵ Ibid., 123. De Vetter, G. Liedke and R. Albertz follow Westermann in his view of the relationship between Creation and Redemption. Cf. Reventlow, 147-149.

³⁶ Frank Crüsemann, "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte," in Jörg Jeremias and Lothar Peritt, eds. *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 11-29.

³⁷ Ibid., 22-28.

³⁸ Ibid., 29.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Gösta Lindeskog, "The Theology of Creation in the Old and New Testaments," in A. Fridrichsen, ed. *The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology* (Westminster: Dacre Press, 1953), 1-22.

⁴¹ Ibid., 20.

⁴² Ibid., 4,6.

⁴³ For a more complete discussion cf. Norman C. Habel, "'Yahweh, Maker of Heaven and Earth': A Study in Tradition Criticism," *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 321-337.

⁴⁴ Lindeskog, 20.

⁴⁵ *Ktisiology* is a term which Lindeskog uses in place of *Protology*. For him, the latter is not totally adequate when referring to creation, since creation is not always thought in term of an initial creation of the world — cf. Ibid., 1, n.1. The Greek verb *ktizo* has the multifold meaning of "to found, to build, to plant, to establish, to produce, to create, to bring into being, to make so and so, to perpetrate."

⁴⁶ Ibid., 20-21.

⁴⁷ Ibid., 5-8, 21-22.

⁴⁸ Ibid., 4.

⁴⁹ Ibid., 5.

⁵⁰ Cf. Reventlow, 149-151.

⁵¹ The article was first published in German as "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973): 1-19. We will be quoting from the English version in H. H. Schmid, "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as the Broad Horizon of Biblical Theology," in B. W. Anderson, ed. *Creation in the Old Testament, Issues in Religion and Theology*, 6 (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-117.

⁵² Ibid., 111.

⁵³ Ibid., 103.

⁵⁴ Ibid., 103-104.

⁵⁵ Ibid., 104-105.

⁵⁶ Ibid., 105.



- ⁵⁷ Ibid.
- ⁵⁸ Ibid., 105-106.
- ⁵⁹ Ibid., 106.
- ⁶⁰ Ibid., 107.
- ⁶¹ Ibid., 107-108.
- ⁶² Ibid., 108-109.
- ⁶³ Ibid., 110-111.
- ⁶⁴ Anderson, 8.
- ⁶⁵ Ibid., 4-5.
- ⁶⁶ Ibid., 5-6. Cf. Hos 8:14; Isa 43:1a, 15; 44:2a; 45:9-13; 51:9-11.
- ⁶⁷ Ibid., 7-8.
- ⁶⁸ Ibid., 9-11.
- ⁶⁹ Ibid., 10-11.
- ⁷⁰ Ibid., 12-13.
- ⁷¹ Ibid.
- ⁷² Ibid., 15.
- ⁷³ Ibid.
- ⁷⁴ Ibid., 19.
- ⁷⁵ Ibid., 19-21.
- ⁷⁶ Ibid., 21.
- ⁷⁷ Ibid., 14.
- ⁷⁸ H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwiste. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1976).
- ⁷⁹ Rolf Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 147 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1977).
- ⁸⁰ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, 1 (Waco, TX: Word Books, 1987), xxviii-xxix. Cf. also the list of scholars provided by him and also by Gerhard F. Hasel, *Biblical Interpretation Today* (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1985), 14-15.
- ⁸¹ Gleason L. Archer, Jr., *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. ed. (Chicago: Moody Press, 1985), 109-123.
- ⁸² Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, paperback edition (New York: Schocken Books, 1972), 175-200.
- ⁸³ For a more complete discussion on the issue about P cf. Wenham, *Genesis 1-15*, xxxi-xxxii; and Hasel, *Biblical Interpretation*, 14.
- ⁸⁴ von Rad, *Genesis*, 119.
- ⁸⁵ Cf. Bernhard W. Anderson, "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11," *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 23-39; Wenham, *Genesis 1-15*, 148-158; idem, "The Coherence of the Flood Narrative," *Vetus Testamentum* 28 (1978): 336-348.
- ⁸⁶ Wenham, *Genesis 1-15*, xxxvi. See the discussion on this issue in Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 69-83; and John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, revised and enlarged ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996), 8-246.
- ⁸⁷ Cf. Amihai Mazar, *Archeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*, The Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1990), 328-329.
- ⁸⁸ Hasel, *Biblical Interpretation*, 42.
- ⁸⁹ D. A. Knight, *The Tradition of Israel*, 213, quoted in Hasel, *Biblical Interpretation*, 46; see also the discussion in Barton, 30-43.
- ⁹⁰ As H.-J. Kraus remarked, concerning OT Theology, it should not have its methodological starting point in the traditio-historical method for it seems that OT theology is only theology of the OT when it "accepts the given textual context as contained in the canon as *historical truth* whose final form is in need of explanation and interpretation in a summary presentation" [italics



his]. Cf. H. -J. Kraus, *Die Biblische Theologie*, 364, quoted in Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, revised and expanded 3rd ed. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1987), 113-114.

⁹¹ Westermann presents a quite detailed treatment on the similarities between the biblical account and its parallels elsewhere. Cf. Westermann, *Genesis 1-11*, 22-47.

⁹² Wenham, *Genesis 1-15*, xlvi-l; Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1980), 119. Hasel discusses the deep differences of the biblical material in pp. 120-129.

⁹³ *Ibid.*, 119-120.

⁹⁴ Opposed to pagan mythology. Cf. Hasel, *Understanding*, 125.

⁹⁵ Wenham, *Genesis 1-15*, 55-56. See toledot in Ludwig Koehler, Walter Baumgartner et al., eds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, The New Koehler-Baumgartner in English (Leiden: Brill, 1999), 4: 1699-1700.

⁹⁶ Hasel, *Understanding*, 129.

⁹⁷ *Ibid.*, 122; and Siegfried J. Schwantes, *The Biblical Meaning of History* (Mountain View, CA: Pacific Press, 1970), 38-62.

BIBLIOGRAPHY

Anderson, Bernhard W. "From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1-11." *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 23-39.

_____. "Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith," in B. W. Anderson, ed. *Creation in the Old Testament*. Issues in Religion and Theology, 6. Philadelphia: Fortress, 1984, 1-24.

Archer, Jr., Gleason L. *A Survey of Old Testament Introduction*. Rev. ed. Chicago: Moody Press, 1985.

Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. III/1. Edinburgh: T. & T. Clark, 1958.

Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Revised and enlarged ed. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1996.

Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

Crüsemann, Frank. "Die Eigenständigkeit der Urgeschichte," in Jörg Jeremias and Lothar Perliitt, eds. *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 11-29.

Habel, Norman C. "'Yahweh, Maker of Heaven and Earth': A Study in Tradition Criticism." *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): 321-337.

Hasel, Gerhard F. *Understanding the Living Word of God*. Mountain View, CA: Pacific Press, 1980.

_____. *Biblical Interpretation Today*. Washington, DC: Biblical Research Institute, 1985.

_____. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Revised and expanded 3rd ed. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1987.

Jacob, Edmond. *Theology of the Old Testament*. New York and Evanston: Harper & Row, 1958.

Kaufmann, Yehezkel. *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*. Paperback edition. New York: Schocken Books, 1972.



Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner et al., eds. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. The New Koehler-Baumgartner in English, 5 vols. Leiden: Brill, 1994-2000.

Lindeskog, Gösta. "The Theology of Creation in the Old and New Testaments," in A. Fridrichsen, ed. *The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology*. Westminster: Dacre Press, 1953.

Martin-Achard, Robert. "Remarques sur la signification théologique de la création selon l'Ancien Testament." *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 52 (1972): 3-11;

Mazar, Amihai. *Archeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1990.

Moltmann, Jürgen. *The Future of Creation*. Philadelphia: Fortress, 1979.

Rendtorff, Rolf. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, vol. 147. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1977.

Reventlow, H. Graf. *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Schmid, H. H. *Der sogenannte Jahwiste. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1976.

_____. "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as the Broad Horizon of Biblical Theology," in B. W. Anderson, ed. *Creation in the Old Testament*. Issues in Religion and Theology, 6. Philadelphia: Fortress, 1984, 102-117.

Schwantes, Siegfried J. *The Biblical Meaning of History*. Mountain View, CA: Pacific Press, 1970.

Stuhlmüller, Carroll. "The Theology of Creation in Second Isaiah." *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959): 429-467.

_____. "'First and Last' and 'Yahweh-Creator' in Deutero-Isaiah." *The Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967): 495-511.

von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. Vol. 1. New York: Harper & Row, 1962.

_____. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. New York: McGraw-Hill, 1966.

_____. *Genesis: A Commentary*. Rev. ed. Old Testament Library. London: SCM, 1972.

Wenham, Gordon J. "The Coherence of the Flood Narrative." *Vetus Testamentum* 28 (1978): 336-348.

_____. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary, vol. 1. Waco, TX: Word Books, 1987.

Westermann, Claus. *Creation*. London: SCM, 1974.

_____. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia: Fortress, 1978.

_____. *Elements of Old Testament Theology*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

_____. *Genesis 1-11: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.



Zimmerli, Walter. *Old Testament Theology in Outline*. Atlanta: John Knox Press, 1978.

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

IMORTALIDADE? O DESTINO DO “ESPÍRITO” DO JUSTO NO MOMENTO DA MORTE

ADRIANI MILLI RODRIGUES

Graduando em Teologia e Administração pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

TCC apresentado em novembro de 2005

Orientador: Wilson Paroschi, Ph.D.

adrianimilli@msn.com

RESUMO: Uma leitura superficial de textos bíblicos que falam sobre a morte do justo, pode dar margem para distintas interpretações acerca do seu destino imediato. Para um grupo de estudiosos que acreditam no dualismo humano, na morte do crente, a alma imaterial permanece existente de forma consciente. Nesse segmento, uns crêem na futura ressurreição do corpo, ao passo que outros a rejeitam. Entretanto, para o grupo que enxerga a natureza humana como uma unidade radical, não há uma entidade espiritual que sobrevive à morte. Entre estes, uns advogam a ressurreição individual que ocorre imediatamente após a morte do crente, enquanto outros acreditam numa ressurreição coletiva futura, o que implica um estado de inconsciência do justo entre sua morte e ressurreição. O presente estudo aborda este tema analisando palavras e idéias que se relacionam com o espírito humano, tanto sob a perspectiva bíblica, como também da história da teologia cristã.

PALAVRAS-CHAVE: morte, imortalidade, espírito, alma, vida eterna, estado intermediário.

Immortality? The Destiny of the “Spirit” of the Righteous at the Moment of Death

ABSTRACT: A briefly and superficial reading of biblical texts regarding the death of the righteous, can open margin for different interpretations about its immediate destiny. For a group of researchers, that believes in the dualism of the human being, in the death of a believer, the immaterial soul remains in an unconscious state. In that same segment there are those who believe in a future resurrection of the body while others reject such idea. However, for the group that believes that the human nature is a radical unity, there is not a spiritual entity that survives death. Between these two groups, there are those who advocate that the individual resurrection occurs directly after the death of the righteous, while others believe in a future collective resurrection, implying an unconscious state endured by the righteous between death and resurrection. The present study deals with the subject analyzing words and ideas that are related to the human spirit from a biblical perspective and also from the perspective of the history of Christian theology.

KEYWORDS: death, immortality, spirit, soul, eternal life, intermediate state.

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Curso de Teologia

IMORTALIDADE?: O DESTINO DO “ESPÍRITO”
DO JUSTO NO MOMENTO DA MORTE

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado como Requisito Parcial
à Obtenção da Graduação no
Bacharelado em Teologia

por

Adriani Milli Rodrigues

Setembro de 2005

UM ESTUDO DO DESTINO DO “ESPÍRITO”
DO JUSTO NO MOMENTO DA MORTE

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado como Requisito Parcial
à Obtenção da Graduação no
Bacharelado em Teologia

por

Adriani Milli Rodrigues

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Orientador
Wilson Paroschi
Professor de Novo Testamento

Avaliação

Reinaldo W. Siqueira
Professor de Antigo Testamento

Data da Aprovação

Amin A. Rodor
Diretor do Curso de Teologia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
O Problema	1
Metodologia.....	4
Capítulo	
1. “ESPÍRITO” NO ANTIGO TESTAMENTO.....	5
Sentido Básico	5
Sentido Derivado	6
Termos Paralelos.....	8
Idéias Paralelas.....	9
O ἄγιος ἄγιος.....	9
A Ressurreição	10
Conclusão Parcial.....	11
2. “ESPÍRITO” NO NOVO TESTAMENTO	12
Sentido Básico	12
Sentido Derivado	13
Termos Paralelos.....	14
Idéias Paralelas.....	15
Ressurreição	15
O Período Intermediário.....	15
Conclusão Parcial.....	18
3. CONTEXTO HISTÓRICO.....	12
Período Intertestamentário até os Tempos Apostólicos.....	19
O processo de Helenização	19
Correntes Judaicas: Palestiniana e Helênica	20
Escritos Apócrifos.....	21
Período Pós-Apostólico à Idade Média.....	22
Período Patrístico	22
Período Medieval	24
Período da Reforma Protestante até o século XX.....	25
O Período da Reforma.....	25

Correntes Teológicas Protestantes	26
Conclusão Parcial.....	28
CONCLUSÃO.....	29
BIBLIOGRAFIA	31

INTRODUÇÃO

O Problema

Uma leitura superficial de textos como Lc. 23:46 e At. 7:59 pode dar margem para distintas interpretações acerca do ensino bíblico quanto ao destino do justo no momento da morte. A semelhança entre os textos referidos é evidente. Lc. 23:46 diz: “*Então, Jesus clamou em alta voz: Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito! E, dito isto, expirou*”¹. Ao passo que At. 7:59 declara: “*E apedrejavam Estevão, que invocava e dizia: Senhor Jesus, recebe meu espírito*”.

Acreditando na existência de algum tipo de dualismo do corpo e alma (ou espírito) presente no ser humano, muitos cristãos protestantes conservadores advogam que, na morte do crente, a alma imaterial permanece existente (imortal) de forma consciente, enquanto que o corpo se decompõe. Na segunda vinda de Cristo, haverá uma ressurreição do corpo transformado que se unirá novamente com a alma².

Lenski reflete claramente essa interpretação. Ele declara que enquanto as pedras colidiam com o corpo de Estevão, este ergue os olhos ao céu, rogando ao próprio Senhor Jesus para receber seu espírito. Como resultado da aceitação dessa oração, o espírito de Estevão, ou seja, a parte imaterial de seu ser, deixou seu corpo (parte física) e foi

¹ Todas as citações bíblicas seguem a tradução João Ferreira de Almeida, Edição Revista e Atualizada no Brasil, 2ª edição.

² Millard J. Erickson, *Christian Theology*, 7ª ed. (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989), 1175.

recebido por Jesus na glória e felicidade do céu. Por isso, Estevão aguarda o momento quando seu corpo será levantado para ser novamente unido à sua alma e participar da alegria celestial¹.

Tendo em vista um dualismo ainda mais profundo, o Liberalismo não reconhece qualquer dependência entre corpo e alma (espírito), considerando o corpo uma parte não-essencial da natureza humana. DeWolf aponta Lc. 23:46 como uma clara indicação deste tipo de dualismo. H. E. Fosdick, por sua vez, rejeita completamente a ressurreição do corpo².

Entretanto, assumindo uma posição contrária às idéias liberais, a Neo-Ortodoxia (fenômeno do século XX que ocupa “posição intermediária entre os pontos de vista liberal e ortodoxo”³) crê numa esperança baseada na ressurreição do corpo. Nesta visão, está implícito o pressuposto de que a natureza humana é uma unidade radical. Não há uma entidade espiritual que sobrevive à morte, subsistindo numa forma não-corporal⁴. Uma vez que K. Barth não escreveu, de forma sistemática, sua visão da escatologia individual⁵ (embora ele defenda a ressurreição do corpo em detrimento à imortalidade da alma⁶), de

¹ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of the Acts of the Apostles* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1961), 309.

² Erickson, 523-524.

³ Henry A. Vikler, *Hermenêutica Avançada: princípios e processo de interpretação bíblica*, trad. Luiz Aparecido Caruso (São Paulo: Editora Vida, 2001), 52.

⁴ Erickson, 1176.

⁵ Júlio Andrade Ferreira, *Antologia Teológica* (São Paulo: Editora Novo Século, 2003), 641.

⁶ Karl Barth, *Dogmatics in Outline* (London, England: SCM Press, 1958), 154.

acordo com O. Cullmann¹, Barth crê que a ressurreição do corpo ocorre imediatamente após a morte individual de cada crente², o que exclui qualquer possibilidade de um Estado Intermediário³.

Do mesmo modo, a unidade indivisível da natureza humana, bem como a esperança da imortalidade ligada ao evento da ressurreição, também são conceitos defendidos pelos Adventistas do Sétimo Dia. Contudo, para estes, a ressurreição ocorre de maneira coletiva por ocasião da segunda vinda de Cristo (literal e visível). Portanto, no intervalo existente entre a morte e ressurreição, o crente permanece num estado temporário de inconsciência, às vezes chamado de sono da alma⁴. Assim, Francis Nichol comenta que, em At. 7:59, Estevão, reconhecendo que sua vida era um dom divino, confiava à guarda de Deus o dom que não podia mais reter. Logo, Estevão sabia que receberia novamente a vida (eterna) no dia da ressurreição⁵. De modo semelhante, Cullmann, embora não seja adventista, também defende a idéia do sono da alma e da ressurreição final⁶.

¹ Oscar Cullmann, *Imortalidade da Alma ou Ressurreição dos Mortos* (Artur Nogueira, SP: Centro de Estudos Evangélicos, 2002), 35.

² Gerald F. Hawthorne, *Word Biblical Commentary: Philippians* (Waco, Texas: Word Books Publisher, 1983), 49.

³ Ferreira, 642.

⁴ *Nisto Cremos: 27 Ensinos Bíblicos dos Adventistas do Sétimo Dia*, trad. Hélio L. Grellmann, 7ª edição, (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003), 454-459; Erickson, 1176.

⁵ Francis D. Nichol, *Respostas a Objeções: uma defesa bíblica da doutrina adventista*, trad. Francisco Alves Pontes (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004), 275-276.

⁶ Cullmann, 35; George Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, trad. Dara Dusilek, Jussara Marindir Pinto Simões Árias (São Paulo: Editora Hagnos, 2001), 512.

Observando as diferentes interpretações descritas acima, qual seria realmente o destino do espírito quando um crente morre? Como a Bíblia responde a esta questão? O espírito resiste à morte e se independe do corpo? A alma atinge um estado consciente intermediário? Ou de forma inconsciente o crente aguarda a ressurreição corporal?

Metodologia

O objetivo deste trabalho é investigar, de forma bíblica, o destino do espírito do crente no momento de sua morte. Para tanto, a presente pesquisa é composta de três partes.

No primeiro capítulo, será feita uma análise léxica da palavra hebraica para espírito no contexto humano, observando seu sentido básico e derivado, e também termos e idéias paralelas presentes no AT.

Assim como a seção anterior, o segundo capítulo fará uma análise léxica da palavra grega para espírito no contexto humano, estudando o seu significado básico e derivado, bem como passagens no NT que apresentam termos e idéias semelhantes.

O terceiro capítulo discutirá o destino do “espírito” humano sob uma perspectiva histórica da Teologia Cristã (das influências do período intertestamentário ao século XX).

Por fim, será feita uma conclusão, apresentando as descobertas feitas ao longo do trabalho e suas implicações para a compreensão deste tema.

CAPÍTULO 1

“ESPÍRITO” NO ANTIGO TESTAMENTO

O estudo deste capítulo divide-se em quatro partes: análise do sentido básico da palavra hebraica para espírito; estudo do sentido derivado da mesma; observação de termos paralelos a esta palavra; e, finalmente, a análise de idéias paralelas presentes no AT.

Sentido Básico

A palavra normalmente vertida para “espírito” no AT é *rûah* (רוּחַ)¹. Esse substantivo primitivo ocorre 387 vezes no AT, e está relacionado com a raiz *rwḥ* (‘ayin-waw) que apresenta o sentido de “respirar”, “soprar”².

“A idéia por detrás de *rûah* é o fato extraordinário de que uma coisa tão intangível como o ar possa movimentar-se; ao mesmo tempo, não é tanto o movimento por si que desperta a atenção, mas, sim, a energia que semelhante movimento manifesta”³.

¹ Ralph L. Smith, *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*, trad. Hans Udo Fuchs e Lucy Yamakami (São Paulo: Edições Vida Nova, 2001), 254.

² R. Laird Harris, Gleason L. Acher Jr. e Bruce K. Waltke, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, trad. Márcio Loureiro Redondo, Luiz A.T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto (São Paulo: Edições Vida Nova, 1998), 1407.

³ Colin Brown e Lothar Coenen, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, trad. Gordon Chown, 2 vols. (São Paulo: Edições Vida Nova, 2000), 2:715.

Portanto, basicamente, *rûah* pode ser entendido como “ar em movimento”¹.

No AT, *rûah*, que em primeira instância significa “vento”, aparece como um poder misterioso e irresistível que Deus utiliza para a execução de seus desígnios na Criação. Dessa forma, no plano humano, *rûah* significa “alento”, “fôlego”, com todos os fenômenos que o acompanham, que penetra no homem e nos animais do primeiro ao último momento. Este hálito divino de ar e vida anima e conserva todo o Universo².

Sentido Derivado

Como mencionado anteriormente, nos seres vivos o *rûah* é a respiração. Tanto em relação aos animais (Gn. 7:15; Sl. 104:25, 29) quanto aos seres humanos (Ez. 37:5), em contraste com ídolos mortos (Jr. 10:14; 51:17)³. Além disso, *rûah* descreve ainda uma disposição de mente ou atitude. O espírito de Calebe foi distinto do de seus companheiros sem fé (Nm. 14:24). O *rûah* de alguém pode estar triste (I Rs. 21:5), surpreso/fora de si (I Rs. 10:5), sereno (Pv. 17:27) ou ciumento (Nm. 5:14). As pessoas podem se caracterizar por um espírito de sabedoria (Dt. 34:9) ou coragem (Js. 2:11)⁴.

Com o sentido de um movimento forte e rápido de ar, de uma bufada pelas narinas, *rûah* descreve emoções de agressividade (Is. 25:4) ou ira (Jz. 8:3). Uma outra conotação é a de força vital. O “espírito” da pessoa se consome quando ela fica doente ou

¹ Harris, Acher e Waltke, 1407.

² Johannes B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona, España: Editorial Herder, 1985), 339.

³ Harris, Acher e Waltke, 1407.

⁴ Ibid, 1408.

fraca (Jó 17:1), mas volta com um novo fôlego e a pessoa revive (Jz. 15:19; I Sm. 30:12; Gn. 45:27)¹.

Assim, o “espírito” que começou como “vento”, se tornou “sopro” e “vitalidade”, também representa o aspecto interior, isto é, emocional e mental da natureza humana². Portanto, “o pensamento implícito em *rûah* é que a ‘respiração’, com o movimento de ar que ela acarreta, é a expressão externa da força vital inerente em todo o comportamento humano”³.

Outra idéia a ser destacada é a de que o “fôlego” de toda a humanidade, o *rûah*, pertence a Deus (Jó 12:10; Is. 42:5). Isso se deve ao fato de que o “fôlego” do homem lhe foi outorgado mediante um ato criador especial de Deus (Gn. 2:7). Uma melhor tradução de Gn. 6:3 exemplifica essa questão: “o meu espírito [de Deus] não habitará [tradução que segue a LXX] no homem para sempre, pois ele é carne [mortal], mas seus dias serão cento e vinte anos” (cf. Jó 34:14-15)⁴.

Dessa forma, a vida humana pode ser resumida da seguinte maneira: Deus dá e mantém a vida/força vital (Is. 42:5), embora esteja livre para tomá-la de volta (Sl. 104:29) quando, então, ela volta para Ele (Ec. 12:7)⁵. O espírito/fôlego de vida é simplesmente o

¹ Ibid, 1407.

² Smith, 256.

³ Brown e Coenen, 2:715.

⁴ Harris, Acher e Waltke, 1407.

⁵ Brown e Coenen, 2:715.

presente de vida dado aos seres humanos e animais para a duração de sua existência terrestre (Ec. 3:19)¹.

Termos Paralelos

Uma palavra comumente utilizada de forma paralela com *rûah* no AT é o termo *nefeš* (נֶפֶשׁ) (cf. Jó 7:11 e Is. 26:9)². O seu sentido original é o de garganta/pescoço (Sl. 69:1; Is. 5:14), derivando uma idéia de apetite/desejo/anseio (Dt. 23:24) bem como fôlego/respiração (Gn. 1:30; 2:7)³. Uma vez que, pela própria natureza, a existência pessoal envolve apetites e desejos, *nefeš* denota a vida do indivíduo com todos os seus impulsos, não a noção abstrata da vida⁴. Por isso, a expressão *nefeš hayyâ* (alma vivente), em Gn. 2:7, não deve ser interpretada no sentido metafísico atual da palavra “alma”. O uso desta expressão, que ocorre também em Gn. 1:20, 21 e 24, nesse contexto, indica que o homem está sendo associado às demais criaturas que partilham da experiência entusiástica da vida⁵.

O uso de *nefeš* para “pessoa” (Gn.12:5; Ex. 1:5) indica que este termo refere-se à totalidade do ser humano. Dessa forma, quando o AT utiliza as palavras hebraicas *‘arah* (derramar, esvaziar, despir) e *nefeš* para descrever a morte (Is. 53:12), o sentido é de um esvaziamento do *nefeš* de toda a sua vitalidade e força. Pode-se, assim, entender o uso de

¹ Samuele Bacchiocchi, *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny* (Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1997), 74.

² Harris, Acher e Waltke, 1408.

³ Ibid, 982.

⁴ Ibid, 984.

⁵ Ibid, 986.

nefeš para “cadáver” (Lv. 19:28; 21:1, 11; Nm. 5:2; 6:6, 11; 9:6, 7, 10; Ag. 2:13), como indicação de que o *nefeš* está sem vida. Portanto, imagens como “sombra” (Is. 26:19) e “fraco” (Is. 14:10), em referência aos mortos, podem ser perfeitamente compreendidas à luz do esvaziamento do *nefeš* de toda a sua vitalidade. É por isso que, no AT, a destruição do corpo é vista como a destruição do *nefeš* (Js. 10:28, 30, 32, 35, 37, 39). Quando o corpo é destruído, o *nefeš* não mais existe, pois o corpo é a forma externa do *nefeš*. Mas quando o corpo é colocado no túmulo para descansar com seus pais, o *nefeš* está no calmo descanso (Gn. 15:15; 25:8; Jz. 8:32; I Cr. 29:28)¹.

O AT sugere, então, que *nefeš* denota algo físico, não uma alma no sentido fantasmagórico. Entretanto, a tradução do termo por ‘alma’ abriu a porta para a entrada das idéias gregas sobre a alma, principalmente na interpretação de textos como Gn. 35:18 e I Rs. 17:22².

Idéias Paralelas

O š^ç’ôl

O termo š^ç’ôl, cuja etimologia é incerta, é usado aproximadamente 66 vezes no Antigo Testamento. Em muitas passagens a palavra apresenta o sentido de abismo (Jó 26:6; Pv. 15:11; 27:20) ou morte (II Sm. 22:6; Sl. 18:4-5; 49:14; 116:3; Pv. 5:5; Is. 28:15,18; Os. 13:14; Hc. 2:5). É também chamado de lugar de pó (Jó 17:16). Um lugar aonde todas as pessoas vão quando morrem (Jó 3:11-19; Sl. 89:48), caracterizado pelo silêncio, inatividade

¹ Bacchiocchi, 55.

² Smith, 256-257.

e ausência de louvor a Deus (Sl. 6:5; Ec. 9:10)¹. Portanto, a idéia básica de *š'ʿol* envolve o sentido de túmulo.

A Ressurreição

No AT, a noção de vida após a morte está ligado ao conceito de “ressurreição”. O termo técnico traduzido por ressurreição, *tehiyat hammetim*, não ocorre no hebraico bíblico, mas a idéia é expressa com o uso de oito verbos: *hāyā* (“viver”), *qûm* (“surgir”), *heqis* (“despertar”), *lāqah* (“tomar”), *ālā* (“subir”), *sûb* (“voltar”), *amad* (“ficar de pé”) e *ne'or* (“levantar”)².

Há 3 relatos de ressurreição no AT (I Rs. 17:22; II Rs. 4:35; 13:21), enquanto que quase 20 passagens podem ter relação com ela (Dt. 32:39; I Sm. 2:6; Jó 14:12; 19:25-27; Sl. 1:6; 16:10; 17:15; 49:15; 71:20; 73:24; 88:10; Is. 26:14; 53:11; 66:24; Ez. 37:10; Dn. 12:2; Os. 6:2). Provavelmente apenas duas dessas passagens afirmam claramente a segunda vida depois da morte. É uma vida na terra, em novas condições, uma vida ressuscitada que demanda a restauração do corpo morto (Is. 26:19; Dn. 12:2)³.

Todos os termos importantes referentes à ressurreição estão presentes no texto de Is. 26:19: “Os vossos mortos e também o meu cadáver viverão (*hāyâ*) e ressuscitarão (*qûm*, “levantar”); despertai (*heqis*) e exultai, os que habitais no pó, porque o teu orvalho, ó Deus, será como o orvalho de vida, e a terra dará à luz os seus mortos.” Em Dn. 12:2 também são usados alguns termos importantes tais como “ressuscitarão” (*yeqis*,

¹ Ibid, 365-366.

² Ibid, 375.

³ Ibid, 375-376.

“despertarão”) e “vida eterna” (*hayye ‘ōlām*)¹. Neste texto está implícita a idéia de um julgamento universal diretamente relacionado com a ressurreição.

Essas passagens expressam “fé no poder de Deus, que pode criar do pó e da decadência do túmulo uma nova raça humana, onde a vida reta não termina em sofrimento e a justiça prevalece”². Todavia, tal esperança não estava conectada com um outro mundo desvinculado de qualquer relação com as coisas da terra. De acordo com as idéias do AT, no “futuro abençoado, o ser humano não é trasladado para morar com Deus, mas Deus vem morar com ele”³ (Ez. 43:7; Zc. 2:10; 8:3).

Conclusão Parcial

O AT não analisa a natureza humana em termos abstratos. Em sua linguagem, o homem é visto sob uma perspectiva unitária, física e concreta. Portanto, nesse contexto, o espírito humano está tão unido ao corpo físico, que os termos utilizados para descrevê-lo envolvem fenômenos normais, visíveis e tangíveis do mundo ao nosso redor. Além disso, considerando que em Israel um túmulo era simplesmente um túmulo, não há menção de uma existência espiritual desencarnada do justo após a morte⁴. Por outro lado, pode-se notar que a aniquilação da morte era vista como um evento escatológico, onde a ressurreição é diretamente conectada a um juízo universal.

¹ Ibid, 376-377.

² Ibid, 376.

³ Ibid, 374.

⁴ Ibid, 365, 373.

CAPÍTULO 2

“ESPÍRITO” NO NOVO TESTAMENTO

À semelhança do capítulo anterior, o estudo do presente capítulo será desenvolvido em quatro partes: análise do sentido básico da palavra grega para espírito; estudo do sentido derivado da mesma; observação de termos paralelos a esta palavra; e, por fim, a análise de idéias paralelas presentes no NT.

Sentido Básico

A palavra traduzida por “espírito” no NT é *pneuma*¹.

A raiz gr. *pneu-*, da qual se deriva a palavra neo-testamentária para “espírito”, denota o movimento dinâmico do ar. Seus derivados têm os seguintes significados: *pneo*, “soprar” (do vento e do ar em geral, como também sobre um instrumento musical); “respirar” (também no sentido de ter vida); “emitir fragrância”, etc.; “irradiar” calor, ira, coragem benevolência, etc. (sendo que, presumivelmente, se supunha que todos estes eram veiculados pelo ar). *pnoe* significa “soprar”, a “respiração” (especialmente quando ofegante), a “inspiração” (por uma divindade), o “vapor”, a “evaporação”. *ekpneo* significa “expirar”, “soprar para fora”, “cessar de respirar” (i.é, “morrer”), “ficar sem hálito”, “cessar de soprar”. *empneo* significa “aspirar”, “estar respirando”, “ter vida”, “soprar” sobre ou para dentro de alguma coisa, “inspirar”².

¹ Horst Balz e Gehard Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, MI: William B. Eedermans, 2001), 3:117.

² Brown e Coenen, 2:713.

Assim, *pneuma* forma-se desta raiz com o sufixo “-ma”, denotando o resultado do ar em movimento¹. Pode-se notar, então, uma semelhança muito forte entre o sentido de *pneuma*, no NT, e *rûah* no AT (analisado no capítulo anterior).

Sentido Derivado²

Nos Evangelhos, a ocorrência mais significativa de *pneuma*, no contexto da morte humana, aparece no relato da morte de Jesus. Em Mt. 27:50 é descrito que depois de clamar com grande voz, Jesus “entregou o espírito”. Por sua vez, Jo. 19:30 diz que Cristo inclinou a cabeça e “rendeu o espírito”. Em Lc. 23:46 Jesus “clama em alta voz: Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito!”. Da mesma forma, Lucas registra o pedido de Estevão, ao ser apedrejado, como um eco das palavras de Jesus na cruz: “recebe meu espírito” (cf. At. 7:59)³. Na realidade, esta prece reflete uma antiga oração noturna Judaica (Salmo 31:5)⁴, proferida “para que Deus proteja o espírito da pessoa até que esta acorde”⁵. O contexto do Salmo indica que Davi buscava o refúgio divino diante da ameaça de morte (Sl. 31:13 e 15).

O uso de *pneuma* como principio ativo de vida é bastante evidente no NT (Ap. 11:11; 13:15). Em Tg. 2:26, há a menção de que o “corpo sem espírito é morto”. Em Lc.

¹ Ibid.

² George V. Wigram, *The Englishman's Greek Concordance of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1970), 632-635.

³ Everett F. Harrison, *Interpreting Acts – The Expanding Church* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986), 138.

⁴ Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles – a Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 292.

⁵ Craig A. Evans, *Novo Comentário Bíblico Contemporâneo – Lucas*, trad. Oswaldo Ramos (São Paulo: Editora Vida, 1996), 383.

8:55, que se refere ao milagre da ressurreição da filha de Jairo efetuado por Cristo, há o relato de que o “espírito” voltou e a menina imediatamente se levantou.

Termos Paralelos¹

O termo grego que mais se aproxima de *pneuma* no NT é *yuch*, Esta palavra pode ser traduzida como “alma”, “ser vivo”, apresentando um sentido muito próximo ao de *nep̄eš* no AT. Em Jo. 10:11, Jesus (o Bom Pastor) dá a “vida” por suas ovelhas. Em Mc. 8:35, Cristo ensina o princípio de que aquele que perde a sua “vida” por causa dEle e do evangelho, na realidade está se salvando. Neste sentido, em Jo 13:37, Pedro declara que estava disposto a entregar sua “vida” por Jesus. Da mesma forma, em At. 15:26, Paulo e Barnabé são descritos como homens que têm arriscado a “vida” em favor de Cristo. Este termo também era utilizado para enumerar pessoas. Em At. 7:14, quando Jacó desce para a terra de Gósen, sua parentela é composta por setenta e cinco “pessoas” (almas, vidas).

O *yuch*, em alguns textos, é referido como a “totalidade da existência e vida do homem, com a qual se preocupa e da qual tem cuidado constante”²: emoções (Mt. 26:38); relacionamento com Deus (Lc. 1:46); vontade/disposição (Mt. 22:37). Assim, o *yuch*, torna-se a “área na qual se fazem decisões a respeito da vida e da morte”³.

Em Ap. 6:9-10 o apóstolo João vê, no céu, o *yuch*, dos mártires exigindo a vingança e justiça divina. Entretanto, esta visão apocalíptica não pretende ser fotografia de

¹ Brown e Coenen, 2:69-78.

² Ibid, 75.

³ Ibid, 78.

um fato objetivo, mas sim a representação simbólica de uma realidade espiritual¹. Logo, este texto não se refere ao estado intermediário dos mortos e sua situação naquele momento. Segundo Gn. 4:10, o sangue dos mártires, cuja morte representa o triunfo da injustiça sobre a justiça, reclama uma atitude justa da parte de Deus².

Idéias Paralelas

Ressurreição

O NT é bastante conclusivo no que se refere à ocorrência da ressurreição. Nos Evangelhos, o próprio Jesus afirmou “a existência de um estado de ressurreição, em oposição aos saduceus”³ (Lc. 20:35-37). Em Jo. 5:28-29, Jesus relacionou intimamente a ressurreição com o juízo, num evento marcado pela recompensa dos justos e ímpios. Do mesmo modo, o apóstolo Paulo, além de defender publicamente a crença na ressurreição (At. 24:15) desenvolveu este assunto em algumas de suas cartas (I Co. 15:42, 50-54; I Ts. 4:16). Assim, o NT está repleto de declarações acerca da ressurreição (Jo. 11:23; Hb. 6:2; Ap. 20:5-6 e outros).

O Período Intermediário

De acordo com a análise anterior, a ressurreição possui um forte respaldo bíblico. Entretanto, algumas divergências surgem quanto à lacuna existente entre a morte

¹ George Ladd, *Apocalipse – introdução e comentário*, Série Cultura Bíblica (São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, 1989), 78.

² *Ibid*, 80.

³ Donald Guthrie, “A Vida Após a Morte”, *Imortalidade*, 2ª edição, ed. Russell P. Shedd e Alan Pieratt (São Paulo: Edições Vida Nova, 2000), 184.

do crente e a sua ressurreição, isto é, o período intermediário. Existem algumas passagens bíblicas que parecem sugerir algum tipo de consciência neste período, ao passo que outras, negam essa possibilidade.

Em Lc. 23:43, Jesus assegura ao malfeitor que estaria com ele no paraíso. A tradução que assume que essa promessa seria concretizada naquele mesmo dia traz algumas sérias dificuldades. Na realidade, o termo “paraíso” aparece em duas outras passagens no NT (II Co. 12:3 e 4; Ap. 2:7), cujo sentido tem que ver com “céu”, designando lugar da habitação de Deus¹. Todavia, em Jo. 20:17, Jesus, após sua ressurreição, declara a Maria que Ele ainda não havia subido ao Pai. Em At. 2:27, o apóstolo Pedro cita Sl. 16:10 para afirmar que a yuch, de Cristo estava no *hades* (palavra grega para ᾗδης) antes de sua ressurreição, não no Paraíso². Portanto, considerando o fato de que os mais antigos manuscritos do NT não apresentavam pontuação, numa tradução mais coerente de Lc. 23:43, a palavra “hoje” indica o momento em que a promessa está sendo proferida³.

Assim como o ladrão da cruz, a Parábola do Rico e Lázaro (Lc. 16:19-31) tem sido freqüentemente considerada “uma passagem didática, com a finalidade de explicar a condição em que os mortos se encontram”⁴. Contudo, “esta passagem não pretende ensinar acerca da vida além do túmulo”⁵. Na realidade, Jesus utilizou material extraído de estórias

¹ Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, 183.

² Le Roy Edwin Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers – The Conflict of the Ages Over the Nature and Destiny of Man*, 2 vols. (Washington, DC: Review and Herald, 1966), 1:276.

³ Nichol, 317-318.

⁴ Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, 182.

⁵ Ibid.

contemporâneas de sua época, para transmitir a verdade singular de que, “se os homens não derem ouvidos à Palavra de Deus, nem mesmo um milagre semelhante ao de uma ressurreição seria suficiente para convencê-los”¹.

Em Lc. 20:37-38, cujo o contexto é o debate entre Jesus e os saduceus acerca da ressurreição, Jesus declarou que, para Deus, Abraão, Isaque e Jacó vivem. Entretanto, assumir que este texto pressupõe a existência dos patriarcas levanta uma séria dificuldade. Por que esses patriarcas viveriam num paraíso (o que concorda com a parábola do Rico e Lázaro) enquanto é declarado que Davi morreu, está sepultado e não subiu ao céu (At. 2:29 e 34)?

Algumas declarações de Paulo, tais como “deixar o corpo e estar com o Senhor” (II Co. 5:8), “partir e estar com Cristo” (Fp. 1:23), parecem apontar para um encontro instantâneo entre o crente (no momento de sua morte) e o Senhor. Contudo, deve-se notar que tais passagens não indicam o modo nem o momento específico desse encontro. O mesmo Paulo escreveu em I Ts. 4:16-17 que os mortos estarão com o Senhor no momento da ressurreição. Além disso, a promessa de Jesus aos discípulos em Jo. 14:2 e 3, indica que o acesso às moradas do Pai depende diretamente da volta de Jesus, e não da morte do crente.

É interessante notar que Paulo, ao consolar os irmãos tessalonicenses com respeito aos mortos, não focalizou a esperança no fato do crente, ao morrer, estar na presença divina. Pelo contrário, a ênfase está na ressurreição (I Ts. 4:13-18). Isso parece concordar com o fato de que os heróis da fé morreram sem obter a concretização da

¹ Ibid.

promessa divina da vida eterna. Puderam apenas contemplar a promessa de longe (cf. Hb. 11:13). Portanto, não pode haver imortalidade sem ressurreição prévia (I Co. 15:42, 50-54).

Entretanto, deve-se destacar que alguns textos parecem apontar que os crentes já possuem a vida eterna através de Cristo (Jo. 10:27-29; I Jo. 5:11-13), pois Ele destruiu a morte, trazendo vida e imortalidade (II Tm. 1:10). Apesar disso, I Co. 15:26 afirma que o “último inimigo a ser vencido é a morte”. O livro de Apocalipse aponta para esse episódio futuro, mais precisamente como resultado do juízo final (Ap. 20:14). Dessa forma, através da harmonização de tais textos, pode-se perceber a existência de uma tensão entre a vitória já alcançada sobre a morte, mas ainda não consumada¹. Assim, é possível compreender o fato de que o crente morto pertence ao Senhor, pois a morte de Cristo torna-o Senhor dos mortos e dos vivos (Rm. 14:7-9).

Conclusão Parcial

A compreensão acerca do destino do justo no momento da morte, depende do entendimento de dois fatores: a constituição da natureza humana e a escatologia individual. O estudo deste capítulo demonstrou que os escritores do NT mantêm o conceito vétero-testamentário acerca da unidade do homem em sua constituição. Tal conceito impede uma existência espiritual e etérea à parte do corpo. Todavia, no que diz respeito à escatologia individual, o NT amplia a visão do AT, indicando que o crente morto aguarda o momento da ressurreição para, enfim, habitar para sempre com o Senhor. Portanto, a esperança do cristão, ao enfrentar a morte, não está ligada ao período intermediário, mas à ressurreição.

¹ Cullmann, 35.

CAPÍTULO 3

“ESPÍRITO” NA HISTÓRIA DA TEOLOGIA CRISTÃ

Enquanto os dois capítulos anteriores analisaram o “espírito” humano na perspectiva da Teologia Bíblica, este capítulo abordará acerca deste mesmo termo sob a ótica histórica da Teologia Cristã. Assim, o presente capítulo está dividido em três partes principais. A primeira parte abrange o período intertestamentário até os tempos apostólicos. Muitos conceitos e princípios de interpretação deste período tiveram profunda influência sobre a teologia cristã posterior. Em seguida, a segunda parte, compreende desde o período pós-apostólico à Idade Média. A seguir, a terceira parte inicia-se com a Reforma Protestante e termina com as correntes teológicas do século XX.

Período Intertestamentário até os Tempos Apostólicos

O Processo de Helenização¹

Ao subjugar o mundo persa, Alexandre, como parte de sua estratégia de introduzir a cultura grega (idioma, literatura, costumes e filosofia) em todas as civilizações, fundou a cidade de Alexandria, no Egito. Esta se tornou um importante centro mundial político, comercial, financeiro, literário e científico. Após a morte de Alexandre, os

¹ Froom, 1:647.

Ptolomeus do Egito, que dividiram o domínio com os Selêucidas da Síria, trouxeram mais de cem mil judeus ao Egito. Esse número cresceu para cerca de um milhão nos tempos de Cristo. Esses judeus mergulharam em nova cultura, linguagem e filosofia. Nos mercados eles ouviam homens discutindo as idéias de Platão e Aristóteles.

Correntes Judaicas: Palestiniana e Helênica

Como tentativa de reduzir a tensão entre a tradição do mito religioso e a herança filosófica, os gregos desenvolveram o alegorismo¹. De forma semelhante, os postulados do Helenismo (baseados apenas na investigação intelectual, pesquisa e análise) que divergiam com os princípios do Judaísmo (baseados unicamente na revelação divina), foram conciliados por Filo (20 a.C.- 47), um judeu de Alexandria, através da ferramenta grega do alegorismo da revelação². Dessa forma, ele pôde “combinar os pensamentos grego e hebraico a respeito de Deus, da criação e da humanidade”³.

Com base nos ensinamentos dos filósofos gregos que “dividiam a alma numa parte racional e noutra irracional”⁴, Filo afirmava que as almas racionais descem de sua habitação eterna, entram nos corpos humanos dominados pela alma irracional. No momento da morte, a alma racional do homem, que é imortal e pré-existente, retorna para o reino

¹ Vikler, 38.

² Froom, 1:720.

³ Roger Olson, *História da Teologia Cristã - 2000 anos de tradição e reformas*, trad. Gordon Chown (São Paulo: Editora Vida, 2001), 54.

⁴ Philotheus Boehner e Etienne Gilson, *História da Filosofia Cristã – desde as origens até Nicolau de Cusa*, trad. Raimundo Vier, 8ª edição, (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003), 70.

celestial etéreo desencarnado. O corpo humano, por sua vez, considerado como fonte do mal, é mortal e não aguarda a ressurreição literal¹.

Entretanto, os judeus que viviam na Palestina mantiveram o conservadorismo e a tradição em detrimento da antropologia platônica dos judeus helênicos. Assim, no judaísmo palestino o corpo nunca era a prisão da alma, nem aquilo que a seduzia para o pecado. Já o espírito não era considerado como parte de uma substância divina mas, sim, como alguma coisa divinamente criada².

Escritos Apócrifos

Desde dois séculos antes da Era Cristã, as declarações não-bíblicas mais antigas dos judeus acerca do destino humano começaram a surgir. As duas maiores posições acerca da eterna bem-aventurança do justo compreendiam o antigo conceito do dom condicional da imortalidade e o novo conceito da imortalidade natural da alma³.

No livro de IV Macabeus os justos mortos são imediatamente “recebidos na glória” (10:15; 13:17; 17:18; 18:23)⁴. No “Livro dos Jubileus” (135 a.C.), os ossos jazem na sepultura enquanto os “espíritos” vivem independentemente⁵. Estas obras ilustram a penetração da filosofia helênica nas crenças judaicas pouco antes dos tempos de Cristo.

¹ Froom, 1:725.

² Brown e Coenen, 2:717.

³ Froom, 1:645.

⁴ Ibid, 1:673.

⁵ Bacchiocchi, 80.

Todavia, o “Apocalipse Siríaco de Baruque”, produzido na última metade do primeiro século da Era Cristã, provavelmente corrente no tempo dos apóstolos¹, enfatiza que no retorno do Messias, todos os que adormeceram em Sua esperança despertarão. Estes não se entristecerão pelo fato de que um teve de esperar mais tempo que outro para o regozijo final². No livro de II Esdras, compilado por volta do fim do primeiro século d.C., o autor descreve os tempos do fim (7:26-44): a revelação Messias, a ressurreição dos que dormem no pó da terra e o julgamento final. É o início da imortalidade³.

Período Pós-Apostólico à Idade Média

Período Patrístico (100-600)

No período pós-apostólico, não se tem conhecimento de nenhum escritor cristão que defendesse o dogma da imortalidade natural da alma até o fim do segundo século⁴. Diversos escritores pós-apostólicos defendiam o condicionalismo em suas obras.

Clemente de Roma, que de acordo com Eusébio morreu no ano 100, foi provavelmente o primeiro escritor após o período dos apóstolos⁵. Em seus escritos, ele demonstra que sua esperança está alicerçada no segundo advento e sua conexão com a ressurreição⁶.

¹ Froom, 1:687.

² Ibid, 1:689.

³ Ibid, 1:697.

⁴ Ibid, 1:758-759.

⁵ Olson, 41.

⁶ Froom, 1:762-763.

De igual modo, Policarpo, que morreu em 156, cria na recompensa dos justos que ocorreria na ressurreição do segundo advento¹. Justino Mártir, por sua vez, morreu aproximadamente no ano 165, escreveu que a imortalidade é um presente de Deus recebido na ressurreição. Ele chama de “não-cristãos” aqueles que ensinam que a alma vai para o céu na ocasião da morte².

Entretanto, Filo, com suas sutis exposições alegóricas, influenciou profundamente a escola teológica cristã de Alexandria, fundada provavelmente no segundo século. Os principais expoentes desta escola eram Clemente e Orígenes³.

Clemente de Alexandria (150-210) designava o corpo como uma ‘natureza inferior’ em contraste com a ‘natureza superior’ da alma, que descrevia como a parte racional do indivíduo⁴.

Possuindo uma visão semelhante, Orígenes (185-255) tinha como propósito “edificar um sistema do saber cristão a partir do patrimônio seguro da fé. Nesta empresa teve de valer-se da filosofia grega”⁵. Assim, “Orígenes empregava idéias platônicas para reinterpretar a gama total do ensino cristão”⁶. Para ele, a alma humana, embora residindo no cárcere do corpo, ainda conserva as características originais do ser espiritual (incorporeidade e imortalidade). Em sua visão escatológica, “os espíritos despojar-se-ão um

¹ Ibid, 1:791-792.

² Ibid, 1:813-814.

³ Boehner e Gilson, 33.

⁴ Olson, 90.

⁵ Boehner e Gilson, 48, 54.

⁶ Colin Brown, *Filosofia e Fé Cristã – um esboço histórico desde a Idade Média até o presente*, trad. Gordon Chown (São Paulo: Edições Vida Nova, 2001), 14.

dia de seu invólucro corporal, a fim de participarem da vida incorporeal de Deus”¹. Tendo em vista que Orígenes foi considerado um dos príncipes da filosofia e teologia cristã, grande parte seus ensinamentos influenciou muitos dos grandes heróis da ortodoxia².

Já no mundo latino, o período de Agostinho (354-430) marcou o apogeu da filosofia patrística. Seguindo a mesma linha da Escola de Alexandria, caracterizada pela interpretação alegórica e dos postulados platônicos, Agostinho dividia o homem em duas partes: a natureza inferior corporal e a natureza superior da alma³.

Período Medieval (600-1500)

No período medieval, assim como no período patrístico, “argumentos e conceitos gregos eram usados para defender idéias cristãs, e vice-versa.”. Dessa forma, “o pensamento medieval era uma mistura curiosa de fé cristã e filosofia pagã”, resultando numa distorção da doutrina cristã⁴.

Para Tomás de Aquino (1224/1225–1274), o processo de apresentação de um argumento em prol da fé cristã compreendia dois passos: o uso inicial de argumentos filosóficos para lançar os alicerces e o posterior apelo à doutrina cristã⁵. Em sua visão antropológica, Aquino interpretava a unidade do ser humano à luz de conceitos aristotélicos cristãos⁶.

¹ Boehner e Gilson, 70, 74.

² Olson, 102.

³ Boehner e Gilson, 139, 182.

⁴ Brown, 17.

⁵ Ibid, 24.

⁶ Boehner e Gilson, 467.

Assim, pode-se notar que a filosofia tornou a Bíblia irrelevante, a razão tomou o lugar da revelação. “Nos séculos XIV e XV predominava profunda ignorância concernente ao conteúdo da Escritura: alguns doutores de teologia nunca haviam lido a Bíblia toda”¹. Lutero afirma: “quando eu era monge, desprezava a Bíblia. . . Eram Scotus, Tomás e Aristóteles que deviam ser lidos”².

Período da Reforma Protestante até o Século XX

O Período da Reforma (Século XVI)

O movimento da Reforma foi marcado pelo novo interesse pelo estudo das Sagradas Escrituras, e o início de uma interpretação mais literal do texto bíblico³. É bem verdade que Lutero não foi muito consistente em sua visão antropológica. Todavia, em seu comentário sobre Eclesiastes (publicado entre 1522 e 1532), ele afirma que o morto não tem consciência da passagem do tempo e dos eventos ao redor, até o despertamento dos santos na ressurreição⁴. O precursor da Reforma John Wycliff (c. 1324-1384) afirmava que as recompensas do julgamento não ocorreriam antes da ressurreição, e cria no sono inconsciente entre a morte e a ressurreição⁵. De igual modo, Tyndale não acreditava que as almas vão para o céu na morte, mas que elas dormem até a ressurreição⁶.

¹ Vikler, 48.

² Brown, 35.

³ Vikler, 48.

⁴ Froom, 2:75-78.

⁵ Ibid, 2:58-59.

⁶ Ibid, 2:94.

O movimento anabatista, cujo surgimento “esteve inicialmente ligado ao movimento zwingliano no norte da Suíça”¹, advogava o retorno aos ensinamentos bíblicos e a busca pelos ideais da igreja primitiva do NT². Muitos dos anabatistas “criam no sono da alma entre a morte e ressurreição”³.

Contudo, Calvino cria que na morte a alma se liberta da prisão do corpo e retorna para Deus, desfrutando do descanso no Paraíso enquanto aguarda a ressurreição. Para ele, a morte nada mais é do que um tipo de existência invisível, pois a alma não está na presença de homens, mas com Deus. Refutando a idéia do “sono da alma”, Calvino advoga que, na Bíblia, o “sono” é aplicado apenas ao corpo e não para a alma. Além disso, Calvino possuía notável apreciação pelos discursos de Platão e Aristóteles acerca das faculdades da alma⁴.

Correntes Teológicas Protestantes (Séculos XIX e XX)

Nos séculos subseqüentes à Reforma houve um crescente uso da razão humana como juiz sobre a Palavra de Deus. Este fenômeno, denominado racionalismo filosófico, lançou as bases para o surgimento da teologia liberal, no final do século XIX⁵. Negando o sobrenatural, o Liberalismo rejeita a crença na segunda vinda corporal de Cristo

¹ Earle E. Cairns, *O Cristianismo através dos Séculos: uma história da Igreja Cristã*, trad. Israel Belo Azevedo, 2ª edição, (São Paulo: Edições Vida Nova, 1995), 248.

² George R. Knight, *A search for Identity – The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 2000), 30.

³ Philip Schaff, *History of the Christian Church*, 8 vols. (Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1958), 8:79.

⁴ *Ibid*, 2:121-122.

⁵ Vikler, 51.

bem como a doutrina da ressurreição do corpo. Os liberais que defendem a continuação da vida após a morte substituem a idéia da ressurreição pela imortalidade da alma¹.

Do outro lado, procurando defender as doutrinas e opiniões tradicionais do protestantismo, a Ortodoxia fundamentalista enfatiza que a alma é capaz de sobreviver à morte, vivendo em um estado desencarnado e consciente, aguardando a futura ressurreição. Assim, a morte é uma transição para um modo diferente de existência².

Ocupando uma posição intermediária entre o Liberalismo e a Ortodoxia, a Neo-ortodoxia (século XX) advoga que a idéia da imortalidade da alma é oriunda de um conceito grego. Defende também a unidade radical do ser humano (existência significa existência corporal). Portanto, não há uma entidade espiritual separada que sobrevive à morte e existe fora do corpo. A esperança reside na ressurreição do corpo³. Para K. Barth esta ressurreição ocorre imediatamente após a morte individual de cada crente⁴.

Entretanto, observando o protestantismo norte-americano do século XIX, pode-se notar que o espírito anabatista do século XVI literalmente permeou grande parte dos movimentos evangélicos desses dias⁵. Uma ramificação destes movimentos, conhecida como Conexão Cristã, teve notável importância para o Adventismo do Sétimo dia, pois dois

¹ Erickson, 1175-1176.

² Ibid, 524, 1169.

³ Erickson, 1176.

⁴ Cullmann, 35; Hawthorne, 49.

⁵ Knight, 30.

de seus fundadores (Tiago White e José Bates) pertenciam à Conexão Cristã¹. Esta corrente teológica representa uma das principais fontes da crença adventista no “sono da alma”².

Conclusão Parcial

Considerando o panorama histórico da Teologia Cristã, pode-se notar a profunda influência que o processo de helenização exerceu sobre a interpretação das Escrituras, e conseqüentemente, sobre as noções acerca da origem e destino humano. A interpretação equivocada dos conceitos bíblicos que se iniciou com Filo, ganhou força através da Escola de Alexandria, principalmente na pessoa de Orígenes. Assim, o princípio de interpretação alegórica das Escrituras logo se tornou a forma admitida da exegese bíblica em grande parte da Igreja Cristã. A partir do século XVI, o movimento da Reforma implementou uma interpretação mais literal das Escrituras, resgatando assim, parte dos conceitos bíblicos acerca do futuro da vida humana. Contudo, além dos postulados gregos já estarem enraizados na maior parte da Igreja Cristã, o racionalismo filosófico trouxe uma nova forma de ajustar os ensinamentos bíblicos sob a perspectiva da razão humana.

¹ Ibid, 31.

² Ibid, 73.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo foi feita uma análise do termo *rûah* (“espírito”) no contexto do AT. Através do estudo realizado, pôde-se concluir que no AT o homem é visto sob uma perspectiva unitária, física e concreta. O espírito humano está tão unido ao corpo físico, que os termos utilizados para descrevê-lo envolvem fenômenos normais, visíveis e tangíveis do mundo ao nosso redor. Além disso, não há menção de uma existência espiritual desencarnada do justo após a morte. A aniquilação da morte era vista como um evento escatológico, onde a ressurreição é diretamente conectada a um juízo universal.

No segundo capítulo foi estudado o termo *pneuma* (“espírito”) na ótica do NT. Este estudo demonstrou que os escritores do NT mantêm o conceito vétero-testamentário acerca da unidade do homem em sua constituição, o que impede a possibilidade de existência espiritual e etérea à parte do corpo. Quanto à escatologia individual, o NT amplia a visão do AT, indicando que o crente morto aguarda o momento da ressurreição para, enfim, habitar para sempre com o Senhor.

O terceiro capítulo analisou a idéia de “espírito” sob a perspectiva histórica da Teologia Cristã. Pôde-se constatar, através deste estudo, a profunda influência da helenização sobre as noções cristãs acerca da natureza e destino humano. O princípio de interpretação alegórica das Escrituras logo se tornou a forma admitida da exegese bíblica em grande parte da Igreja cristã. A partir do século XVI, o movimento da Reforma implementou uma interpretação mais literal das Escrituras, resgatando assim, parte dos

conceitos bíblicos acerca do futuro da vida humana. Entretanto, o culto à filosofia resultou no ajuste dos ensinamentos bíblicos sob a perspectiva da razão humana. Por isso, em meio às correntes teológicas dos séculos XIX e XX é notável a mistura entre conceitos bíblicos e humanos.

Após a compreensão de todos estes aspectos, torna-se possível responder ao problema de pesquisa deste trabalho: “Qual é o destino do espírito quando um crente morre?” A concepção de que o espírito é uma entidade própria capaz de existir de forma independente do corpo não representa uma visão bíblica. O espírito é um princípio de vida outorgado por Deus ao homem. Quando o crente morre este princípio retorna para Deus, deixando o crente num estado temporário de inconsciência e inatividade. No segundo advento de Cristo, através da ressurreição, o princípio de vida ligado intimamente com o corpo glorificado fará do justo o bem-aventurado receptor do dom da imortalidade.

BIBLIOGRAFIA

- Bacchiocchi, Samuele. *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny*. Berrien Springs, MI: Biblical Perspectives, 1997.
- Balz, Horst e Schneider, Gehard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: William B. Eedermans, 2001.
- Barth, Karl. *Dogmatics in Outline*. London, England: SCM Press, 1958.
- Bauer, Johannes B. *Diccionario de Teología Bíblica*. Barcelona, España: Editorial Herder, 1985.
- Bíblia de Estudo Almeida*. Revista e Atualizada. 2ª edição. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- Boehner, Philotheus e Gilson, Etienne. *História da Filosofia Cristã – desde as origens até Nicolau de Cusa*. Traduzido por Raimundo Vier. 8ª edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.
- Brown, Colin e Lothar Coenen, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.
- Brown, Colin. *Filosofia e Fé Cristã – um esboço histórico desde a Idade Média até o presente*. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.
- Cairns, Earle E. *O Cristianismo através dos Séculos: uma história da Igreja Cristã*. Traduzido por Israel Belo Azevedo. 2ª edição. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.
- Cullmann, Oscar. *Imortalidade da Alma ou Ressurreição dos Mortos*. Artur Nogueira, SP: Centro de Estudos Evangélicos, 2002.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. 7ª edição. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1989.
- Evans, Craig A. *Novo Comentário Bíblico Contemporâneo – Lucas*. Traduzido por Oswaldo Ramos. São Paulo: Editora Vida, 1996.
- Ferreira, Júlio Andrade. *Antologia Teológica*. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.

- Froom, Le Roy Edwin. *The Conditionalist Faith of Our Fathers – The Conflict of the Ages Over the Nature and Destiny of Man*. 2 vols. Washington, DC: Review and Herald, 1966.
- Guthrie, Donald. “A Vida Após a Morte”, *Imortalidade*. 2ª edição. Editado por Russell P. Shedd e Alan Pieratt. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles – a Comentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- Harris, R. Laird, Acher, Gleason L. Jr. e Waltke, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Traduzido por Márcio Loureiro Redondo, Luiz A.T. Sayão e Carlos Oswaldo C. Pinto. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.
- Harrison, Everett F. *Interpreting Acts – The Expanding Church*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1986.
- Hawthorne, Gerald F. *Word Biblical Commentary: Philippians*. Waco, Texas: Word Books Publisher, 1983.
- Knight, George R. *A search for Identity – The Development of Seventh-day Adventist Beliefs*. Washington, DC: Review and Herald Publishing Association, 2000.
- Ladd, George. *Apocalypse – introdução e comentário*. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, 1989.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*. Traduzido por Dara Dusilek, Jussara Marindir Pinto Simões Árias. São Paulo: Editora Hagnos, 2001.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of the Acts of the Apostles*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1961.
- Nichol, Francis D. *Respostas a Objeções: uma defesa bíblica da doutrina adventista*. Traduzido por Francisco Alves Pontes. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.
- Nisto Cremos: 27 Ensinos Bíblicos dos Adventistas dos Sétimo Dia*. Traduzido por Hélio L. Grellmann. 7ª edição. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003.
- Olson, Roger. *História da Teologia Cristã - 2000 anos de tradição e reformas*. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. 8 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 1958

- Smith, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*. Traduzido por Hans Udo Fuchs e Lucy Yamakami. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.
- Vikler, Henry A. *Hermenêutica Avançada: princípios e processo de interpretação bíblica*. Traduzido por Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- Wigram, George V. *The Englishman's Greek Concordance of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1970.

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

QUEM É O ARCANJO MIGUEL? UMA EXEGESE DE JUDAS 9

ALEX OLIVEIRA PALMEIRA

Bacharel em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

TCC apresentado em dezembro de 2005

Orientador: Reinaldo W. Siqueira, Ph.D.

alexunasp@hotmail.com

RESUMO: Esta pesquisa é um breve estudo exegético a cerca da identidade do Arcanjo Miguel. O texto base analisado é Judas 9, que retrata a luta entre Satanás e Miguel a respeito corpo de Moisés. A pesquisa é de natureza bíblico-teológica, que visa esclarecer quem seria a pessoa de Miguel nas Escrituras. Duas opiniões são levantadas acerca da identidade de Miguel: (1) Ele seria um anjo comum de destaque na corte celestial e (2) Ele seria Cristo. Quem de fato seria Miguel? Como entender a declaração de Judas? A pesquisa destina-se a responder estas perguntas. O método utilizado é da Leitura Atentiva do Texto (Close Reading), destacando principalmente o contexto histórico específico do livro de Judas e a análise léxico-sintática temática e teológica das palavras "Arcanjo", "Miguel" e "Diabo".

Palavras-chave: Arcanjo Miguel, Anjo do Senhor, Príncipe, Homem vestido de linho, A Glória do Senhor.

Who is the Archangel Michael?: a exegese of Jude 9

ABSTRACT: This research is a brief study concerning the identity of the Archangel Michael. The text in focus is Jude 9 where the fight between Satan and Michael concerning the body of Moses is depicted. The nature of this research is biblical-theological and its goal is do clarify who is Michael in Scriptures. Two main opinions exists concerning Michael's identity: (1) He is a common angel with a high standing in the heavenly courts; (2) He is Christ. Who in fact is Michael? How to understand Jude's statement? This research wants to answer such questions. The method applied in this study is the Close Reading of the text, with special emphasis in the immediate historical context of the Book of Jude and the lexical and syntactical analysis of the words Archangel, Michael and Devil.

KEYWORDS: Archangel Michael, Angel of the Lord, Prince, Man dressed in linen, the Glory of the Lord.

Centro Universitário Adventista de São Paulo
Curso de Teologia

QUEM É O ARCANJO MIGUEL?: UMA EXEGESE DE JUDAS 9

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado como Requisito Parcial
À Obtenção da Graduação no
Bacharelado em Teologia

Por

Alex Oliveira Palmeira

Dezembro de 2005

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
Problema	1
Metodologia	1
Capítulos	
I. REVISÃO DE LITERATURA	3
Miguel Como um Anjo	3
Miguel Como Cristo	5
Conclusão Parcial	6
II. O TEXTO	7
Delimitação da Perícope	7
O Texto da Perícope	7
Tradução	8
Conclusão Parcial	10
III. CONTEXTO HISTÓRICO	11
Contexto Geral	11
Autoria	11
Local	14
Data	14
Destinatários... ..	16
Contexto Específico	17
Conclusão Parcial	23
IV. CONTEXTO LITERÁRIO	24
Gênero Literário.....	24
Forma Literária	24
Estrutura Literária	25
Figura de Linguagem.....	25
Conclusão Parcial	26

V. CONTEXTO LÉXICO-SINTÁTICA, TEMÁTICA E TEOLÓGICA	27
Análise Léxica	27
Estudo do Verso.....	31
Estudo do Verso na Perícopé	33
Paralelo de Palavras	35
Paralelo de Idéias	39
Conclusão Parcial	43
VI. REFLEXÃO TEOLÓGICA E REACÃO CRÍTICA À LITERATURA	45
Reflexão Teológica	45
Reação Crítica à Literatura	45
CONCLUSÃO	48
BIBLIOGRAFIA	51

INTRODUÇÃO

Problema

Em Jd 9 encontramos as seguintes palavras: “Contudo, o arcanjo Miguel, quando contendia com o diabo e disputava a respeito do corpo de Moisés, não se atreveu a proferir juízo infamatório contra ele; pelo contrário, disse: O Senhor te repreenda!”¹. Como entender esta declaração de Judas? Quem seria a figura de Miguel? Seria ele um anjo normal como os demais? Ou seria ele um anjo especial?

O objetivo deste trabalho é compreender mais claramente a identidade do arcanjo Miguel. Para tanto, desenvolveremos uma exegese do texto na tentativa de uma definição da identidade de Miguel.

Metodologia

Para conseguir este objetivo, será utilizado o método da “Leitura Atentiva” (Close Reading) do texto. No primeiro capítulo, faremos uma revisão de literatura para ver as diferentes interpretações existentes entre os autores sobre a identidade de Miguel.

No capítulo dois estudaremos o texto da passagem em questão, delimitando o texto da perícopes, levando em conta as possíveis variantes textuais e como elas afetam o texto. Daremos uma tradução da perícopes no final desse estudo e também apresentaremos uma breve conclusão parcial.

¹ *Bíblia de estudo Almeida*, versão revista e atualizada, 2ª ed. (Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999), 369.

No capítulo três, discorreremos sobre o contexto histórico, tendo em vista o contexto histórico geral e específico. A autoria, data e os destinatários serão analisados. Neste capítulo, notaremos se há algum costume, prática ou descoberta histórica e arqueológica do antigo mundo judaico ou grego-romano que favoreça a compreensão da passagem.

O quarto capítulo trará uma análise do contexto literário, definindo qual é o gênero e a forma literária da perícopes. Será também apresentada a estrutura literária do livro de Judas e por fim figuras de linguagem que aparecem no texto.

No quinto capítulo, faremos uma análise léxico-sintática, temática e teológica do texto em questão. Analisando o contexto da palavra no livro de Judas e nos demais versos da Bíblia onde Miguel aparece.

Uma reação crítica à literatura revisada no primeiro capítulo será apresentada na primeira parte do último capítulo. À luz das descobertas realizadas ao longo da pesquisa, nos posicionaremos em relação as diferentes respostas dadas por teólogos e comentaristas bíblicos à nossa pergunta de pesquisa. Ainda neste capítulo faremos uma reflexão teológica sobre as implicações de nossa pesquisa para as diversas áreas da teologia.

Concluiremos nossa pesquisa recapitulando e resumindo as respostas encontradas ao longo desse trabalho. As conclusões parciais de cada capítulo serão resgatadas, e finalizaremos a pesquisa como um todo procurando responder ao problema levantado na introdução.

CAPÍTULO I

REVISÃO DE LITERATURA

Ao fazer a revisão da literatura que trata sobre o assunto em questão, podemos perceber que os escritores se dividem em dois grupos.

Miguel Como um Anjo

Segundo esta idéia, Miguel é simplesmente um anjo de destaque na corte celestial. Bauckham defende que Miguel é um grande príncipe, baseando-se em Daniel 12:1 e na literatura rabínica. Ele encontra paralelo em Daniel 10:13, onde Miguel é identificado como um dos “primeiros príncipes”¹.

Edwin Blum afirma que Miguel é apresentado como um dos 7 anjos chefes no livro pseudepígrafo de I Enoque (20:7). Ele é simplesmente visto como um anjo importante².

Champlin salienta que Miguel, em Judas, é inferior ao seu adversário em poder pois trata cautelosamente com ele, precisando da autoridade do próprio Deus a

¹ Richard J. Bauckham, *Jude, II Peter*, Word Biblical Commentary, vol. 50 (Waco, TX: Word Books, 1983), 47, 48.

² Edwin A. Blum, “Jude”, *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, 12 vols. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981), 12:391.

fim de obter a sua vitória¹.

Manuel Vieira argumenta que o arcanjo Miguel não é nada mais que anjo, não podendo ser identificado como sendo Jesus. Como base de sua interpretação, ele ressalta três diferenças entre Miguel e Jesus: 1) Encontra-se no nome: enquanto Miguel significa “Quem é como Deus?”, Jesus significa “Javé é o salvador”. O arcanjo Miguel seria uma pessoa distinta de Jesus pelo significado do próprio nome. 2) A natureza angelical deste arcanjo, visto que um anjo (criatura) não pode ser confundido com o criador Jesus. 3) Encontra-se na adoração. Em Apocalipse 19:10 e 22:8, 9, João foi proibido de adorar o anjo, dessa forma, Miguel como anjo não pode ser adorado².

Para Foulkes e Pohl, o fato de Cristo estar na terra e a luta se dar no céu é uma evidência de que Miguel não poderia ser Cristo. Para Prigent, o combate não é uma investida contra Cristo, mas contra Deus o Pai, do qual Miguel (subordinado) recebe ordens³.

¹ Norman R. Champlin, *O Novo Testamento Interpretado*, 6 vols. (São Paulo: Hagnos, 2002), 6:326.

² Manuel Vieira, “Jesus é o arcanjo Miguel?”, [www.cacp.org.br/miguel.htm], acessado em 10 de maio de 2005.

³ Ricardo Foulkes, *El Apocalipsis de San Juan*, (Grand Rapids, MI: Nueva Creacion, 1989), 138, 139; Adolf Pohl, *Apocalipse de João II*, Comentário Esperança, Trad. Werner Fucks (Curitiba: Evangélica Esperança, 2001), 93; Pierre Prigent, *O Apocalipse* (São Paulo: Loyola, 1993), 225.

Miguel Como Cristo

Os que defendem esta posição alegam que Miguel é um dos nomes de Cristo¹. Ellen G. White, comentando a morte de Moisés, relatada em Dt 34:1-7, faz referência a Jd 9, e menciona que Miguel disputou pelo corpo de Moisés. Ela acrescenta dizendo que foi o próprio Jesus quem ressuscitou a Moisés².

Uriah Smith, usa a mesma referência de Ellen G. White para dar crédito a sua posição de que Jesus é Miguel³.

Para Matthew Poole, Miguel pode ser identificado com Cristo, o príncipe dos anjos. A contenda com diabo que também pode ser vista em Mt 4, na sua tentação, e em Zc 3:2, 3 e Ap 12:7 são fortes evidências. Poole usa Mt 4 como arquétipo das lutas entre Cristo e Satanás, mostrando que Zacarias, Apocalipse e Judas se encontram conectados dentro do mesmo contexto de Mt 4⁴.

Segundo Matthew Henry, Miguel é o agente do episódio de Dt 34:6, Ele é o próprio Deus. Cristo no Apocalipse está em íntima ligação com a figura de Miguel, que é o

¹ "Michael", *Seventh - day Adventist Bible Comentary*, ed. Francis D. Nichol (Hagesrtown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1980), 7:706.

² Ellen G. White, *Primeiros escritos*, 3ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988), 164; idem, *História da redenção* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1998), 174; idem, *Patriarcas e Profetas* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991), 503-506.

³ Uriah Smith, *As profecias do Apocalipse* (Lisboa: Publicadora Atlântico, 1982), 166.

⁴ Matthew Poole, *Matthew Poole's Commentary on the Holy Bible*, 3 vols. (Carlisle, PA: The Banner of Thurth Trust, 1685; Reimpressão 1975), 3:945.

Arcanjo protetor do povo de Deus, visto que ele atua como líder do exército do Senhor na batalha contra Satanás. Cristo é o advogado por excelência do povo de Deus¹.

Calvino em seu comentário, cita que Miguel é uma referência à pessoa de Cristo. Miguel é representado como o guardião da igreja, e Deus tinha conferido este dever sobre Cristo (Jo 10:28, 29)².

Conclusão Parcial

Podemos ver que os autores não divagam muito em suas opiniões acerca da identidade de Miguel. Este capítulo apresentou duas diferentes formas de interpretação: Miguel identificado como um anjo e como Cristo. Estas duas diferentes formas de ver a figura do Arcanjo Miguel mostra a necessidade de analisarmos os indícios de sua identidade dentro do contexto bíblico.

¹ Matthew Henry, *Comentário exegético devocional de toda la Bíblia, San Tiago - Apocalipsis*, trad. Francisco Lacueva (Barcelona: Clie, 1991), 290, 459.

² John Calvin, *Calvin`s Commentaries*, 8 vols. (Grand Rapids, MI: Associated Publishers and Authors, s.d.), 5: 165-169.

CAPÍTULO II

O TEXTO

Delimitação da Perícope

A perícope na qual se encontra Judas 9 é toda a carta. No verso 1 e 2, Judas traz um prefácio e uma saudação, no verso 3 e 4, apresenta a ocasião e o tema que irá ser desenvolvido até o verso 23, ou seja, a necessidade de se precaver contra os falsos ensinadores¹. Nos versos 5 a 16, o autor usa exemplos vetero-testamentário de julgamentos divinos e, até mesmo, da literatura pseudepígrafa para ilustrar o fim dos falsos ensinadores. No verso 17 a 23, nova ênfase é colocada na necessidade de se precaver contra aqueles que “promovem divisões” (v. 19), ou seja, falsos mestres “que não tem o Espírito”. Os versos 24 e 25 são é uma doxologia final solene que provem da liturgia².

O Texto da Perícope

Ao analisar o texto grego³ encontramos dez variantes⁴. As variantes encontradas em Jd 3, 4, 8, 19, 22 e 25, não trazem alterações significativas no texto, já as

¹ Bauckham, 28.

² Champlin, 6:328.

³ Kurt Aland e outros, *The Greek New Testament*, 4ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 2001), 827-831.

⁴ Jd 1, 3, 4, 5, 8, 12, 19, 22, 23 e 25.

variantes encontradas em Jd 1, 5, 12, 23 resultam em pequenas alterações na leitura o texto, alterações tais, no entanto, que não influenciam no entendimento do problema de nossa pesquisa¹.

Um exemplo está em Jd 5, onde em alguns manuscritos só aparece a expressão “Senhor”², enquanto outros lêem “Jesus”³, um terceiro segmento vai além interpretando como “Deus Cristo”⁴. Nesta pesquisa adotaremos “Senhor”, visto que está contida em manuscritos antigos importantes, como \aleph e ψ , como leitura original.

Apesar de ter estas variantes, iremos manter o texto como temos atualmente na Almeida revista e atualizada, 2ª edição⁵.

Tradução

1 Judas, servo de Jesus Cristo e irmão de Tiago, aos chamados, amados em Deus Pai e guardados em Jesus Cristo, 2 a misericórdia, a paz e o amor vos sejam multiplicados.

3 Amados, quando empregava toda a diligência em escrever-vos acerca da nossa comum salvação, foi que me senti obrigado a corresponder-me convosco, exortando-vos a batalhardes, diligentemente, pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos.

4 Pois certos indivíduos se introduziram com dissimulação, os quais, desde muito, foram antecipadamente pronunciados para esta condenação, homens ímpios, que transformam em libertinagem a graça de nosso Deus e negam o nosso único Soberano e Senhor, Jesus Cristo.

5 Quero, pois, lembrar-vos, embora já estejais cientes de tudo uma vez por todas, que o Senhor, tendo libertado um povo, tirando-o da terra do Egito, destruiu, depois, os que não

¹ Ver um estudo mais completo sobre as variantes em Champlin, 6:328-350.

² {D} πάντα ότι [ό] Κύριος άπαξ (\aleph ψ , omite ό) C* 1505 1611 2138 syr^h.

³ A designação άπαξ πάντα, ότι Ιησους aparece nos seguintes manuscritos: AB 33 81 2344 vg (eth) Jerome.

⁴ P⁷² (P^{72*} πάντας).

⁵ *Bíblia de estudo Almeida*, 368-369.

creram; 6 e a anjos, os que não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio, ele tem guardado sob trevas, em algemas eternas, para o juízo do grande Dia; 7 como Sodoma, e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregado à prostituição como aqueles, seguindo após outra carne, são postas para exemplo do fogo eterno, sofrendo punição.

8 Ora, estes, da mesma sorte, quais sonhadores alucinados, não só contaminam a carne, como também rejeitam governo e difamam autoridades superiores.

9 Contudo, o arcanjo Miguel, quando contendia com o diabo e disputava a respeito do corpo de Moisés, não se atreveu a proferir juízo infamatório contra ele; pelo contrário, disse: O Senhor te repreenda! 10 Estes, porém, quanto a tudo o que não entendem, difamam; e, quanto a tudo o que compreendem por instinto natural, como brutos sem razão, até nessas coisas se corrompem.

11 Ai deles! Porque prosseguiram pelo caminho de Caim, e, movidos de ganância, se precipitaram no erro de Balaão, e pereceram na revolta de Corá. 12 Estes homens são como rochas submersas, em vossas festas de fraternidade, banqueteadando-se juntos sem qualquer recato, pastores que a si mesmos se apascentam; nuvens sem água impelidas pelos ventos; árvores em plena estação dos frutos, destes desprovidas, duplamente mortas, desarraigadas; 13 ondas bravias do mar, que espumam as suas próprias sujidades; estrelas errantes, para as quais tem sido guardada a negridão das trevas, para sempre.

14 Quanto a estes foi que também profetizou Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que veio o Senhor entre suas santas miríades, 15 para exercer juízo contra todos e para fazer convictos todos os ímpios, acerca de todas as obras ímpias que impiamente praticaram e acerca de todas as palavras insolentes que ímpios pecadores proferiram contra ele. 16 Os tais são murmuradores, são descontentes, andando segundo as suas paixões. A sua boca vive propalando grandes arrogâncias; são aduladores dos outros, por motivos interesseiros.

17 Vós, porém, amados, lembrai-vos das palavras anteriormente proferidas pelos apóstolos de nosso Senhor Jesus Cristo, 18 os quais vos diziam: No último tempo, haverá escarnecedores, andando segundo as suas ímpias paixões. 19 São estes os que promovem divisões, sensuais, que não têm o Espírito. 20 Vós, porém, amados, edificando-vos na vossa fé santíssima, orando no Espírito Santo, 21 guardai-vos no amor de Deus, esperando a misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo, para a vida eterna. 22 E compadecei-vos de alguns que estão na dúvida; 23 salvai-os, arrebatando-os do fogo; quanto a outros, sede também compassivos em temor, detestando até a roupa contaminada pela carne.

24 Ora, àquele que é poderoso para vos guardar de tropeços e para vos apresentar com exultação, imaculados diante da sua glória, 25 ao único Deus, nosso Salvador, mediante Jesus Cristo, Senhor nosso, glória, majestade, império e soberania, antes de todas as eras, e agora, e por todos os séculos. Amém!

Conclusão Parcial

Neste capítulo verificamos que o tema unificador do livro é a batalha pela fé. O contexto do nosso verso é toda a epístola de Judas que também é a nossa perícopé. Nessa epístola o autor combate às idéias dos falsos mestres que promoviam divisões. O autor faz várias referências a juízos divinos para ilustrar o fim desses falsos ensinadores. Esses exemplos foram tirados do Antigo Testamento e da literatura judaica pseudepígrafa. Portanto, o estudo deste capítulo nos indica a necessidade de explorar a figura de Miguel no Antigo Testamento e na literatura pseudepígrafa, a fim de podermos identificar quem é Miguel. No livro encontramos dez variantes textuais que não interferem no entendimento do problema. Nenhuma destas variantes se encontra em Jd 9, o texto em estudo.

CAPÍTULO III

CONTEXTO HISTÓRICO

Contexto Geral

Autoria

O escritor chama a si mesmo de “Judas, servo de Jesus Cristo e irmão de Tiago” (v. 1). No Novo Testamento encontramos vários homens com esse nome: Judas Iscariotes (Mc 3:19); Judas, o apóstolo, "não o Iscariotes" (Jo 14:22); Judas da Galiléia (At 5:37); Judas de Damasco (At. 9:11); Judas cognominado Barsabas (At 15:22); e Judas que, como Tiago, José e Simão, era irmão de Jesus (Mc 6:3). As opiniões acerca da autoria do livro de Judas se dividem em dois grupos: Os que são pró e contra a idéia que Judas, irmão do Senhor, escreveu este livro. Começemos com o segundo.

Argumentos contrários a Judas como irmão do Senhor

Eusébio de Cesaréia afirma que os descendentes de Judas, o irmão de Jesus, viveram até o reinado de Trajano (117 d.C.) e morreram homens idosos¹. Isso subtende que Judas era homem não muito mais jovem que Jesus, e também subtende que o próprio Judas morreu relativamente cedo (provavelmente antes do ano 70 d.C). Sendo esse o caso, não é possível que Judas, irmão do Senhor, tenha escrito o livro, visto que a sua redação

¹ Eusébio de Cesaréia, *História eclesiástica* (São Paulo: Paulus, 2000), 157.

parece envolver um ataque ao gnosticismo do século II¹.

Wikenhouser também menciona que os críticos rejeitam a Judas o irmão do Senhor porque o autor combate erros gnósticos posteriores ao primeiro século². Norman Champlin amplia este raciocínio mencionando que nenhum dos pais realmente antigos da igreja (antes dos meados do século III) identificou o livro com Judas, irmão do Senhor, e vários pais posteriores negavam vigorosamente que pudesse ter sido escrito por ele. Isso se deve, em parte, porque há ali citações extraídas de dois livros apócrifos, *Enoque* e a *Assunção de Moisés*³.

Argumentos a favor de Judas como irmão do Senhor

Segundo Harrison, o nome Judas está acompanhado de dois pontos identificadores: 1) “Servo de Jesus Cristo”; e 2) “irmão de Tiago”. Esta identificação era necessária porque Judas era um nome comum⁴.

O mencionar ser irmão de alguém não era comum na época, a não ser que esta pessoa fosse muito importante e conhecida. Portanto, a referência “irmão de Tiago” parece indicar o Tiago, irmão do Senhor, que teria presidido o concílio de Jerusalém e que provavelmente, mais tarde, escreveu a epístola que traz o seu nome (Tg 1:1). O escritor da

¹ Champlin, 6:326.

² Alfredo Wikenhouser, *New Testament Introduction* (Nova York: Herder & Co, 1983), 490.

³ Champlin, 6:326.

⁴ Everett F. Harrison, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971), 433.

epístola de Judas, portanto, pode bem ter sido o irmão de Tiago e, assim, um irmão do Senhor Jesus¹.

É bem provável que Judas, irmão de Jesus (Mt 13:55; Mc 6:3) não fazia parte do grupo dos apóstolos (Jd 17), pois João 7:5 diz que os irmãos de Cristo “não criam nele”. Posteriormente, entretanto, creram que Jesus era o Filho de Deus e estavam presentes no cenáculo, depois da ressurreição, no grupo daqueles que “perseveravam unanimemente em oração”, ao lado dos apóstolos e algumas mulheres que estiveram com Cristo (At 1:14).

É interessante ver que o estilo e vocabulário da epístola de Judas aproxima-se da de Tiago. Ambas são de estilo vigoroso e expressão vívida; ambas dependiam em grande parte de imagens extraídas da vida fora de casa; ambas são caracterizadas por uma certa austeridade ética².

Outro ponto é que Judas não reflete um gnosticismo já formado, com aquelas credenciais vistas a partir do segundo século. O que temos em sua carta são características de um pré-gnosticismo³. Portanto, seria insuficiente fundamentar que, por causa do gnosticismo formado tardiamente, Judas, o irmão do Senhor, não seria o autor do livro de

¹ Ivo S. Cardoso, trad., *Introdução às Epístolas*, extraída do *The Seventh-day Adventist Bible Commentary* (São Paulo: SALT, 1981), 78.

² Merrill C. Tenney, *O Novo Testamento, sua origem e análise* (São Paulo: Vida Nova, 1972), 394.

³ Oscar Scarsaune, *À sombra do templo*, trad. Antivan Mendes (São Paulo: Vida, 2004), 256; ver também artigo do mesmo autor em idem, “Heresy and the Pastoral Epistles”, *Themelios* 20 (1994): 9-14; cf. estudo de Nils A. Dahl, “The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt”, em Bentley Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1980-1981), 2: 689-712.

Judas. Nesta pesquisa adotamos a posição de que Judas, “irmão do Senhor”, é o autor do livro.

Local

Quanto ao local não há referência alguma. O máximo que podemos conjecturar é que se Judas trabalhava junto das igrejas judaicas da Palestina, é muito possível que a epístola tivesse sido enviada a estas últimas¹.

Data

Não se sabe ao certo a data de composição. Harrison apresenta um aspecto importante, afirmando que, geralmente, o caráter gnóstico de falsos mestres impressionou algumas pessoas a datar a carta de Judas no século II. A carta de Judas, porém, não reflete o sistema gnóstico elaborado do segundo século; reflete sim, um desenvolvimento do gnosticismo com fortes semelhanças com aquele confrontado por Paulo em Corinto (pré - gnosticismo), onde alguns crentes mostraram tendências libertinas agindo contra a autoridade do apóstolo². O que se sabe é que a data de sua escrita está relacionada com a data de escrita de 2 Pedro³. A não ser devido a uns poucos versículos introdutórios e a doxologia final,

¹ Tenney, 394, 395.

² Harrison, 434 – 435.

³ Tenney, 395. Para estudo da datação de 2 Pedro ver Blum, “Pedro”, 12:262; Bauckham, 157, 158; Paulo Siepierski, *2 Pedro e Judas*, Em Diálogo com a Bíblia (Curitiba: Encontrão Editora, 1997), 13-16; Champlin, 6:173, 174.

quase toda a epístola de Judas é comum a 2 Pedro¹. Dentro desse quadro cronológico existem duas opiniões acerca da data da autoria de Judas: que foi escrita anterior a 2 Pedro e que foi posterior.

Anterior a 2 Pedro

Se a carta de Judas foi escrita antes de 2 Pedro, ela deve ter sido composta antes de 67 d.C., ano provável da morte de Pedro. Alguns estudiosos da Bíblia pensam que Judas é a mais antiga das duas cartas visto que seria difícil explicar porque Judas escreveria uma carta se pouco tivesse a dizer além do que fora expresso em 2 Pedro². O livro de Judas não pode ter sido escrito muito depois do ano 70 d.C. visto que 2 Pedro incorpora grande parte do mesmo³. Portanto, se 2 Pedro pertence genuinamente a Pedro, Judas teve de ser escrito realmente cedo.

Posterior a 2 Pedro

Se foi escrita depois de 2 Pedro, deve ter sido escrita entre os anos 70 e 85 d.C.⁴. Alguns teólogos defendem a prioridade de 2 Pedro sobre Judas devido as seguintes razões:

- 1) 2 Pe 2:1 fala do futuro aparecimento dos falsos mestres, enquanto que Judas dá a impressão de que estes mestres já estavam agindo (Jd 4);
- 2) Judas fala da advertência

¹ Comparar 2 Pe 1:2 // Jd 2; 2 Pe 1:5 // Jd 3; 2 Pe 1:12 // Jd 5; 2 Pe 3:3 // Jd 5-19; 2 Pe 3:14 // Jd 24

² Cardoso, 79.

³ Champlin, 6:326.

⁴ “Judas – Introducción”, *Comentario biblico Adventista del Séptimo Dia*, 7:720.

acerca da vinda dos cétricos como fato já cumprido (versos 17, 18), enquanto Pedro adverte acerca da futura manifestação dos mesmos (2 Pe 3:3)¹.

Ambas as linhas de argumentos não são suficientemente decisivas para determinar qual das epístolas (Judas ou 2 Pedro) foi escrita primeiro. Por esta razão é impossível fechar uma data para a carta de Judas. Se escreveu antes de 2 Pedro teve que ser redatada antes do ano 67, ano provável da morte de Pedro; se a epístola de Judas foi escrita depois, foi entre os anos 70-85.

Destinatários

Segundo Champlin, esta carta provavelmente tenha sido verdadeiramente católica ou universal, não visando qualquer comunidade em particular, pois se destinava a igreja inteira, em todos os lugares, onde quer que houvesse dificuldades com o ataque gnóstico². No entanto, há razões para crer-se que a carta é dirigida especialmente a cristãos de origem judaica. As ilustrações e referências ao Egito, aos anjos caídos, a Sodoma e Gomorra, a Moisés, Caim, Balaão, Coré e Enoque, provam que seus leitores eram conhecedores das Escrituras e das tradições dos judeus³.

¹ Ibid.

² Champlin, 6:327.

³ Donald D. Turner, *Introdução ao Novo Testamento* (São Paulo: Imprensa Batista Regular, s.d.), 340, 341.

Contexto Específico

Judas e o Pré-gnosticismo

Judas combate fortemente idéias gnósticas na sua epístola. O gnosticismo que o autor está tratando não é o gnosticismo com características melhor conhecidas na literatura gnóstica do século II em diante, quando o movimento se manifestou plenamente, deixando literatura, mas de um pré-gnosticismo. Este pré-gnosticismo constituía uma ameaça interna à igreja e à sua mensagem apostólica, ou seja, à união e a integridade do cristianismo primitivo. Para Giovanni Filoramo, o gnosticismo era a “primeira, e mais perigosa, heresia entre os cristãos primitivos”¹. Diversos temas gnósticos relacionavam-se com o Antigo Testamento em um ponto e com o cristianismo em outro²: Aceitavam o relato da criação, porém davam uma interpretação totalmente diferente a ele. Para eles, a serpente era a personagem de sentimentos excepcionais, já que ensinou aos seres humanos o que fazer para obter conhecimento e de que modo poderiam desonrar o deus-criador estúpido. Quanto ao cristianismo, os gnósticos não tinham dificuldade para dar um lugar a Cristo em sua concepção de salvação. Cristo poderia ser visto como portador do conhecimento, enviado do alto, do reino divino, aos humanos para lembrá-los de sua origem divina e celestial. A cristologia gnóstica era docética.

¹ Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, trad. Anthony Alcock (Cambridge: Basil Blackwell, 1991), 2. Para uma introdução abalizada e abrangente sobre o assunto ver Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: Harper & Row; Edinburgh: T & T Clark, 1983).

² Um estudo mais completo sobre essa relação em Robert McLachlan Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Oxford: Blackwell, 1968).

Os pais da igreja consideravam o gnosticismo uma heresia cristã. Os gnósticos eram cristãos apóstatas; o verdadeiro evangelho surgiu primeiro, depois veio à perversão gnóstica. Alguns estudiosos modernos ainda defendem esse ponto de vista, enquanto uns acreditam que os sistemas gnósticos eram anteriores ao Cristianismo e independentes dele¹. Outros ainda argumentam até mesmo que o gnosticismo influenciou os escritos do Novo Testamento a começar por Paulo².

Os gnósticos docéticos acreditavam que Cristo não havia encarnado em Jesus em realidade, mas que simplesmente tinha aparência de um ser humano³. Seria por tais idéias que Judas é impelido pelo Espírito Santo (v. 3, 4) a advertir e exortar os crentes contra tais heresias.

Na sua argumentação contra o ensino dos falsos mestres, o autor da epístola lançou mão não só de exemplos extraídos do Antigo Testamento, mas também da literatura apócrifa judaica. No caso de Jd 9, a fonte utilizada é provavelmente a parte final, hoje perdida, de uma obra apocalíptica judaica redigida no período interbíblico intitulada por alguns de *Assunção de Moisés* e por outros de *Testamento de Moisés*. A não sobrevivência dessa obra em sua totalidade se deve ao fato de não ter sido considerada canônica pelos judeus. Entretanto, por Judas tê-la citado, conferindo-lhe assim autoridade, o cristianismo

¹ Simone Pétrement, *A Separate God: the Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco: Harper Collins, 1990; London: Darton, Longman & Todd, 1991).

² Para mais detalhes ver, Edwin M. Yamauchi, *Pré-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences* (London: Tyndale, 1973).

³ Roger E. Olson, *História da teologia cristã*, trad. Gordon Chown (São Paulo: Editora Vida, 2001), 28.

primitivo estimava-a profundamente e diversos excertos dela sobreviveram em obras cristãs¹.

Alguns argumentam que a história de Judas sobre a disputa do corpo de Moisés parece pertencer a um estilo diferente da literatura daquele que temos no *Testamento de Moisés*. Poderia se argumentar que do texto do testamento deveria ter terminado com uma história de morte e enterro de Moisés, uma vez que: 1) testamentos geralmente terminam com este tipo de relato; 2) o *Testamento de Moisés* 11:6-8 levanta a questão do sepultamento de Moisés e parece requerer um relato de seu sepultamento numa tumba desconhecida².

Miguel na Literatura Judaica Antiga

Como Judas 9 parece explorar a literatura judaica da época, seria importante analisarmos qual era a crença judaica de então acerca de Miguel e acerca dos anjos.

Na literatura rabínica, os anjos eram designados coletivamente como “família do céu”. Havia formações militares de “hostes” e “cortes”, cada uma das categorias angelicais era comandada por um arcanjo, no qual Miguel aparece como o Príncipe de Israel (isto é, seu guardião e advogado constante perante Deus). O papel ativo representado pelos anjos na proteção de Israel tem uma significação especial no pensamento religioso

¹ Siepierski, 87.

² Bauckham, 67.

judaico – Deus para tranquilizar os Israelitas quando se libertaram do cativeiro no Egito e se dirigiram para a terra prometida designou-lhes um anjo¹.

Em quase todas as fases de crise nacional o povo apelava para o aparecimento de anjos redentores. De acordo com os escritos rabínicos, um anjo protetor sempre entrava em luta ao lado do exército de Israel, o exemplo mais específico foi no caso da destruição do exército assírio de Senaqueribe (2 Rs 19:35-37)².

Ainda na literatura judaica encontramos a figura de Metraton que é referido como o “Príncipe do Semblante”. Seu nome é uma combinação de duas palavras gregas, *meta* e *thronos* (μεταθρονιος), no sentido de “aquele que serve por trás do trono”. Em hebraico o nome Metraton de sete letras é identificado com a suprema emanção da *Shechinah*³.

De acordo Scholem, no Talmude Babilônico, Metraton é retratado como uma segunda divindade e o escriba celeste que registrava os bons feitos de Israel. O tratado *Sanhedrin* confere a Metraton uma condição sobrenatural. Ele é o Anjo do Senhor mencionado em Êx 23:21, do qual se diz “... e ouçam sua voz; não sejam rebeldes em relação a ele... pois Meu nome está nele”⁴.

¹ Nathan Ausubel, “Anjos”, *Enciclopédia Judaica*, ed. A. Koogan, 10 vols. (Rio de Janeiro: Sefer, 1990), 5:31-34.

² Ibid.

³ Gershom Scholem, “Metraton”, *Enciclopédia Judaica*, ed. A. Koogan, 10 vols. (Rio de Janeiro: Sefer 1990), 9: 341.

⁴ Ibid., 9:342.

Scholem também menciona que existe uma leitura do texto Talmúdico que cita Metraton como o “YHVH menor”. Uma tentativa para explicar o “YHVH menor” foi encontrada na literatura de *Enoque hebraico* (cap. 12). De acordo o livro de Enoque, essa tradição estava ligada ao Anjo Jahoel, mencionado no *Apocalipse de Abraão* (que data do início do século II), onde se afirma (cap. 10) que o nome divino (Tetragrama) da divindade é encontrado nele. Todos os atributos aqui relativos a Jahoel foram a seguir transferidos para Metraton. Na literatura de Enoque, Metraton assumiu muitos dos encargos específicos do Anjo Miguel¹.

Metraton aparece como advogado celeste, defendendo Israel no tribunal do céu. Ele também toma o lugar de Miguel como alto sacerdote que serve no templo celeste. Pode-se, assim, detectar diferentes aspectos das funções de Metraton. Em um lugar ele é descrito como servindo diante do trono celeste e atendendo as necessidades deste, enquanto em outro lugar aparece como serviçal em seu próprio tabernáculo especial ou no templo celeste. No período amoraico², o encargo de “Príncipe celeste” anteriormente mantido por Miguel foi transferido para Metraton³.

Outra figura é Lilith, um demônio feminino que tem posição central na demonologia judaica. Este demônio é comparado a uma serpente que voava e que se relacionou intimamente com Adão. Ela é designada como mãe do povo ímpio e aquela que

¹ Ibid., 9:343.

² Amora ou Amoraim – nomenclatura que designa os mestres rabínicos posteriores, ou expositores das Leis Oraís, por volta de 200 a.C. ver Ausubel, “Talmude”, 6:859.

³ Scholem, 9:343, 344.

governava tudo que era impuro. Alguns amuletos judaicos contam a história de como o profeta Elias encontrou Lilith no caminho desta para casa de uma mulher para lhe causar dano. Segundo a tradição, não era Elias, mas o arcanjo Miguel quem, vindo do Sinai encontra Lilith e a excumunga¹.

Por último, gostaria de destacar a figural de Samael. Este é o principal nome de Satã no judaísmo. Afirma-se que o anjo Samael plantou a videira que causou a queda de Adão, foi por causa deste incidente que ele se tornou Satã. Diz-se que Samael tomou a forma de uma serpente a fim de tentar Adão. Foi durante o êxodo do Egito que Miguel e Samael ficaram diante da “*Shechinah*”², aparentemente como acusador e defensor. Samael é chamado “Samael o iníquo, o chefe de todos os demônios”. Segundo Scholem, a guerra entre ele e Miguel, o anjo guardião de Israel, só terminará no fim dos dias, quando Samael será entregue aguilhoado a Israel³.

Nas figuras angelicais abordadas até aqui, há uma relação de união e identificação: De um lado a figura de Miguel parece poder ser identificada com a de Metraton. Esse último é referido como “Príncipe do Semblante e deste mundo”, Miguel também é mencionado como príncipe (Dn 10:13, 21; 12:1); Metraton é o advogado celeste, Miguel também é defensor do povo de Deus (Dn 12:1); Metraton é o sacerdote que serve no templo celeste, Miguel também está ao lado de Deus intercedendo pelo povo (Dn

¹ Ibid., “Lilith”, 9:321-325.

² Em Hebraico significa “[a] habitação”, isto é, a presença ou radiancia de Deus, este termo era por vezes usado em vez da palavra Deus.

³ Ibid., “Samael”, 9: 348-351.

10:21), ele é *Shechinah*, o *Anjo do Senhor*. O inimigo dele na literatura judaica é Lilith e Samael.

Por outro lado, encontramos as figuras de Lilith e Samael que também parecem se referir a um mesmo ser. Lilith é um demônio e Samael é chefe de todos os demônios; Lilith é comparada a uma serpente que voava e que se relacionou intimamente com Adão, Samael tomou a forma de uma serpente afim de tentar Adão; Lilith é designada como a mãe de todas as impiedades e aquela que governa tudo que é impuro, Samael é colocado como “o iníquo, o chefe de todos os demônios”; Lilith é responsável pelas calamidades, e Samael é designado como o Acusador. Lilith e Samael estão em oposição e confronto direto com Miguel.

Conclusão Parcial

Verificamos que o autor do livro é Judas, irmão do Senhor, e a data de sua escrita é incerta, podendo ser entre os anos 60 – 67 ou 70 – 85. O objetivo primário de Judas era defender a verdadeira doutrina da fé, para isso faz uma breve explanação de exemplos do passado objetivando ilustrar o fim dos falsos ensinadores. Neste contexto Judas parece combater idéias pré-gnósticas que estavam solapando a fé dos crentes. Subtende-se que o autor escreve para cristãos de origem judaica, pois os seus receptores mostram-se intimamente conhecedores das referências do Antigo Testamento e da tradição judaica. Judas usa fontes da literatura judaica para ilustrar sua advertência e exortação. Nesta literatura Miguel é identificado com Metraton que é colocado na literatura judaica como sendo o Anjo do Senhor, o advogado do céu, o anjo que assiste diante de Deus, o Deus menor. O inimigo dele na literatura judaica é Lilith e Samael que são o mesmo ser.

Lilith e Samael são identificados como sendo o chefe dos demônios, a serpente que enganou a Adão. Estas figuras nos apontam para uma identificação direta da luta entre Satanás (Lilith e Samael) e Miguel (Metatron). A figura de Miguel começa a desabrochar neste capítulo, contribuindo para a solução do problema proposto como aquele que de forma especial defende os eleitos de Deus.

CAPÍTULO IV

CONTEXTO LITERÁRIO

Gênero Literário

A linguagem exortativa de Judas trata de uma homilia cheia de advertências¹. Devemos esclarecer que, segundo a classificação do gênero literário, Judas é uma epístola².

Apesar de algumas variações de idéias entre a maioria dos autores, podemos concluir, resumidamente, que esta epístola foi primeiramente um sermão, que depois foi transformado dentro de uma moldura epistolar³.

Forma Literária

A forma usual de abertura da perícopes é um *Body - Opening* (corpo de abertura) de forma de carta antiga. Dessa forma os elementos de introdução que são jogados em debate na perícopes são advertências quanto a presença de falsos mestres na igreja (v. 3, 4). Logo após, o autor faz descrições do caráter e do juízo que pesa sobre os

¹ Thomas W. Leahy, "Las epistolas del Nuevo Testamento", *Comentário bíblico San Jeronimo*, ed. Joseph A. Fitzmyer (Madrid: Artes Gráficas Benzal S.A., 1972), 4: 315.

² Gordon D. Fee e Douglas Stuart, *Entendes o que lêes?* (São Paulo: Vida Nova, 1984), 29 - 33.

³ Bauckham, 72.

falsos mestres usando um *Midrash*, uma série de referências e textos (homilia), (v. 5 - 19).

A conclusão da perícopa (v. 20 - 23) é de caráter *parenético*, ou seja, uma *exortação* caracterizada por verbos no modo imperativo, (“guardai-vos” [v. 21]; “compadecei-vos” [v. 22]; “Salvai-os” [v. 23])¹.

Estrutura Literária²

- I. Saudação (v.1-2).
- II. Motivo da carta (v. 3-4).
- III. Advertências históricas contra a apostasia (v. 5-7).
 - A. Os Israelitas (v. 5).
 - B. Os anjos (v. 6).
 - C. Sodoma e Gomorra (v. 7).
- IV. A atitude desafiante dos pecadores (v. 8-11).
- V. A esterilidade do pecado (v. 12-13).
- VI. A seguridade da condenação dos ímpios (v. 14-16).
 - A. A profecia desde a antiguidade (v. 14-15).
 - B. Sua destruição é justa (v. 16).
- VII. As crises preditas (v. 17-19).
- VIII. Conclusão (v. 20-25).
 - A. Exortação (v. 20-23).
 1. A aplicação pessoal para os crentes (v. 20-21).
 2. A responsabilidade para com os outros (v. 22-23).
 - B. Doxologia (v. 24-25).

Figuras de Linguagem

As principais figuras de linguagem se encontram nos versos: 9, onde é feita uma alusão a uma profecia de Enoque. Esta referência valoriza esta profecia a ponto de

¹ James L. Bailey e Lyle D. van der Broek, *Literary Forms in the New Testament: A Handbook* (Louisville, KY: Westminster, 1992), 62.

² “Judas – Introducción”, *Comentario bíblico Adventista del Séptimo Día*, 7:720.

inserir-lo dentro da discussão inspirada¹. A figura é *histéresis*, quando se refere aos relatos históricos não conectados, chegando a se apresentar detalhes que não estavam na narrativa original².

No verso 11, ocorre uma *antimeria do substantivo*, "no caminho de Caim, no erro de Balaão". O substantivo assume o sentido de um advérbio. O mesmo caso ocorre no verso 18, "andaram segundo os seus *desejos de impiedade*"³.

No verso 23, a frase "aborrecendo até a roupa contaminada pela sua carne", expressa um exagero (*hipérbole*)⁴.

Conclusão Parcial

Verificamos neste capítulo que o gênero literário é uma homilia cheia de advertências numa moldura epistolar. Na estrutura literária, verificamos que o caráter exortativo, repreensivo e imperativo é central. Este caráter está em paralelo com os personagens apresentados, pois estes ocupam lugar de influência no seu contexto. As figuras de linguagem são de pequena monta na solução do problema. Este capítulo ajuda-nos a ver que o livro de Judas está construído numa moldura de advertências, repreensões, verbos no modo imperativo, que ratifica o cenário de combate, luta mostrado no verso 9. Este combate é marca o caráter de todo o livro – conflito entre as forças do bem e do mal.

¹ Ethelbert W. Bullinger, *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Bíblia*, trad. Francisco Lacueva (Barcelona: Clie, 1990), 611.

² Ibid., 610.

³ Ibid., 401, 413, 414.

⁴ Ibid., 358.

CAPÍTULO V

ANALISE LÉXICO-SINTÁTICA TEMÁTICA E TEOLÓGICA

Análise Léxica

Neste capítulo, três palavras são chaves para a análise do problema proposto nesta pesquisa, αρχαγγελος, Μιχαηλ e διαβολος.

Αρχαγγελος

A palavra αρχαγγελος que significa “Arcanjo”, só aparece no Novo Testamento em 1 Ts 4:16 e Jd 9. Ela também está intimamente ligada a raiz αγγελω (anunciar, contar), αγγελος (mensageiro, enviado)¹. O grego emprega αγγελος para mensageiro, o embaixador que fala e age no lugar daquele que o enviou².

A palavra *arcanjo* é formada pelo prefixo αρχη, que possui basicamente três sentidos: 1) início, origem, princípio (Mt 19:4; 24:8; Mc 1:1; 13:18; Lc 1:2; Jo 1:1; 15:27; At 11:15); 2) reino, domínio, esfera de influência (Jd 6); 3) líder, autoridade, oficial,

¹ F. Wilbur Gingrich, *Léxico do Novo Testamento Grego / Português* (São Paulo: Vida Nova, 2003), 10, 35.

² H. Bietenhard, “Anjo”, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, ed. Lothar Coener e Colin Brown, 2ª ed., trad. Gordon Chown (São Paulo: Vida Nova, 2000), 1:145.

príncipe (Lc 12:11; 20:20; Tt 3:1). É usado para anjos e demônios (Rm 8:38; 1 Co 15:24; Cl 2:10, 15)¹.

Em Jd 9 a palavra *arcanjo* aparece em relação a Miguel. Em 1 Ts 4:16 não está clara a sua identidade, mas ele se encontra num contexto escatológico, validando o seu papel como agente de importância no desfecho final da história.

Em 1Ts 4:16 o Arcanjo aparece no mesmo contexto descrito pelo Novo Testamento da segunda volta de Cristo: A trombeta é ressoada (1 Ts 4:16; Mt 24: 31); há ressurreição dos mortos (1 Ts 4:16; Jo 5:28, 29; At 24:15); desce dos céus (1 Ts 4:16; Mt 24:30). Esta identificação pode ligar a figura do Arcanjo a Cristo.

Μιχαηλ

Μιχαηλ ou Miguel é um nome próprio que significa “Quem é como Deus?”². No Novo Testamento, Miguel aparece em duas ocasiões: 1) em Jd 9, onde faz referência a uma disputa entre Miguel e o diabo com respeito ao corpo de Moisés; e 2) em Ap 12:7, que retorna ao tema de Dn 12:1, apresentando Miguel como sendo o vencedor do dragão primordial, identificado como Satanás e representando as forças sobrenaturais do mal³. No Antigo Testamento o nome Miguel aparece apenas em Daniel (10:13, 21; 12:1), portanto,

¹ Wilbur, 10.

² P. J. Budd, “Miguel” *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, 1:148.

³ H. Bietenhard, 1:148.

ocorre somente cinco vezes em todo relato bíblico¹. Em Daniel, ele é apresentado como o grande príncipe, o defensor do povo de Deus (12:1). A posição de padroeiro militar do povo de Deus é atestada em Daniel pela sua representação e força (10:13). Ele é um dos primeiros príncipes, ele dá socorro aos anjos e aos homens na luta contra as hostes do mal (10:21). Como vimos, o nome Miguel aparece duas vezes no Novo Testamento, em Jd 9 e Ap 12:7. Nestes dois versos Miguel aparece com características similares a Cristo: Ele contende, luta com o Diabo (Jd 9; Ap 12:7; Mt 4:1-11); em Ap 17:14 ele lutará novamente com o Diabo, esta batalha chama-se Armagedom (Ap 19:11; 19:19); ele vence o dragão (Jd 9; Ap 12:7; Ap 17:14).

No Antigo Testamento Miguel aparece três vezes, em Dn 10:13, 21; 12:1. Em Daniel Ele é príncipe (Dn 12:1 – em Is 9:6 o Messias é chamado de o príncipe da Paz; já em At 5:31 diz que Deus exaltou Cristo à condição de príncipe); ele também é o defensor do povo de Deus (Dn 12:1; Zc 12:8; Mt 23: 27); ele é príncipe do exército do Senhor (Dn 10:13; Ap 17:14 ele é o líder na peleja contra Satanás). A maneira como a figura de Miguel aparece ao longo das Escrituras parece ter uma forte identificação com a pessoa de Cristo

Διαβολος

A palavra διαβολος (diabolos) ou διαβαλλω (diaballo), significa “caluniador; “aquele que faz acusações com intenção hostil”. Desta mesma palavra se origina os

¹ Antônio C. Gonçalves, ed., *Concordância bíblica* (Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975), 647, ver “Miguel” (Jd 9; Ap 12:7; Dn 10:13, 21; 12:1).

substantivos βεεζεβουλ (beezeboul), βεελζεβουλ (beelzeboul); βελιαρ (beliar), βελιαλ (belial); Σαταν (Satan) e também Σατανας (Satanás), “o adversário”¹.

A palavra διαβαλλω é formada pela preposição δια “através de”, e pelo verbo βαλλω que quer dizer “lançar, semear, espalhar, jogar”, significa “jogar por cima ou através de”, “dividir, semear contendas, acusar, fazer acusações, caluniar, informar, rejeitar, descrever falsamente, enganar”. Do verbo deriva o substantivo διαβαλος, “caluniador, “acusador”, “difamador”, “diabo”².

No Novo Testamento, διαβολος aparece 37 vezes³, Σατανας 36 vezes, βεελζεβουλ 7 vezes. Além disto, há os seguintes nomes: “o inimigo”, “maligno”, “príncipe deste mundo”, “adversário” que é uma tradução literal de Satan do AT (1 Pe 5:8)⁴.

Assim como Antigo Testamento, o Novo Testamento o apresenta como tendo acesso a Deus afim de acusar a humanidade (Ap 12:9, 10). Na Septuaginta,

¹ H. Bietenhard, “Satanás”, 2:2271.

² Wilbur, 52, 53.

³ Mt 4:1, 5, 8, 11; 13:39; 25:41; Lc 4:2, 3, 6, 13; 8:12; Jo 6:70; 8:44; 13:2; Ay 10:38; 13:10; Ef 4:27; 6:11; I Tm 3:6, 7; II Tm 2:26; Hb 2:14; Tg 4:7; I Pe 5:8; I Jo 3:8, 8, 10; Jd 9; Ap 2:10; 12:9; 12:12; 20:2 e 20:10. Cf. Gonçalves, 288.

⁴ H. Bietenhard, 2:2273.

Σατανας ocorre 21 vezes, (só em Jó 1 e 2, 13 vezes)¹. No judaísmo posterior, o diabo é especialmente identificado com a “inclinação maligna” e com o “anjo da morte”².

Estudo do Verso

Jd 9 começa com a conjunção “contudo”, que no texto expressa uma quebra, uma interrupção de um argumento prévio, o escritor expõe exemplos de punição dos ímpios. As punições começam com os egípcios (v. 5); os anjos que se rebelaram (v. 6); e Sodoma e Gomorra (v. 7). No v. 9 a punição seria designada a Satanás, mas o que vemos não é juízo infamatório, mas apenas um “O Senhor te repreenda!”.

O texto menciona que Miguel contende com o diabo. Como vimos no capítulo 3, Miguel é o defensor do povo de Deus, como defensor ele está em confronto direto com o diabo que é o acusador, caluniador, difamador dos irmãos. A contenda com o diabo gira em torno da defesa dos escolhidos de Deus. Este conflito também é retratado em Ap 12:7-10 onde Miguel peleja em defesa dos irmãos acusados por Satanás de dia e de noite.

Jd 9 diz que a contenda era a respeito do corpo de Moisés. Pela primeira vez Deus estava para dar a vida aos mortos. Satanás ficou apreensivo por sua supremacia e, com seus anjos maus, levantou-se para contestar a invasão do território que alegava ser

¹ Ibid., 2:2272.

² Ibid.

exclusivamente seu. A luta não era simplesmente pelo sepultamento, pois o agente direto deste fato é Deus (Dt 34:6) e não há retaliação¹.

A ressurreição foi o motivo da controvérsia com Satanás. Como originador da morte, ele ufanava-se de que o servo de Deus se houvesse tornado seu prisioneiro. Ele declarou que Moisés não foi capaz de guardar a lei de Deus². É neste contexto que Miguel não se atreveu a proferir juízo infamatório contra o diabo.

As palavras da disputa entre Miguel e o diabo certamente são um eco da visão em Zacarias 3:1-5 em que Satanás e o Anjo do Senhor se confrontam em uma disputa em relação ao sumo sacerdote Josué. Satanás aponta os pecados de Josué, mas o Anjo do Senhor o defende. As palavras usadas pelo Anjo do Senhor contra Satanás, “o Senhor te repreende ó Satanás”, está em paralelo com Judas 9, o Anjo do Senhor é Miguel.

Estudo do Verso na Perícope

Em Jd 9, Miguel está inserido num contexto de repreensão contra os homens que colocavam em desordem todos os ensinamentos e práticas cristãs. Esses, assim como Sodoma e Gomorra, se entregaram ao pecado (v.7), e, rejeitaram o governo de Deus; eles difamavam as autoridades superiores (v.8). Este caráter *acusativo* perpassa toda a carta, como marca descritiva daqueles que se voltam contra Deus. Notemos que no v.8 eles difamavam as autoridades superiores; rejeitam governo – provável referência ao senhorio e

¹ Ellen G. White, *Patriarcas e Profetas*, 16ª ed. (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2003), 478.

² Ibid.

à autoridade de Jesus Cristo; v.10, eles difamam tudo; v.15, esses ímpios proferiam palavras insolentes de acusação contra o Senhor; v.16, a boca deles só propalava arrogâncias.

Baseando-se em suas visões noturnas (v. 8), os falsos mestres ensinavam e praticavam a imoralidade sexual, contaminando seus corpos. Dessa forma, semelhantemente aos anjos caídos, eles rejeitavam a *autoridade* do Senhor, que é equivalente a negar a Jesus Cristo (cf. v. 4).

No judaísmo havia uma crença de que os anjos eram os doadores da lei de Moisés e guardiões da ordem social criada. Baseando-se nessa crença judaica antiga, alguns autores sugerem que os falsos mestres interpretavam que a liberdade cristã significava a liberdade da autoridade moral, expressa pela lei de Moisés, e rejeitavam assim a autoridade dos anjos¹. É possível que quando eles rejeitavam a autoridade dos mensageiros eles os difamavam, talvez os acusando de estarem a serviço das forças do mal que escravizavam as pessoas (provavelmente uma interpretação equivocada de 1 Co 6:3). Segundo esta interpretação, para ilustrar que tal acusação era insensata, Judas cita a disputa entre o Arcanjo Miguel e o Diabo acerca do corpo de Moisés.No contexto de Jd 9, aquele que tinha a autoridade para acusar não se atreve a proferir juízo infamatório, antes pelo contrário, diz:

¹ Siepierski, 86.

“O Senhor te repreenda!”¹. Diante da acusação do Diabo, o Arcanjo Miguel embora reconhecendo que a acusação era maldosa, não ousou dizer que era falsa, mas preferiu submeter-se à autoridade do Senhor (Deus). O comportamento de Miguel contrasta com o estilo antinomiano daqueles que a tudo rejeitavam e desprezavam.

Mais do que um questionamento acerca da autoridade dos anjos, no entanto, a rejeição dos falsos mestres se centrava na pessoa do Senhor Jesus (v. 4). Todo o discurso de negação começa com a rejeição de Cristo. Uma vez que rejeitaram a Cristo, os falsos mestres perderam todo senso daquilo que é moral (Jd 16, 18), se tornaram acusadores (v. 8, 16), promoviam divisões (v. 19), e difamavam autoridades (v. 8). Esta é a mesma característica de Satanás, pai da imoralidade (Gl 5:20), acusador (Ap 12:10), criador de divisões (Gl 5:20), e difamador de autoridade (2 Pe 2:10).

Mas aqueles que aceitam a autoridade de Cristo e de Deus são diferentes. Mesmo que as acusações sejam injuriosas este comportamento não é atestado. O verso 9 de Judas é uma prova disso. Miguel não julga, não acusa, não difama, ele simplesmente roga que o Senhor (Deus) repreenda.

Paralelo de Palavras

A primeira parte de Jd 9 destaca a contenda entre Miguel e o Diabo. Essa luta é

¹ A expressão “O Senhor te repreenda” em Jd 9, é a tradução de Επιτιμησαι σοι κυριος, que por sua vez assemelha-se muito à sentença usada em Zacarias 3:2, pela Septuaginta - Επιτιμησαι κυριος εν σοι. Ver Kurt Aland e outros, *The Greek New Testament*, 4ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 2001), 827-831; Alfred Rahlfs, ed., *Septuaginta*, (Stuttgart: deutsche Bibelgesellschaft, 1969), 547.

Marcada por disputa, disputa na qual Miguel não se atreveu a proferir juízos. Em passagens paralelas, como Ap 12:7-13, Miguel também está num contexto de disputa e contenda contra Satanás. O verso 7 menciona que Miguel e seus anjos pelejaram contra o dragão. O verso 8 e 9 diz que não mais se achou o lugar deles no céu e que foram expulsos e atirado para a terra¹. Aquele que combate a Satanás se chama Miguel. Por que? Porque

¹ Quando lemos este texto pensamos na rebelião de Lúcifer, levada a efeito no céu no princípio, o que resultou em sua expulsão. Segundo J. C. Ramos, é possível entrever este evento aqui, mas não devemos nos esquecer que, à luz do contexto literário imediato, essa aplicação deveria ser considerada secundária (José Carlos Ramos, “Programa de Curso para Daniel e Apocalipse”. Engenheiro Coelho, SP: Faculdade Adventista de Teologia, 2003, 167). Vemos que por ocasião da expulsão mencionada nos v. 9, 10 e 13, o “Acusador de nossos irmãos” já estivera ativamente empenhado em acusá-los “de dia e de noite, diante de nosso Deus”. Evidentemente, a queda de que tratam esses versos ocorreu depois de um período durante o qual Satanás esteve acusando “os irmãos”, e parece, portanto, que esta não pode ser a expulsão original de Satanás antes da criação da terra (CBASD, 7:810). Não podemos ignorar que o evento do calvário significou uma expulsão do príncipe deste mundo (ver Jo 12:31). O céu, por exemplo, nos escritos joaninos, é mais que um ponto geográfico (Jo 3:13 – “ninguém subiu ao céu senão aquele que de lá desceu”). Aquele que desceu do céu é o próprio Jesus, mas o ato de subir é descrito como algo do passado (“subiu”), embora a ascensão, nessa ocasião, estivesse ainda no futuro. Portanto, o “céu” não tem conotação meramente geográfica, mesmo porque Enoque e Elias haviam subido para lá, e o Mestre não poderia estar ignorando esse fato. Esta declaração deve ser entendida dentro do seu contexto. O assunto com o doutor da lei não era o evento histórico da ascensão, mas o papel revelacional de Deus que o Filho cumpriu em seu ministério terrestre. Cristo pode falar das “coisas celestiais” (Jo 3:12) porque sabia como estas coisas eram e as tinha visto (v. 11). Ele é o único que “subiu ao céu”, isto é, que penetrou o conhecimento destas coisas, e que “desceu do céu”, isto é, que entrou em comunhão conosco pela encarnação, para nos trazer o conhecimento destas coisas. Portanto, céu aqui também pode ter um sentido espiritual que indique a única posição da qual o conhecimento completo e verdadeiro sobre Deus pode ser trazido e comunicado. E isso implica em igualdade com Deus porque só um ser igual a Ele pode fazer tal revelação (Ramos, 167). Neste caso, Is 14:12-14 está provavelmente presente nas entrelinhas de Jo 3:13. Naquele texto é referida a ambição de Lúcifer de ascender ao céu e ser “semelhante ao Altíssimo”. Esta é a mesma situação que encontramos em Ap 12:7. A batalha é no “céu”, isto é, no campo da pretensão de igualdade com Deus, precisamente o que Satanás mais ambiciona. Com isso não eliminamos de forma alguma a nossa crença no céu de forma literal e físico.

Miguel se levanta para vindicar a honra de Deus. Por isso, que o significado do seu nome é uma interrogativa feita na forma de um repto: “quem é como Deus?!”¹. A “peleja” aqui referida deveria desmascarar Satanás e expulsá-lo do “Céu” para a terra, isto é, deveria revelar o seu verdadeiro caráter de usurpador e caluniador, e ser derrubado de sua pretensão, de tentar tornar-se igual a Deus (Is 14:12-14)².

Como vimos no estudo do verso na perícopé, a passagem de Jd 9 está inserida num contexto de acusação, o também se encontra em Apocalipse 12:7-12. Neste texto, Miguel batalha contra Satanás e vence, e esse resultado também é a vitória de Cristo (v. 11). Com essa vitória, o reino e a autoridade de Cristo são estabelecidos. Esse tema do estabelecimento do reino do Messias e do reino de Deus em Apocalipse ecoa em Daniel 7 principalmente, e em outras passagens da Bíblia. Em Daniel 7, o Messias (Cristo) vitorioso é o Filho do Homem, que depois da vitória sobre o animal do chifre pequeno, também recebe o domínio, a glória e o reino (Dn 7:14; Mc 13:26; Lc 5:17; 9:1; Ap 11:5); ele vem com as nuvens do céu (Dn 7:13; Mt 24:30); seu domínio é eterno (Dn 7:14; Hb 9:15); seu reino é eterno e jamais será destruído (Dn 7:14; Jo 18:36; 2 Pe 1:11); ele é o Filho do homem (cf. Sl 8:4-6; Dn 7:13-14; Mt 8:20; 9:6; 12:8; 16:27, 28; 25:31-33; Mc 8:31; 10:45; 14:62; Jo 3:13-14; 6:27; At 7:56; 1 Co 15:25, 27; Ap 1:13).

Em Ap 1:12-16, o Cristo vitorioso é descrito como aquele que está cingido com vestes tálares, e à altura do peito com uma cinta de ouro; sua cabeça e cabelos eram brancos

¹ Ibid.

² Ibid.

como a alva lã, como neve; os olhos, como chama de fogo; os pés, semelhantes ao bronze polido, como que refinado numa fornalha; a voz, como voz de muitas águas; seu rosto brilhava como o sol na sua força. Essa é a mesma descrição de Dn 10 do homem vestido de linho (Dn 10:5, 6).

Em Dn 10:13, 21; 12:1, Miguel é chamado de “príncipe” e “grande príncipe”. Nas três passagens, o príncipe alcança uma dimensão militar. Ele é chefe na luta contra o inimigo; ele se coloca como o defensor dos filhos de Deus, ele vence a batalha. Essas são também as seqüências vistas em Ap 12:7-13 e Jd 9. Ele é o chefe na luta contra o inimigo, é o defensor do povo de Deus e o vencedor nas batalhas.

Em todo o restante das Escrituras, quando não aplicado a seres humanos, o título “príncipe” é usado exclusivamente para o libertador de Israel (Js 5:14, 15; Is 9:6; Dn 8:11, 25; 9:25) e para Satanás (Jo 12:31; 14:30; 16:11; Ef 2:12), mas nunca para qualquer outro ser angelical. Em Josué 5:14, 15, um homem se apresentou a Josué como o “príncipe do exército do Senhor”, aceitando adoração, o que seria uma blasfêmia se esse príncipe, fosse apenas um anjo (ver Mt 4:10; Ap 22:8, 9), e ordenando que Josué tirasse suas sandálias porque o lugar se tornara santo (cf. Êx 3:4-6; At 7:30-33). No próprio livro de Daniel, o libertador é chamado também de “príncipe do exército” (Dn 8:11), e “Príncipe dos Príncipes” (Dn 8:25).

Essa identificação harmoniza-se com a descrição de Miguel na literatura judaica já mencionada no capítulo 3, e com Cristo no Novo Testamento. Cristo é colocado na Bíblia como o “Príncipe” (Is 9:6; At 5:31); como aquele que assiste na presença de Deus

(Hb 1:3, 4, 8); a segunda pessoa da Trindade (Mt 28:19); o nosso advogado no céu (1 Jo 2:1) e nosso sacerdote por excelência (Hb 8:1, 2). Todas essas figuras e funções, como vimos, eram usadas para Miguel e Metraton na tradição judaica. De forma semelhante, como Lilith e Samael são apresentados como estando em oposição a Miguel, Satanás está em confronto com Cristo (Mt 4:1-11; Ef 6:11-13). Satanás, de forma semelhante a Lilith e Samael na tradição judaica, é descrito no Novo Testamento como o chefe dos demônios (Mt 9:34; 12:24); aquele que tomou a forma de serpente para enganar a Adão (Ap 12:9); o mentor da impiedade e impureza e toda a sorte de iniquidade (Jo 8:44); o responsável pelas catástrofes do mundo (Jo 10:10; ver também Jó 1:10-12) e o Acusador dos irmãos (Ap 12:10).

Paralelos de Idéias

1) O Ser Semelhante a um Homem

Uma das figuras marcantes nas entrelinhas do livro de Daniel e Ezequiel é o “ser com aparência de homem”. Em Dn 10:5-6, Daniel vê um homem vestido de linho e sua descrição é de um homem cujos ombros estavam cingidos de ouro puro, seu corpo como de berilo, seu rosto como um relâmpago, seus olhos como tochas de fogo, seus braços e pés brilhavam como bronze polido, a voz de suas palavras era como estrondo de muita gente. Como vimos anteriormente, esse homem vestido de linho possui as mesmas características do Cristo vitorioso, como descrito em Ap 1:12-16. Aqui em Dn 10:5-6 esse homem é o foco da visão.

Em Dn 10:10-21; 12:1 um ser (possivelmente Gabriel) é enviado para fazer entender a visão descrita nos versos anteriores (Dn 10:1-9), uma visão que tratava do tempo do fim. O texto diz também que Gabriel tinha vindo em resposta às orações de Daniel e que ele estava lutando com o rei da Pérsia desde os primeiros dias das orações de Daniel, a fim de poder realizar aquilo que Daniel estava pedindo, mas o verso 13 diz que o príncipe do reino da Pérsia lhe resistiu. Os versos 13 e 21 mencionam que Gabriel estava lutando sozinho até que veio Miguel e então ele conseguiu a vitória. O capítulo 12, uma continuação do capítulo 10, começa com a explicação do que ocorrerá nos últimos dias com o povo de Deus. Tanto em Dn 10:10-21 quanto Dn 12:1 o foco central está em Miguel, aquele que veio para dar a vitória. Miguel aqui está em forte ligação com Cristo, o Messias redentor, o cumprimento e a realidade da esperança escatológica central do Antigo Testamento: Ele é o Grande Príncipe (12:1; Is 9:6); ele é o defensor do povo de Deus (Dn 12:1; 1 Jo 2:1); neste capítulo Miguel está num contexto escatológico, ele levanta no tempo de angustia (Dn 12:1; Mt 28:20); será salvo aquele que estiver com o nome escrito no livro – contexto de julgamento (Dn 12:1; Ap 3:5); os mortos ressuscitam (Dn 12:2; Jo 5:28, 29; At 24:15).

Dn 12:5-6 retorna ao foco no Ser vestido de linho que se apresenta com aparência de homem e ordena a Gabriel as margens do rio Ulai para fazer Daniel entender a visão.

Se o foco inicial (Dn 10:5-6) é o homem vestido de linho, e o foco final (Dn 12:6-7) também é ele, não seria o foco intermediário – Miguel (Dn 10:13, 21; 12:1) – um paralelo com o homem vestido de linho? Não seria os dois o mesmo ser?

A mesma descrição do homem vestido de linho aparece em Ezequiel 1:26-28 e 43:1-5. Aqui ele está sentado sobre um trono, com grande resplendor ao redor, resplendor como que de um metal brilhante, como de fogo, e como o aspecto do arco que aparece na nuvem em dia de chuva. Esse ser com aparência de homem em Ezequiel é a Glória do Senhor (1:26-28). A glória de Deus era figurada pela nuvem que enchia todo o templo. O Shekinah de Deus, essa também era uma manifestação de Deus. Em Ez 43:1-5 a glória do Deus de Israel está vindo do caminho do oriente, e sua voz era como ruído de muitas águas, a terra resplandecia por causa de sua glória. Nos versos 4, 5 a Glória do Senhor enchia o templo. No verso 6 a glória no interior do templo era o próprio Senhor (YHWH) que falava¹.

Todas as características do homem vestido de linho que tem o seu foco central nos capítulos 8, 10 e 12 de Daniel e em Ezequiel, é aplicado no Novo Testamento a Cristo, especialmente no Apocalipse que é uma continuação do livro de Daniel.

2) O Anjo do Senhor

Miguel é apresentado em Jd 9 como arcanjo que disputava contra o diabo “a respeito do corpo de Moisés” (Dt 34:5, 6). Ele enfrentou o diabo com as palavras: “O Senhor te repreenda!”. Essa alusão neo-testamentária parece identificar Miguel como o

¹ Estes versos demonstram que a nuvem era o próprio Deus que estava com o seu povo. Ex 13:21, 22; 14:20; 16:10; 19:9, 16; 20:21; 24:15; 34:5; 40:34, 38; Lv 16:2; Nm 9:17; 10:34; 11:25; 12:5; 14:14; 16:42; Dt 31:15; I Rs 8:10; II Cr 5:13, 14; Ne 9:19; Sl 99:7; Lm 2:1.

“Anjo do Senhor” em Zacarias que, na contenda sobre o sumo sacerdote Josué, disse igualmente ao diabo: “O Senhor te repreende, ó Satanás” (Zc 3:1, 2).

Em Gn 16: 7-14, o Anjo do Senhor anuncia o cumprimento da aliança feita com Abraão de que ele seria pai de uma grande nação. No capítulo 18:1-2, 17, 22 o próprio Senhor (v. 13) em forma humana diz que Sara terá um filho dali a um ano, confirmando a veracidade da aliança estabelecida entre Ele e Abraão.

Em Gn 22:11-18, o Anjo do Senhor aparece a Abraão ordenando para que ele não estendesse a mão sobre Isaque, pois a sua fê já havia sido atestada por Deus. Nos versos 15, 16, 17 e 18 o Anjo do Senhor jura a Abraão a sua benção pois ele não negou seu único filho a Ele. Nos versos 1 e 2 é Deus quem faz o pedido de holocausto à Abraão. Se é Deus quem faz o pedido a Abraão e o filho não é negado ao Anjo do Senhor, conclui-se que estamos tratando da mesma pessoa.

Em Êx 3:1-16 (At 7:30-33, 38), o Anjo do Senhor aparece numa chama de fogo, no meio de sarça ardente, Moisés se aproxima para ver, e o verso 4 menciona que Deus, do meio da sarça o chamou. O verso 6, Deus fala a Moisés que Ele é o Deus dos seus pais, Abraão, Isaque e Jacó. Os versos 7, 11-15 são uma continuação do diálogo de Deus com Moisés.

Em Jz 6:11-24, o Anjo do Senhor aparece a Gideão e diz que ele vai ser o instrumento usado por Deus para libertar o povo de Israel do poder dos midianitas (v. 16). No verso 22, Gideão percebeu que estava falando não com um homem, mas com o Anjo do Senhor, e temeu por ter falado com Ele face a face. Mas o Senhor o tranqüiliza dizendo

que ele não vai morrer. No verso 23 o Senhor pronuncia as mesmas palavras que Anjo do Senhor diz a Gideão: “O Senhor é contigo...”, “Paz seja contigo!”, Gideão chamou o lugar de “o Senhor é paz” (v. 24). É claro neste contexto que estamos falando da mesma pessoa.

Em Jz 13:2-22, o Anjo do Senhor apareceu a uma mulher e diz que ela terá um filho. No verso 6 a mulher fala a seu marido que “Um homem de Deus” veio até ela, e sua aparência era semelhante a um anjo de Deus. Manoá, esposo da mulher orou a Deus para que o homem de Deus aparecesse novamente (v. 8). Deus ouviu a oração de Manoá, e o Anjo de Deus veio outra vez à mulher (v. 9). No verso 13 aquele que apareceu a mulher se identifica como sendo o Anjo do Senhor. Manoá pergunta ao Anjo do Senhor qual o seu nome e quando se cumpriria a palavra do anjo? O Anjo do Senhor responde: “Por que perguntas assim pelo meu nome, que é maravilhoso?” (v. 17, 18). O verso 18 de Juízes é a mesma alusão feita por Isaias do Messias prometido de Israel (Is 9:6). Nos versos 21 e 22, Manoá se dá conta que viu o Anjo do Senhor e diz a sua mulher que certamente eles morrerão porque viram o próprio Deus.

Em Ml 3:1 o “Anjo da Aliança” ou “Mensageiro da Aliança”, pode ser uma referencia indireta ao Senhor (Gn 16:7-16; 18:1-2, 17, 22). Este Anjo da Aliança participa ativamente no julgamento divino (Ml 3:2-5). O Anjo aqui aparece no contexto messiânico da vinda do libertador – Jesus Cristo (v. 2).

Conclusão Parcial

Este capítulo foi determinante para a solução do problema desta pesquisa. Observamos que as palavras arcanjo e Miguel dentro de seu contexto encontram-se em forte ligação com a pessoa de Jesus. Todos os indicativos de Miguel, tanto em Daniel como em outras passagens, apontam para uma similaridade com Cristo. Isso é comprovado pelas designações de o “Grande Príncipe”, “defensor do povo de Deus”, “advogado celeste” e outras designações que também encontram uma correspondência na literatura judaica com as características de Metraton conforme já mostradas no capítulo 3. No paralelo de idéias observamos que o Ser com aparência de Homem do AT está também em íntima correspondência com Cristo. Vimos também que Judas 9 está em paralelo com Zacarias, onde a figura central é o *Anjo do Senhor*, Miguel é posto aqui em paralelo com o Anjo do Senhor ao declarar praticamente as mesmas palavras: “O Senhor te repreende ó Satanás”. O Anjo do Senhor é descrito em diversas passagens do AT como sendo o próprio Deus. Finalmente, em Malaquias, o Anjo do Senhor é o mesmo Anjo da Aliança que remiria a Israel. Portanto, uma vez que Miguel é o Anjo do Senhor, que é também o Anjo da Aliança, este não pode ser outro se não Cristo. Este título de Miguel é atribuído portanto, a Cristo, principalmente quando está em luta e confronto direto contra Satanás e suas hostes.

CAPÍTULO VI

REFLEXÃO TEOLÓGICA E REAÇÃO CRÍTICA À LITERATURA

Reflexão Teológica

Depois de termos analisado o texto e abordado os seus problemas, buscamos aqui refletir sobre as implicações das descobertas feitas ao longo da pesquisa para a teologia.

Uma contribuição, seria na área da Cristologia. Esse estado mostra que Miguel é uma das caracterizações de Jesus (na condição pré-encarnada) na história. Ele é o defensor e guardião do povo de Deus. A sua natureza é divina e seu status é de soberania e vitória. O nome Miguel seria um dos títulos de Cristo no Antigo Testamento. Isto fortalece a idéia sobre a existência de Cristo antes da sua encarnação. Um outro ponto seria o fato de Cristo liderar as hostes celestiais de Deus num confronto direto com Satanás e seus anjos.

A identificação do nome Miguel, como um dos títulos de Cristo no Antigo Testamento e no Novo Testamento, traz uma contribuição para o estudo da Escatologia Bíblica, pois o nome Miguel ocorre em profecias escatológicas como em Dn 12:1, que diz que Miguel se levantará para livrar o seu povo do tempo de angustia.

Reação Crítica à Literatura

Os autores que consideram a Miguel como um simples anjo, como os demais, não estão considerando pelo menos quatro ensinamentos bíblicos apontados neste estudo: 1) de que Miguel aparece apenas cinco vezes na Bíblia, e em todas as vezes ele aparece como representante do céu na luta contra Satanás; ele, portanto, não é qualquer anjo; 2) em muitas passagens Miguel é identificado com o próprio Deus; na sua correspondência em Daniel com o Ser com Aparência de Homem; com o A Glória do Senhor; 3) Miguel está em paralelo com o Anjo do Senhor que é Deus no Antigo Testamento; 4) Miguel também é identificado com o Anjo da Aliança de Malaquias, o libertador de Israel, redimidor do povo do Senhor. Pela Bíblia, Jesus é o único que libertou a Israel e a humanidade do cativeiro do pecado e do poder de Satanás.

Por outro lado, os autores que afirmam que há diferenças entre Miguel e Jesus pelo fato de que o nome Miguel significa “Quem é como Deus?” e Jesus significa “Javé é o Salvador” se esquecem de alguns pontos importantes. Para eles, o arcanjo Miguel seria uma pessoa distinta de Jesus pelo significado do próprio nome. Ao considerar este argumento etimológico de Manuel Vieira, deve-se lembrar que não se pode fundamentar uma posição teológica somente a partir da etimologia de um nome ou título nas Escrituras. Um exemplo disso pode ser notado a partir da etimologia do próprio nome Jesus, “Javé é Salvação”. Este nome Jesus, do grego Ἰησοῦς, é uma transliteração da forma *Jeshua*, que por sua vez também é uma forma antiga da palavra *Jehoshua* ou *Joshua*, que é o nome

Josué¹. Se fosse tomada uma interpretação literalista a partir da etimologia do nome Jesus, aplicado ao Messias divino, concluir-se-ia que Josué (sucesso de Moisés) teria as mesmas prerrogativas de Cristo, algo que é totalmente sem fundamento!

Há outros que argumentam que Miguel, por ter uma natureza angelical (criatura), não pode ser confundido com o criador Jesus. Aqui o foco encontra-se na adoração. Visto que em Apocalipse 19:10 e 22:8, 9, João foi proibido de adorar o anjo, dessa forma, Miguel como anjo não pode ser adorado. Esta posição encontra substância na aplicação a todo os demais anjos menos a Miguel, visto que este é identificado com o Anjo do Senhor, que também aparece como Anjo, mas que é Deus e é adorado (Êx 3:2-6; Jz 6:22; 13:3-25). Miguel (Cristo) é o próprio Deus que agia no Antigo Testamento, a este fenômeno chamamos de Cristofania.

¹ John D. Davis, *Dicionário da Bíblia*, 20ª ed., trad. J. R. Carvalho Braga (Rio de Janeiro: Juerp, 1996), 313. Ver “Jesus”.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, fizemos uma revisão de literatura e descobrimos que os autores se dividem em dois grupos. Primeiro aqueles que colocam a Miguel como um anjo criado, que detem um cargo importante nas hostes do céu; segundo, Miguel como sendo um dos títulos de Cristo. Este capítulo reforçou a necessidade e a importância de se fazer um exegese do texto.

No segundo capítulo delimitamos a nossa perícopes, descobrindo que ela engloba todo o livro, tendo como tema central à defesa da fé e do verdadeiro evangelho. Nessa epístola o autor combate às idéias dos falsos mestres que promoviam divisões. O autor também faz várias referências a juízos divinos para ilustrar o fim desses falsos ensinadores. Estes exemplos foram tirados do Antigo Testamento e da literatura judaica pseudepígrafa. Portanto, o estudo deste capítulo nos indicou a necessidade de explorar a figura de Miguel no Antigo Testamento e na literatura pseudepígrafa, a fim de indicar quem é Ele. Ao analisarmos o texto da perícopes, observamos que as dez variantes no texto não trazem alterações e que nenhuma se encontra em Jd 9. Para finalizar mostramos um tradução do texto de Judas.

No terceiro capítulo, analisamos o contexto histórico geral e específico, onde apresentamos que o autor do livro é Judas, o irmão do Senhor, e sua data é incerta, podendo ser entre os anos 60 – 67 ou 70 – 85. O objetivo primário de Judas era defender a verdadeira doutrina da fé, para isso faz uma breve explanação de exemplos do passado

objetivando ilustrar o fim dos falsos ensinadores. Neste capítulo vimos que, na tradição judaica, Miguel é identificado com Metraton que é colocado como sendo o Anjo do Senhor, o advogado do céu, o anjo que assiste diante de Deus, o Deus menor. O inimigo dele, segundo a literatura judaica, é Lilith ou Samael que é identificado como sendo o chefe dos demônios, a serpente que enganou a Adão. Esta identificação nos leva à luta direta de Satanás (Lilith e Samael) e Miguel (Metraton), conforme representado em Jd 9.

No quarto capítulo analisamos o gênero literário, uma homilia cheia de advertências numa moldura epistolar. Nas formas literárias podemos ver que o assunto pertinente são os combates aos falsos mestres e seus ensinamentos heréticos. Este capítulo nos ajudou a ver que o livro de Judas está construído num quadro cheio de advertências, repreensões, verbos no modo imperativo, que ratificam o cenário de luta mostrado no verso 9. Este combate marca o caráter de todo o livro – conflito entre as forças do bem e do mal. As figuras de linguagem foram de pequena monta na solução do problema.

O quinto capítulo foi determinante para a solução do problema desta pesquisa. Desde o início podemos comprovar a exclusividade de Miguel, desde a sua designação como Arcanjo até a sua identificação com o Anjo da aliança de Malaquias 3:2-5. Observamos que Miguel no livro de Judas é colocado como aquele que defende o povo de Deus e luta pelos eleitos do Senhor e que este mesmo contexto aparece nas outras passagens onde a sua figura é marcante (Ap 12:7; Dn 10:13, 21; 12:1). No paralelo de idéias ele é identificado como o “Ser com aparência de Homem”, que por sua vez, encontra sua correspondência em Ezequiel como a “Glória do Senhor”, o “Shekinah Divino”, que no livro de Êxodo é o próprio Deus eterno; e com o “Anjo do Senhor”, que é descrito em

diversas passagens como Deus. Finalmente, em Malaquias, o Anjo do Senhor é o mesmo Anjo da Aliança que remiria a Israel. Uma vez que Miguel é o Anjo do Senhor, que é também o Anjo da Aliança, este não pode ser outro se não Cristo. Este título de Miguel é atribuído, portanto, a Cristo, principalmente quando está em luta contra Satanás.

No capítulo seis, depois de termos uma boa compreensão sobre o assunto, mostramos as implicações das descobertas feitas ao longo de nossa pesquisa para a cristologia. Fizemos também uma análise crítica das interpretações dos autores que acreditam que Miguel seja simplesmente um anjo criado, levando em consideração as conclusões obtidas com essa pesquisa.

Depois de todas estas conclusões podemos responder as perguntas apresentadas na introdução: “Como entender esta declaração de Judas? Quem seria a figura de Miguel? Seria ele um anjo normal como os demais?” Não, pois suas prerrogativas são divinas, ele é adorado na qualidade de Anjo do Senhor. “Ou seria ele um anjo especial?” Sim, ele é Deus, a Glória do Senhor, o Anjo do Senhor, o Anjo da Aliança, ele é Cristo.

BIBLIOGRAFIA

- Aland, Kurt e outros, eds. *The Greek New Testament*, 4ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Societies, 2001.
- Ausubel, Nathan, ed.. *Enciclopédia Judaica*, 10 vols. Rio de Janeiro: Sefer, 1990.
- Bailey James L. e Lyle D. Vander Broek. *Literary Forms in the New Testament: A Handbook*. Louisville, KY: Westminster, 1992.
- Bauckham, Richard J. *Jude, II Peter*. Word Biblical Commentary, vol. 50. Waco, TX: Word Books, 1983.
- Bíblia de Estudo Almeida*. Revista e atualizada, 2ª edição. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- Bietenhard, H. “Anjo”, “Satanás”, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Editado por Lothar Coener e Colin Brown. 2ª edição. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. 1:145.
- Blum, Edwin A. “Jude”, *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelin, 12:391. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981.
- Budd, P. J. “Miguel”, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, Editado por Lothar Coener e Colin Brown. 2ª edição. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. 1:148.
- Bullinger, Ethelbert W. *Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia*. Traducido por Francisco Lacueva. Barcelona: Clie, 1990.
- Calvin, John. *Calvin’s Commentaries*. Vols. Grand Rapids, MI: Associated Publishers and Authors, s.d.
- Cardoso, Ivo S. trad. *Introdução às Epístolas, extraída do The Seventh-day Adventist Bible Commentary*. São Paulo: SALT, 1981.
- Cesaréia, Eusébio de. *História eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- Champlin, Norman R. *O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo*. 6 vols. São Paulo: Hagnos, 2002.

- Dahl, Nils A. "The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt", em Bentley Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, 2 vols. Leiden: Brill, 1980-1981. 2:689-712.
- Davis, John D. *Dicionário da Bíblia*. Traduzido por J. R. Carvalho Braga. 20ª edição. Rio de Janeiro: Juerp, 1996.
- Filoramo, Giovanni. *A History of Gnosticism*. Traduzido por Anthony Alcock. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- Foulkes, Ricardo. *El Apocalipsis de San Juan*. Grand Rapids, MI: Nueva Criación, 1989.
- Gingrich, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- Gonçalves, Antônio C. *Concordância bíblica*. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975.
- Leahy, Thomas W. "Las epistolas del Nuevo Testamento", *Comentário Bíblico Sam Jerônimo*, ed. Joseph A. Fitzmyer; 4:315. Traduzido por Alfonso F. Adanez. Madrid: Artes Gráficas Benzal S.A., 1972.
- Free, Gordon D. e Douglas Stuart. *Entendes o que lês?* São Paulo: Vida Nova, 1984.
- Harrison, Everett F. *Introduction to the New Testament*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Henry, Matthew. *Comentário exegético devocional de toda la Bíblia, San Tiago – Apocalipsis*. Traduzido por Francisco Lacueva. Barcelona: Clie, 1991.
- Nichol, Francis D., ed. *Seventh - day Adventist Biblical Commentary*. 7 vols. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 1980.
- Olson, Roger E. *História da Teologia Cristã*. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.
- Pereira, Roberto. "Escatologia do Novo Testamento: Características e implicações". Timm, Alberto R., Amim A. Rodor, Vanderlei Dorneles, eds., *O Futuro: A Visão Adventista dos Últimos Acontecimentos*. Artigos teológicos apresentados no V Simpósio Bíblico-Teológico Sul Americano em homenagem a Hans K. LaRondelle (Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2004).

- Pétrément, Simone. *A Separate God: the Christian Origins of Gnosticism*. San Francisco: Harper Collins, 1990; London: Darton, Longman & Todd, 1991.
- Prigent, Pierre. *O Apocalipse*. São Paulo: Loyola, 1993.
- Pohl, Adolf. *Apocalipse de João II*. Traduzido por Werner Fucks. Comentário Esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2001.
- Poole, Matthew. *Matthew Poole's Commentary on the Holy Bible, Matthew-Revelation*. Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 1685; Reimpressão 1975.
- Rahlf, Alfred, ed. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969.
- Ramos, José Carlos. “Programa de Curso para Daniel e Apocalipse”. Engenheiro Coelho, SP: Faculdade Adventista de Teologia, 2003.
- Rudolph, Kurt. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row; Edinburgh: T & T Clark, 1983.
- Scarsaune, Oscar. *À sombra do templo*. Traduzido por Antivan Mendes. São Paulo: Vida, 2004.
- _____, “Heresy and the Pastoral Epistles”, *Themelios* 20 (1994): 9-14.
- Scholem, Gershom. *Cabala. Enciclopédia Judaica*, 10 vols. Rio de Janeiro: Sefer 1990.
- Smith, Uriah. *As profecias do Apocalipse*. Lisboa: Publicadora Atlântico, 1872.
- Siepierski, Paulo. *2 Pedro e Judas*. Em Diálogo com a Bíblia. Curitiba: Encontro Editora, 1997.
- Tenney, Merrill C. *O Novo Testamento, sua origem e análise*. São Paulo: Vida Nova, 1972.
- Turner, Donald D. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, s.d.
- Vieira, Manuel. “Jesus é o arcanjo Miguel?”, [www.cacp.org.br/miguel.htm], acessado em 10 de maio de 2005.
- White, Ellen G. *Primeiros escritos*. 3ª edição. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1988.
- _____. *História da Redenção*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1998.

_____. *Patriarcas e profetas*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1991.

Wikehouser, Alfredo. *New Testament Introduction*. Nova York, NY: Herder & Co GMBH, s.d.

Wilson, Robert Mclachlan. *Gnosis and the New Testament*. Oxford: Blackwell, 1968.

Yamauchi, Edwin M. *Pré-Chistian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*. London: Tyndale, 1973.

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

MÍDIA, FAMÍLIA E RELIGIÃO: ANÁLISE DA INFLUÊNCIA DA TELEVISÃO NO DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO DA CRIANÇA

DANIELSON ROALY SILVA

Bacharel em Teologia e Comunicação Social pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

TCC apresentado em dezembro de 2005

Orientador: Ms. Vanderlei Dorneles

danielson_rs@hotmail.com

RESUMO: A proposta deste estudo é compreender o tipo de influência que a televisão exerce sobre o desenvolvimento religioso da criança. Esse trabalho parte de dois pressupostos básicos: (1) a televisão afeta o desenvolvimento da criança. E essa influência se dá nos hábitos, no comportamento, nos valores e na maneira de compreender o mundo; (2) a televisão é um agente de socialização que integra o desenvolvimento da criança moderna, ocupando o mesmo espaço da família, escola, sociedade e religião. Dentro do procedimento metodológico, essa pesquisa se valeu de levantamento bibliográfico nas áreas educacional, no aspecto do desenvolvimento psicológico e social da criança e; na antropológica, da comunicação e da religião. Já para identificarmos os efeitos da televisão sobre o desenvolvimento da criança, aplicamos questionários em crianças de nove a onze anos, com perguntas objetivas e subjetivas. A pesquisa de campo foi realizada com alunos do Ensino Fundamental do Colégio Unasp, na cidade de Engenheiro Coelho (SP). Concluímos que a televisão é um agente de socialização, cuja atuação se dá nas falhas dos demais agentes sociais. Esta falha é, principalmente, o não comprometimento da família com a educação e com o desenvolvimento dos infantes. Sendo assim, a mídia acaba exercendo o papel de socialização que a própria família deveria assumir, o de mediar a relação criança-sociedade, criança-escola e criança-religião. Tal mediação ocorre por meio da reafirmação ou questionamento dos valores transmitidos por essas instituições sociais.

Palavras-chave: televisão, religião, desenvolvimento da criança.

Midia, family and Religion: An analysis of the Influence of the Television in a Child Religious Development

ABSTRACT: The goal of this study is to understand what kind of influence the television has in the religious development of a child. This research starts with two basic presuppositions: (1) the television affects the development of a child. It this happens in relation to the establishment of habits, behavior, values and the way the child understand the world; (2) the television is an agent of socialization at the same level that the family, school, society and religion. In the methodological procedure, this research performed a bibliographic enquire in the educational field, more specifically in the subject of the psychological and social development of a child, and in the anthropological area concerning the role of communication and religion. Questionnaires were applied to nine children between nine and eleven years old, with objective and subjective questions. The research was performed with students of the Elementary School at Colégio Unasp, Engenheiro Coelho (SP). Our conclusion is that the television becomes an agent of socialization when the other agents fail to perform their duties. This failure is due, mainly, the lack of engagement by the family in a child education and development. Thus the television takes over the role that should be performed by the family, namely that o mediator between the child and society, between the child and the school, and the child and religion. This mediation takes place through the affirmation or the questioning of the values transmitted by the social institutions.

KEYWORDS: television, religion, development of a child.

CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE ADVENTISTA DE TEOLOGIA
CAMPUS ENGENHEIRO COELHO

MÍDIA, FAMÍLIA E RELIGIÃO: ANÁLISE DA INFLUÊNCIA DA TELEVISÃO NO
DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO DA CRIANÇA

Um Estudo
Apresentado em Cumprimento de
Requisitos de Conclusão de Curso
Estudo Individual

Por
Danielson Roaly

Dezembro 2005

ANÁLISE DA INFLUÊNCIA DA TELEVISÃO NO DESENVOLVIMENTO
RELIGIOSO DA CRIANÇA.

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial à
Obtenção da Graduação no
Bacharelado de Teologia

Por

Danielson Roaly

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Orientador
Vanderlei Dorneles

Avaliação

Banca
Amin A. Rodor

Data da Aprovação

Amin A. Rodor
Diretor do SALT

INTRODUÇÃO

“Diante do fenômeno social da televisão, três posturas costumam ser adotadas: aquela que considera a TV como causa de todos os males, aquela que a concebe apenas como uma forma de entretenimento e, finalmente, a que acredita que a TV pode ser um veículo de cultura”¹.

Neste estudo, consideramos o desenvolvimento da criança e a sua socialização. Entendemos a televisão como um dos agentes responsáveis por esse segundo processo, e importa-nos compreender o tipo de influência que esse canal de comunicação exerce na formação da criança.

Macleinmont conclui que “a televisão tem uma presença singular na vida cotidiana das crianças, mas as pesquisas tradicionais sobre a relação entre televisão e crianças, infelizmente, concentram só nos possíveis efeitos da TV sobre estas”².

O questionamento que se estabelece sobre as linhas tradicionais de pesquisa é que muitas vezes a televisão é encarada como um objeto, com qual a relação da criança é de pura absorção de conteúdo. As pesquisas são em grande parte experimentais, podendo detectar os efeitos, e com isso atribuem a causa das reações da criança ao objeto, não considerando os aspectos ambientais, como influenciadores de respostas.

¹ Sergio Ricardo Q. Macleinmont, “*Televisão e crianças – novas perspectivas de relação*”, Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, Vol. XXV, nº 1, janeiro/junho de 2002, 13.

² Idem, 16.

A proposta desta pesquisa é compreender como se dá essa relação criança-televisão, analisando os porquês dos efeitos e verificando como isto afeta no desenvolvimento religioso da criança.

A justificativa de nosso trabalho parte do princípio de que se devem analisar os agentes sociais que contribuem para o desenvolvimento da criança, detectando suas responsabilidades, contribuições e falhas. Isto se faz por que supomos que são nessas falhas que a criança é mais susceptível a influências, pois ela tem uma lacuna de informações a ser preenchida, e a televisão muitas vezes vem preenchê-la.

Para gerarmos nosso questionamento, partimos de dois pressupostos básicos neste estudo: (1) A televisão exerce influências no desenvolvimento da criança. E essa influência se dá nos hábitos, no comportamento, nos valores e na maneira de compreender o mundo. (2) A televisão é um agente de socialização que integra o desenvolvimento da criança moderna, ocupando o mesmo espaço da família, escola, sociedade e religião.

Diante destes pressupostos, pretendemos definir como a televisão interfere e afeta o desenvolvimento religioso da criança.

O objetivo geral deste estudo é o de mostrar que a televisão é um agente de socialização que atua fortemente nas falhas dos demais agentes sociais. Especificamente queremos demonstrar que o problema não está propriamente na televisão, mas sim em toda a estrutura do desenvolvimento da criança, onde a religião perdeu seu papel orientado e passou a ser questionador da relação criança-mundo.

A mentalidade disseminada é de que a televisão é um objeto que produz influências negativas. Por isso, alguns pais, principalmente religiosos, decidem erradicar

dos lares a televisão. Acreditamos que isso não soluciona os reais problemas que se julgam ser frutos dessa influência. Neste estudo questionaremos se esta é a melhor solução a ser tomada.

Dentro do procedimento metodológico, inicialmente levantamos toda bibliografia necessária. Foram feitas pesquisas em áreas diversas, como educacional, no aspecto do desenvolvimento psicológico e social da criança; na antropológica, da comunicação e da religião; visando atingir o objetivo proposto nesse trabalho, com o intuito de chegarmos a conclusões que contribuam na solução do problema, foco desse estudo.

Os efeitos da televisão sobre o desenvolvimento da criança são indicados com base em questionários aplicados em crianças de nove a onze anos, com perguntas objetivas e subjetivas aplicado a escolares do ensino fundamental do Colégio Unasp na cidade de Engenheiro Coelho – SP, com o objetivo de compreender o contexto de seu desenvolvimento social e religioso.

Este estudo consta de três capítulos conforme descritos abaixo.

No primeiro capítulo, apresentamos a fundamentação teórica do nosso estudo abordando o desenvolvimento psicológico da criança. Temos como objetivo compreender o processo de aprendizagem dos valores na mente das crianças, levantando as possíveis mudanças que ocorrem nesse período, para entender-se como a televisão pode atuar. Por isso analisaremos diversas linhas de estudo.

O segundo capítulo apresenta a televisão como um agente socializador. Nele buscamos o entendimento de como ela interage com a família, escola e religião. Estes últimos, tidos como os principais agentes transmissores de valores. Ainda neste capítulo,

temos a aplicação da televisão dentro do escopo teórico levantado no primeiro momento desse estudo.

No terceiro capítulo comparamos as conclusões levantadas até aqui, com o objetivo sociológico da religião. Nessa fase vamos também perceber o papel antropológico da televisão. E como ela atua na área sociológica. É neste momento que lançamos mão dos resultados da pesquisa.

CAPÍTULO I

O DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO DA CRIANÇA

Estudar o desenvolvimento psicológico da criança é de extrema relevância para nossa pesquisa, para não cairmos no erro de encará-la como um adulto em miniatura. São de Rousseau os estudos que nos levam a compreender que a criança deveria receber uma educação diferenciada. Esta é a visão básica que permeia este estudo.

O desenvolvimento psicológico é algo que ocorre durante toda a vida, mas analisaremos apenas os períodos concernentes à infância. Milcare afirma que “para cada idade, para cada fase do desenvolvimento, existem certos padrões de comportamento apropriados, que devem ser respeitados”¹.

O objetivo de estudar as diferentes fases do desenvolvimento da criança é para se entender suas mudanças comportamentais e destacar aspectos que lhe influenciarão durante toda a vida. Para tal, consideraremos as linhas filosóficas de diversos estudiosos e suas escolas, embora nossa meta não seja a de definir qual deles deve ou não ser aplicado.

Conceituando Psicologia do Desenvolvimento

A psicologia do desenvolvimento está inserida no ambiente de estudo da psicologia educacional. Analisa como e porquê o organismo humano sofre transformações

¹ Luciana Milcare, “Redescobrimo o Papel das Emoções”, <[Http://www.bomjesus.br/publicacoes/pdf/revista_PEC_2003/2003_redescobrimo_papel_emoco.es.pdf](http://www.bomjesus.br/publicacoes/pdf/revista_PEC_2003/2003_redescobrimo_papel_emoco.es.pdf)>, disponível em 21 de outubro de 2005.

durante a vida. Não ignorando o lado biológico desse desenvolvimento, mas destacando aspectos neurológicos, cognitivos e comportamentais que se manifestam na criança.

Assumem grande importância no desenvolvimento infantil, o comportamento motor, a percepção, a aprendizagem, a linguagem e os processos sociais, sendo estes apenas alguns.

“Muitos psicólogos exploram o funcionamento destes processos quando estes já se encontram plenamente desenvolvidos, o psicólogo do desenvolvimento explora as mudanças que ocorrem a partir da concepção, através da meninice, deste à adolescência, da adolescência à maturidade, e durante os anos adultos até os da idade provectora”¹.

O desenvolvimento e seu ambiente

O desenvolvimento ocorre sobre duas perspectivas: do ponto de vista passivo, no qual o desenvolvimento é moldado por forças ambientais, sobre as quais a criança não tem controle; e do ponto de vista ativo, em que a criança cria seu próprio programa de desenvolvimento. Alguns teóricos dão ênfase apenas ao primeiro ponto, dentre eles temos John Locke e John Watson. Do outro lado temos os que enfatizam apenas o ponto de vista ativo como Immanuel Kant e Jean Piaget.

Natureza do desenvolvimento

Quanto aos fatores que impulsionam as mudanças na natureza do desenvolvimento, levamos em consideração as linhas apresentadas por Terry Faw: a contínua e a descontínua. A teoria da continuidade defende que os processos psicológicos não possuem mudanças durante o desenvolvimento. Já a descontínua afirma que as mudanças existem e ocorrem em estágios.

¹ Terry Faw, *Psicologia do Desenvolvimento: infância e adolescência* (São Paulo: Mcgraw-Hill, 1981), 2.

Um exemplo da natureza do desenvolvimento pode ser entendido através da experiência de apreender a falar. Os teóricos que defendem o desenvolvimento contínuo afirmam que estes fenômenos ocorrem através de aumentos graduais na capacidade da criança de formar palavras e frases. De maneira oposta, os teóricos do desenvolvimento descontinuado afirmam que o ato de falar incorpora fases em que a criança vai adquirir novas regras e habilidades.

Historicamente, o debate entre os psicólogos tem sido sobre a importância relativa da hereditariedade (natureza) e o ambiente (influência do meio) na determinação das configurações do desenvolvimento humano. Neste debate já não se argumenta mais se um ou outro desses fatores é mais importante na determinação dos padrões de desenvolvimento. Em lugar disso, concorda-se, comumente, que os fatores ambientais e hereditários integram e influenciam o desenvolvimento. O debate natureza-influência do meio, de tal forma, foi transformado de uma discussão de quanto cada fator influencia o desenvolvimento, para uma discussão de como a interação da hereditariedade e as experiências ambientais medeiam o processo de desenvolvimento¹.

Teorias do Desenvolvimento

O desenvolvimento psicológico da criança dá-se em seu crescimento global e considera a psicologia educacional com a qual ela está sendo criada. Por isso, é de grande relevância estudar as diversas teorias acerca do desenvolvimento. Assim, a teoria da maturação abrange quatro aspectos que estão inteiramente relacionados, sendo: intelectual, social, emocional e físico. A maturidade intelectual refere-se ao conhecimento do indivíduo. A maturidade social enfoca as relações que o indivíduo estabelece com sua comunidade. Por outro lado, a teoria emocional estuda o desenvolvimento dos sentimentos básicos. Por último, a maturidade física refere-se ao crescimento biológico do indivíduo.

¹ Idem, 4.

Todos estas teorias seguem padrões e fases próprias, determinando o desenvolvimento do indivíduo.

Desenvolvimento e aprendizagem são processos que caminham juntos, sendo mesmo impossível desarticulá-los. Merecerão atenção algumas teorias da aprendizagem, importantes para o embasamento das idéias a serem abordadas.

Teoria de Aprendizagem

Existem várias teorias que diferem no como explicar o processo e as formas de aprendizagem. Destacaremos as teorias cognitivas, as de condicionamento e as de campo.

Teoria cognitiva

A teoria cognitiva foi elaborada inicialmente por John Dewey e ampliada por Jerome Bruner. Na qual se apresenta o desenvolvimento da aprendizagem como solução de sucessivos problemas, destacando o papel ativo da criança em seu próprio desenvolvimento. “Através deste esforço, a criança desenvolve maneiras eficientes de explorar todos os aspectos do ambiente, pensando a respeito de experiências e respostas às exigências que lhe são feitas”¹.

Na criança são estruturados passos para sistematização de sua aprendizagem, como sejam: reconhece uma necessidade; coleta informações sobre a necessidade; supõe-se uma possível solução; seleciona as possibilidades para solucionar as necessidades; coloca a hipótese de solução em prática; e racionaliza a solução para que numa próxima necessidade essa solução seja colocada em prática de forma aprimorada.

¹ Idem, 6.

Jean Piaget é um destaque dentre os defensores da teoria cognitiva. Ele entende o desenvolvimento como sendo “estímulos impulsivos do ser humano que reduzem as incertezas, tendo como objetivo se adaptar ao seu ambiente”¹. Questionaremos mais à frente o que, ou quem, estimula esses impulsos.

Isto ocorreria através de processos contínuos de adaptação, assimilação e acomodação. A adaptação ocorre pelo relacionamento do indivíduo com seu ambiente, resultando em constantes mudanças. Dessa forma a adaptação “é o resultado do equilíbrio entre as ações do organismo sobre o meio e das ações do meio sobre o organismo”².

A adaptação é constituída de dois pontos: assimilação e acomodação. Para Piaget a assimilação é a aplicação dos esquemas ou experiências anteriores do indivíduo à uma nova situação; isto faz com que ele incorpore novos elementos aos seus esquemas já assimilados. Portanto, toda vez que o indivíduo tem um problema, ele procura resolvê-lo usando esquemas já organizados em soluções de problemas similares anteriores. Isto faz com que esse esquema sofra uma incorporação de elementos para solução do novo problema.

A acomodação é definida como “a reorganização e modificação dos esquemas assimilatórios anteriores do indivíduo para ajustá-los a cada nova experiência”¹. É quando o indivíduo não possui esquemas de solução similares para a solução do novo problema, isso

¹ Regina C. C. Haidt, *Curso de didática geral* (São Paulo: Editora Ática, 2001), 33.

² Ibidem.

¹ Ibidem.

gera a reflexão e a reelaboração de dados.

Outro conceito fundamental na teoria piagetiana é a noção de equilíbrio. Ela pode ser explicada da seguinte forma: quando o indivíduo se depara com uma situação desafiadora, como, por exemplo, um problema ou uma dificuldade, e seus esquemas mentais não dispõem de elementos suficientes para resolvê-los, ocorre um desequilíbrio momentâneo, isto é, uma perturbação em suas estruturas mentais¹.

Piaget entende que a aprendizagem se inter-relaciona com o desenvolvimento da inteligência e com o processo de construção do conhecimento. O elo é constituído de processos de acomodação e assimilação que resultam num equilíbrio progressivo, acarretando transformações no conhecimento que o indivíduo constrói.

Teoria de condicionamento

Para Skinner, um dos principais representantes da teoria do condicionamento, as pessoas são como “caixas negras”: podemos conhecer os estímulos que as atingem e as respostas que dão a esses estímulos, mas não podemos conhecer experimentalmente os processos internos que fazem com que determinado estímulo leve a uma dada resposta. Mas, se descobrirmos qual o estímulo que produz certa resposta num organismo, quando pretendemos obter a mesma resposta desse organismo, basta aplicar-lhe o estímulo que descobrimos².

O condicionamento no processo de aprendizagem é similar ao adestramento, pois trabalha com incentivos e advertências. Se a criança se portou como se esperava, recebe agrados, se não se portou, recebe uma punição. Isto a condiciona a agir de forma que só receba o incentivo, ou que fuja da punição.

Teoria de campo

Esta teoria tem seu principal formulador na figura de Kurt Lewin. Ela afirma que o indivíduo responde a estímulos das forças do ambiente social em que se encontra, o

¹ Ibidem.

² Nelson Pilleto, *Psicologia Educacional* (São Paulo: Editora Ática, 2003), 49.

que seria a explicação para as respostas das pessoas, de maneiras diferentes, a um mesmo estímulo, pois tais respostas dependem das necessidades do próprio indivíduo.

A teoria de campo dá muita importância ao desenvolvimento psicológico, pois vai basear-se no interesse e na prioridade que o indivíduo vai ter, pela solução de determinados problemas.

Fases do Desenvolvimento

O estudo das etapas de desenvolvimento da criança é fundamental na identificação das reações da criança no processo educativo. Dentre elas, duas possuem bastante destaque: as fases propostas pelo psicanalista Sigmund Freud e os períodos sugeridos por Jean Piaget. Freud desenvolveu uma teoria em que divide em fases psicosssexuais o desenvolvimento do indivíduo. “Cada fase é definida pela fonte de gratificação predominante para as necessidades instintivas do indivíduo”¹. São elas: oral, anal, fálica, de latência, genital.

Fase oral – Esta fase abraça o primeiro ano de vida infantil, onde a fase do prazer está nos lábios e na boca. Ao ter sua necessidade satisfeita, o indivíduo passa a ter confiança no ambiente, como uma fonte de satisfação de necessidade. Segundo Freud a falta de satisfação neste período pode gerar conseqüências na fase adulta.

Fase anal – Esta fase está no segundo ano de vida, tendo a criança o centro de sua satisfação na região anal do corpo. Tem sua relação com a excreção ou não das fezes. Tudo depende das condições favoráveis que a criança está sendo satisfeita.

¹ Faw, 8.

Fase fálica ou edipiana – Este período estende-se dos três aos cinco anos de vida, e o prazer da criança agora está localizado na estimulação genital e fantasias associadas. É nessa fase que acontece o complexo de Édipo, quando o menino desperta interesse por sua mãe, disputando-a com seu pai; ou a fase de Electra, quando a menina passa a interessar-se pelo seu pai., disputando-o com a sua mãe.

Fase de latência – Este período abrange a meninice intermediária até a pré-adolescência, indo dos 6 aos 12 anos. “É durante o período de latência que a criança adquire as habilidades e crenças altamente valoradas que lhe permitirão adaptar-se à sociedade”¹.

Fase genital – Período extensivo da adolescência até a fase adulta, na qual volta a ser despertado no indivíduo, o impulso de satisfação sexual. É nesta fase que se estabelece o interesse pelos relacionamentos heterossexuais.

Jean Piaget e o desenvolvimento

As teorias desenvolvidas por Piaget são interessantes e ganham tremenda atenção pelo fato de enfatizarem, principalmente, o desenvolvimento, como uma forma de interação entre o indivíduo com o mundo exterior, resultando no conhecimento. Segundo o autor, o desenvolvimento pode ser dividido em quatro períodos básicos:

Período sensório-motor – Inicia por volta de zero aos dois anos de idade. Neste estágio, a criança toma consciência do próprio corpo, buscando uma relação centrada em si, tendo o desenvolvimento da sua inteligência em três pontos: reflexos de fundo hereditário,

¹ Idem, 9.

organização das percepções e hábitos e, por fim, inteligência prática. É a etapa em que o indivíduo cria um mundo objetivo.

Período pré-operatório ou do pensamento intuitivo – Com início por volta dos dois aos sete anos de idade, esse período é marcado pelo desenvolvimento da linguagem. Tal desenvolvimento resulta em três conseqüências para a construção da mente: socialização da ação com trocas entre os indivíduos; o desenvolvimento do pensamento verbal e o desenvolvimento de intuições. Nesse período o indivíduo é egocêntrico e sincrético.

Período operatório e das operações concretas – Realiza-se a partir dos sete anos de idade e vai até os doze, com o desenvolvimento do pensamento lógico sobre coisas concretas, pois o indivíduo passa a ter compreensão das relações entre as coisas, com capacidade para classificar objetos. Supera o egocentrismo e passa a ter noção de peso e medida. Ainda neste período surgem novos sentimentos morais com os quais a criança compreende mais a sociedade.

“Em vez das condutas impulsivas da primeira infância, a criança desse período já pensa antes de agir, o que demonstra que está conquistando o processo de reflexão. Para a inteligência, trata-se do início da construção lógica”¹.

Período das operações abstratas ou formais – Piaget propõe que este período acontece a partir dos onze anos, com o desenvolvimento da habilidade intelectual de construir, compreender e formar conceitos abstratos. O indivíduo passa a sugerir hipóteses e tirar conclusões de forma hipotética-dedutiva.

¹ Haidt, 45.

O cerne da teoria de Piaget é a noção de atividade no desenvolvimento humano, crendo que é interagindo com o ambiente que o indivíduo dele recebe influência e sobre ele atua, vivenciando o processo de adaptação (assimilação e acomodação), que tende para uma equilibrção progressiva. Daí resulta o desenvolvimento das construções do conhecimento¹.

Resumo e Conclusões

A fase, objeto desse estudo, é a que Freud chama de latência, quando a criança constrói valores para se relacionar com a sociedade ao seu redor. Piaget chama de período operatório e de operações concretas, pois é nela que se estrutura a formação do pensamento lógico sobre coisas concretas. A criança forma capacidades que lhe permitam classificar objetos e também passa a ter sentimentos morais, importantes na compreensão de sua sociedade. Vai pensar antes de agir, conquistando o processo de reflexão, estruturando seu pensamento através da construção lógica.

O clímax do interesse da criança pela televisão acontece nessa etapa de seu desenvolvimento. “Uma criança começa a se sensibilizar com os estímulos de televisão aos três anos de idade. Esse interesse vai crescendo até 11 ou 12 anos. Na adolescência, ocorre uma retração deste interesse”².

É necessário aplicarmos as teorias do desenvolvimento psicológico da criança sem desvinculá-las do aspecto social. Até aqui observamos diversas formas de encarar o desenvolvimento da criança, cada uma com sua contribuição, sobre determinado ponto de vista teórico de uma maneira, observando de um determinado ponto. Alicerçados por esta

¹ Idem, 52.

² Ciro Marcondes Filho, *Televisão: a vida pelo vídeo* (São Paulo: Moderna, 1988), 107.

base de estudos, agora partiremos, para a análise do “solo” e de todo o periférico ambiental que influencia no desenvolvimento psicológico da criança.

No capítulo seguinte elucidaremos a relação criança-mundo intermediada pela televisão. Terá lugar a análise da contribuição social no desenvolvimento infantil, para então aplicarmos as teorias abordadas.

CAPÍTULO II

A SOCIALIZAÇÃO DA CRIANÇA E SUA RELAÇÃO COM A TELEVISÃO

Agentes de Socialização

Determinantes para o desenvolvimento da criança, os agentes de socialização são instituições ou sistemas sociais previamente estabelecidos pela própria sociedade. Eles influenciam de maneira direta, como forças ambientais, sobre as quais a criança não tem controle, mas que ao mesmo tempo irá interagir com os mesmos. Portanto, a socialização vai relacionar natureza e ambiente no desenvolvimento da criança. Ela influirá no comportamento motor da criança, em sua percepção, sua aprendizagem, e principalmente na construção dos processos sociais de suas vivências. “O indivíduo sujeito da história é constituído de suas relações e é, ao mesmo tempo, passivo e ativo (determinado e determinante). Ser mais ou menos atuante como sujeito da história depende do grau de autonomia e de iniciativa que ele alcança”¹. É aqui que ocorre o processo social de aprendizagem e de adaptação, defendido por Piaget.

Podemos destacar três instituições como sendo os principais agentes de socialização da criança: a família, a escola e a religião. Junto a estas, propomos a inclusão da televisão. Esta inclusão não é positiva, mas em uma análise da atual realidade

¹ Silvia Lane, “As categorias fundamentais da psicologia social”, *Psicologia social: o homem em movimento* (São Paulo: Brasiliense, 1989), 40.

detectamos haver significativa influência da televisão em nossa sociedade. Referida inclusão é a razão desta pesquisa, e será analisada em nossas conclusões finais.

Como principal instituição, a família responde pela socialização primária da criança. Margarida Matos aponta a família como a grande responsável por ensinar habilidades e valores para as crianças¹. Para Ellen White esta influência familiar é tão forte que determinará o caráter da criança.

Tudo deixa sua impressão na mente juvenil. A fisionomia é estudada, a voz tem sua influência, o comportamento é por eles imitado bem de perto. Os filhos precisam ver na vida dos pais aquela coerência que está em harmonia com sua fé. Por revelar uma vida coerente e exercer domínio próprio, os pais podem modelar o caráter dos filhos².

Mas se considerarmos que a criança da sociedade contemporânea não passa mais o tempo devido amparada por seus pais e por pessoas comprometidas com seu desenvolvimento, vamos perceber que a socialização primária apresenta lacuna, falha, na formação da criança.

Os pais atuais, com todos os seus compromissos, acabam deixando seus filhos sem quaisquer orientações, em frente à televisão, por várias horas.

Segundo Lobo, a televisão pode viciar e transformar uma criança num “telespectador crônico”³. O problema é que os pais estão transferindo suas responsabilidades de educar, para a televisão. A criança, assim, tem mais relação com a

¹ Margarida Matos, *Corpo, movimento e socialização* (Rio de Janeiro: Sprint, 1993), 18.

² Ellen G. White, *O Lar Adventista* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1989), 322.

³ Luiz Lobo, *Televisão: nem babá eletrônica nem bicho-papão* (Rio de Janeiro: Lidador, 1990), 19.

televisão do que com eles. Por isto, consideramo-la (a televisão), como instituição, colocando-a em pé de igualdade à instituição primária, já que sua atuação é dentro de casa, isto é, no seio da família.

O excesso de exposição à televisão pode ter conseqüências desastrosas: distanciamento cada vez maior entre pais e filhos, ausência de coerência e consistência nos exemplos da família, perda de espontaneidade e autenticidade dos pais no contato com a criança (e vice-versa), passividade excessiva de algumas crianças, agressividade excessiva em outras¹.

Discutiremos brevemente, sobre os dois outros agentes – a escola e a religião, tidos como instituições responsáveis pela socialização secundária, entendendo-se como secundária, àquela que vai ocorrer fora do lar.

O papel da escola na socialização da criança

Os pais deixam para a escola o papel de formação da criança, papel este, que era de sua responsabilidade. Mas a escola não pode ocupar esse espaço. Ao falar da relação família e escola, Pilleti deixa claro que a família “é o principal elemento social que influi na educação. Sem a família a criança não tem condição de subsistir”². Conseqüentemente não aceitará os valores religiosos da família.

A função da escola é reafirmar os valores passados pela família, transmitir valores éticos fazendo com que a criança conheça as normas e a ética social, repassar os conhecimentos sistematicamente organizados pela humanidade, preparando a criança para a vida em sociedade. Neste momento, a criança vai conhecer como a sociedade é organizada, seus aspectos políticos e sua cultura.

¹ Idem, 105.

² Pilleti, 17.

Pillet ao encarar a importância da família afirma que: a escola só conseguirá preencher essa função quando houver o entrosamento dos pais com a escola e com a comunidade. Assim, a escola deve ser o ambiente em que pais e professores promovam conjuntamente a educação¹.

Diante da pouca assistência dos pais à criança e, da desarticulação escola, família e comunidade, a escola também fracassa em seus objetivos educacionais. Permanecendo no modelo tradicional, essa instituição é a que tem demorado mais a renovar-se e, por esta razão, continua cometendo erros, dentre os quais citaremos os que consideramos principais, na abordagem do nosso tema: não valoriza o que a criança sabe; leva a criança a ser uma mera repetidora das idéias que lhe são passadas; impossibilita a existência de diálogo; não estimula o pensamento e nem o raciocínio e, finalmente, não ensina a criança a se expressar. Motivos tais que nos levaram a detectar em nossa pesquisa, um conceito tão negativo sobre a escola, por parte das crianças (ver Anexo 1 – Gráfico 1; e Anexo 2 – Gráfico 2).

No período de um ano, as crianças em idade escolar passam duas vezes mais tempo assistindo televisão do que na sala de aula. A televisão influencia a formação do caráter e da personalidade infantil, e a criança na maioria das vezes tem mais contato com a televisão do que com a escola, ou até mesmo com seus pais. Uma criança chega a vida adulta depois de ter assistido a quinze mil horas de televisão e mais de 350 mil comerciais, contra menos de mil horas de escola. Além de babá a televisão atua como professora, conselheira e, provavelmente como companheira².

¹ Ibidem.

² Renata Boutin, “Tv, criança e irresponsabilidade social”.
[Http://www.contexto.com.br/artigorenataboutin.htm](http://www.contexto.com.br/artigorenataboutin.htm), disponível em 06/06/2005.

O papel da sociedade na socialização da criança

Paulo Freire nos mostra que a sociedade representa uma fatia importante para a aprendizagem, para o desenvolvimento e a socialização da criança. Esta sociedade é formada por toda a gama de relações humanas e sociais que a criança pode ter.

“O conceito de relação social baseia-se no fato de que o comportamento humano está orientado de inúmeras maneiras para outras pessoas. Os homens não somente vivem juntos e partilham de opiniões, valores, crenças e costumes comuns, mas também interagem continuamente, reagem uns aos outros e modelam seu comportamento pelo comportamento e pelas expectativas alheias”¹.

A Televisão como um Agente Social

“A TV age diretamente na formação da criança, pelo mecanismo psíquico de identificação: são internalizados no mundo interno da criança os modelos do mundo externo que ela recebe, com os quais se identifica e que formam a matéria-prima para seu desenvolvimento psicológico. Esses modelos de identificação positivos ou negativos vêm da família, da escola, da TV, da leitura. Quanto menor e mais frágil a criança, mais influência sofrerá e será mais vulnerável e suscetível a esses modelos. Do ponto de vista do aprendizado, como o hábito cria a necessidade, crianças "viciadas" em TV correm um risco maior de ter dificuldades de atenção, memória, concentração e, eventualmente, bloqueio da expressão verbal, necessária ao aprendizado da linguagem”².

Logo que nasce, a criança cria um vínculo de dependência plena com sua genitora ou com quem a sustenta, recebendo calor e alimento. Este vínculo é gradativamente diminuído com o crescimento da criança. Mal ela começa a desenvolver seu lado perceptivo já é colocada frente a uma televisão, para que se mantenha entretida, não fazendo nenhum tipo de bagunça ou travessura natural de sua infância, pelos mais diversos motivos: os pais muitas vezes têm que cuidar dos afazeres domésticos, ou

¹ Ely Chinoy, *Sociedade: uma introdução à sociologia* (São Paulo: Cultrix, 1975), 53-54.

² Ana Olmos, “O aprendizado pela TV”, [Http://www.idec.org.br/rev_idec_texto2.asp?pagina=2&ordem=2&id=99](http://www.idec.org.br/rev_idec_texto2.asp?pagina=2&ordem=2&id=99), disponível em 28 de setembro de 2005.

trabalho, que trazem para casa. Isso quando a criança não é deixada com parentes, irmãos ou empregadas, que possuem um comprometimento muito menor com a educação da criança.

A televisão torna-se o que os comunicadores gostam de chamar de “babá eletrônica”. Ela é a “companheira” da criança na maior parte da sua infância. Sendo mais presente que a própria família, escola ou religião. Neste aspecto entendemos ser a televisão, tragicamente, um agente de socialização. Alguns defendem isto, mas a colocam como agente secundário, embora não nos pareça ser este o papel que ela exerce. A televisão acaba por exercer o papel de socialização primário. Apesar dessa função não ser legítima, é a televisão quem vai passar a maioria dos valores éticos e morais para a criança. Valores estes que a influenciará em seu desenvolvimento religioso e em sua percepção de mundo, como uma lente adicional.

Nesta fase do desenvolvimento da criança a televisão produzirá estímulos que impulsionarão o desenvolvimento da criança de forma guiada. Dentro da teoria cognitiva de Piaget, ela vai despertar os estímulos necessários para compor o desenvolvimento. Por outro lado os estímulos que a televisão não trabalha serão reprimidos. Um exemplo é o hábito de leitura, que cada vez mais vem se tornando incomum para a criança.

“Uma criança pode ser ensinada de maneira a, como o animal, não ter vontade própria. Sua individualidade pode imergir na da pessoa que lhe dirige o ensino; sua vontade, para todos os intentos e desígnios, está sujeita à de seu mestre”¹.

¹ Ellen G. White, *Conselho sobre educação* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1992), 2.

A televisão vai estar presente e influenciando nas mudanças que ocorrem a partir da concepção, percorrendo a infância, desta à adolescência, da adolescência à maturidade e durante os anos adultos. É claro que não é ela que fornece alimento, mas seu poder é tamanho que a criança não sabe se alimentar, se não for em frente à televisão. Sua influência é passiva, pois a televisão é constituída de força ambiental sobre a qual a criança não tem controle, mas ela também pode adotar uma postura ativa, criando seu próprio programa de desenvolvimento, através do leque de ofertas de programas, cabendo à criança variadas escolhas do que assistir. Ressaltamos que a criança em sua infância, ainda não tem experiência para selecionar programação que deve assistir, sempre vai buscar algo que a divirta ou a entretenha. Neste período, ela necessita do acompanhamento de alguém comprometido com seu desenvolvimento. Ao nosso ver, deveriam ser apenas os pais ou quem ocupa essa função, os comprometidos em selecionar os programas melhores para a formação dos filhos.

A televisão apresenta um desenvolvimento contínuo e gradual na capacidade da criança de assimilar alguns valores que vão sendo afirmados ao longo do tempo, através do convívio social, com adultos e com outras crianças. Com isso, a criança vai compreendendo a noção do que é errado e do que é certo através do que a televisão apresenta. No aspecto descontinuado, a televisão incorpora fases onde a criança vai adquirir novas regras sociais e habilidades; serão as fases da moda ditada pela televisão. Aí se incluem os tipos de linguagem, gírias e expressões idiomáticas que vão mudando com uma certa frequência. Tudo isso sendo fator influenciador no desenvolvimento da criança.

No desenvolvimento psicológico a criança também é influenciada em seu crescimento global. No aspecto de maturação, a televisão influencia em três aspectos básicos do desenvolvimento infantil: intelectual, despertando ou não o interesse pelos estudos, onde geralmente o interesse é minimizado; social, através da determinação do seu grupo social, com quem se identifica, esse sempre vai ser o grupo que será destacado nos programas televisivos; e emocional, podendo gerar insensibilidade na criança por ela estar em contato com uma realidade que ela ainda não deveria estar preocupada em entender.

Alguns ainda afirmam que a televisão influencia também no aspecto físico. Assistir muito a televisão na infância pode gerar hábitos pouco saudáveis. Um estudo neozelandês sugere que assistir a televisão na infância influencia as pessoas a terem hábitos pouco saudáveis na idade adulta. “Adultos que foram espectadores ávidos de televisão durante a infância têm maior probabilidade de serem obesos, de fumar e de ter colesterol alto”¹.

Processo de Aprendizagem sob Influência da Televisão

“A criança vive inconscientemente esta trama de desejos antagônicos como expressão simbólica de seus próprios conflitos e tensões internas. Também o telespectador vive os relatos como articulação metafórica de seus mais íntimos conflitos”².

Os passos propostos pelos teóricos para sistematizar a aprendizagem da criança também sofrem com a influência da televisão. A criança nem precisa identificar uma

¹ Antonio Brasil, “O poder das imagens e o futuro da TV”.
[Http://www.ietv.org.br/pensar_tv_artigo.php?id=299](http://www.ietv.org.br/pensar_tv_artigo.php?id=299), disponível em 20/06/2005.

² Macleimont, , 18.

necessidade, pois a televisão irá despertá-la. Ao ter de coletar informações sobre essa necessidade, já receberá tudo da televisão, tendo o único trabalho de absorvê-la. Supor uma possível solução, não faz parte das características da televisão, pois a troca rápida de imagens não permite à criança raciocinar. A televisão oferece soluções prontas.

A esta altura, a criança terá de selecionar as possibilidades para solucionar as suas necessidades, mas, como ela não desenvolveu nenhuma solução pessoal, aceitará a que a televisão vai sugerir. Isso, é claro, baseado no princípio de que a maioria das crianças não tem ainda maturidade ou uma base de orientação para fazer suas próprias escolhas. Seu pensamento crítico ainda não seleciona as coisas que lhes são apresentadas, segundo escala de valores éticos ou morais consolidados. O resultado será a absorção, pela criança, da hipótese de solução sugerida pela televisão em prática, pois essa é a única orientação que lhe foi passada. Isso faz parte da manipulação que a televisão exerce. Tal poder é notável e perceptível quando se estuda o poder da publicidade. Em adultos essa influência já é grande, quanto mais em crianças que não possuem uma base estruturada de orientações, pois a maioria das famílias não está devidamente comprometida com a educação das crianças.

O último passo da criança é racionalizar a solução para que numa próxima necessidade essa solução seja colocada em prática, de forma aprimorada. Assim ela perpetuará a influência televisiva.

Maria Rita Kehl defende que a televisão faz uma mediação entre o real e o imaginário. Portanto, essa influência não será apenas das coisas reais passadas na televisão, mas também em coisas imaginárias, levando a criança, na fase em que ainda não sabe

distinguir o real do imaginário e nem a verdade da mentira, a aceitar conceitos e atitudes falsas propostas pela televisão. Kehl explica outrossim, que “a relação dos sujeitos com o real, naquilo em que ela se dá por meio do discurso televisivo, é uma relação imaginária, que se rege prioritariamente pela lógica da realização de desejos. Portanto, prescinde do pensamento”¹.

Jean Baudrillard vai mais longe, afirmando que o real está morrendo, o motivo é a repetição contínua da realidade:

Se o real está desaparecendo, não é por causa de sua ausência – ao contrário, é porque existe realidade demais. Este excesso de realidade provoca o fim da realidade, da mesma forma que o excesso de informação põe um fim na comunicação. Não estamos mais lidando com uma problemática da falta e da alienação, onde o referente do sujeito e objeto sempre se encontram, em posições filosóficas fortes e ativas².

A criança em contato demais com essa realidade, que podemos até chamar de irreal, recebe influências que não condizem com sua própria realidade, fazendo com que os valores assimilados por ela não sejam reais. Isso que dizer que os valores passados pela televisão não condizem com a realidade da criança. Conforme as etapas do desenvolvimento cognitivo de Piaget, a criança só é capaz de distinguir entre fantasia e realidade numa idade avançada. Para as crianças, uma história possui vida própria. Inclusive quando admitem a existência de simulação em alguma história, as incorporam de alguma forma à realidade e, incapazes de fazer abstração, criam um modelo peculiar de realidade.

¹ Maria Rita Kehl, “Imaginário e Pensamento”, in: Mauro Wilton de Souza. *Sujeito: o lado oculto do receptor* (São Paulo: Brasiliense, 1995), 171.

² Jean Baudrillard, *A ilusão vital* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001), 72.

A criança aprende por experimentação e observação, fenômenos inconscientes. As reações de adesão ou rejeição dos personagens tendem a ser produzidas mais por envolvimento emotivos que por considerações ideológicas ou éticas. As reações emotivas provocadas pelos personagens induzem as crianças a assumir ou rejeitar os valores por eles representados¹.

Jean Piaget, em seu entendimento do desenvolvimento como estímulos impulsivos do ser humano que reduzem as incertezas, dá abertura para aplicarmos a esta estrutura a influência da televisão. No conceito de adaptação, no qual ocorre o relacionamento do indivíduo com o seu ambiente, vamos encontrar a mediação televisiva, resultando assim em constantes mudanças manipuladas. Ela vai representar as ações do meio sobre o organismo. Portanto toda vez que o indivíduo tem um problema, ele procura solucionar com esquemas já organizados em soluções de problemas similares anteriores. Estas soluções no desenvolvimento da criança são influenciadas pela televisão. A acomodação também acaba subordinada à influência televisiva quanto à reorganização e modificação dos esquemas assimilatórios anteriores do indivíduo, pois a televisão impõe novos padrões sociais e novas ideologias a todo o momento. Na acomodação a influência ocorre para ajustar a conduta do indivíduo a cada nova experiência para a solução do novo problema. Isso deveria gerar uma reflexão para a reelaboração dos dados, mas já vimos que a televisão não tem essa característica de permitir que o telespectador pense, ela impõe apenas a absorção.

Freud escreveu que o imaginário e o pensamento infantis nascem com base nas maquinações e indagações da criança a respeito dos enigmas primordiais da vida, os enigmas da sexualidade. O amor dos pais por ela, mas também pelo outro (e que mobiliza o ciúme da criança), o surgimento inesperado de um irmãozinho (idem!),

¹ Boutin, <http://www.contexto.com.br/artigorenataboutin.htm>, disponível em 06/06/2005.

todos esses mistérios da vida motivam uma investigação – e não é à toa que Freud batizou os frutos dessa investigação de teorias sexuais infantis, conferindo a elas o mesmo estatuto dos produtos do pensamento humano: as maquinações sobre “quem sou”, de “onde vim”, como fui feito” etc¹.

Elucidando Freud, podemos perceber que a televisão desperta na criança o desejo de investigação dos mistérios da vida. É a própria televisão quem fornece o mapa, a trilha, o guia e finalmente a resposta a esse anseio investigativo. Por fim, a criança se dará por satisfeita, acreditando que ela está assimilando os conceitos de vida úteis para seu aprendizado.

Aplicando a televisão ao entendimento de Skinner, vamos perceber ainda mais claro o poder da televisão. Para ele, o condicionamento no processo de aprendizagem trabalha com incentivos e advertências. Esse condicionamento vai ocorrer na relação criança, televisão e sociedade. Se você se portar como se esperava, recebe agrados. Ora, o agrado é a pressão social que a televisão exerce, pois de maneira generalizada toda sociedade está sob forte influência da aprovação ou desaprovação. Se não se portou como o consenso, recebe uma punição, o que condiciona a criança a agir de forma a receber o incentivo, ou fugir da punição.

Nesta perspectiva, o mais fraco exerce influência sobre o mais forte. A criança que absorveu mais rapidamente tais influências questionará o que ainda não foi influenciado, por não estar dentro do perfil apresentado pela televisão. Neste caso, a televisão representará o conceito de verdade social para a criança mais susceptível. E esta criança susceptível reafirmará na sociedade essa influência como verdade. Esta teoria

¹ Kehl, 173.

afirma que o indivíduo responde a estímulos das forças do ambiente social em que se encontra sendo a explicação do porquê as pessoas respondem de maneiras diferentes aos estímulos televisivos, pois dependem das diferentes necessidades que cada um desenvolveu.

Resumo e Conclusões

Concluimos que a televisão se encaixa perfeitamente e, de diferentes maneiras, nas diversas teorias do desenvolvimento psicológico da criança, pois ela, televisão, vai representar uma instituição social, que por negligência dos pais exerce a função de socialização primária, mediando a relação criança-mundo. Conseqüentemente ocorrerá a absorção, pela criança de valores e crenças da televisão. Podemos indagar: que influência poderá ter a televisão sobre as crianças, se os seus pais lhes ensinarem valores diferentes dos ensinados por este meio de comunicação? A televisão, ao transmitir seus valores, trata de reafirmá-los dentro da sociedade e o faz de modo continuado. Os conceitos passados pela família às crianças não são reafirmados no grupo social a que ela pertence, permanecendo conceitos com pouca sedimentação, comparado àquela que faz o poder televisivo. Como muitos pais deixam para a escola apresentar esses valores, que são em sua maioria valores morais, eles perdem sua força, pois a escola não é bem vista, ou não possui credibilidade aos olhos da criança socializada pela televisão, sem força de reafirmar esses valores em outros núcleos sociais da criança, muitos valores da escola não serão verdade para a criança.

Dentro do aspecto religioso esse fator é mais grave, pois a criança recebe conceitos religiosos gerais, não específicos, por também não ser essa a função da escola.

Muitas vezes esses conceitos são contrários aos próprios conceitos religiosos da criança. Este aspecto será levantado mais a fundo no próximo capítulo, no qual também faremos uma análise, a partir da pesquisa realizada junto às crianças do ensino fundamental.

CAPÍTULO III

A INFLUÊNCIA DA TELEVISÃO NO DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO DA CRIANÇA

Neste capítulo, quando se utiliza o termo “religião”, refere-se à noção apresentada pela Igreja Adventista do Sétimo Dia. A influência televisiva no desenvolvimento religioso que este estudo busca entender tem como produto de estudo crianças pertencentes a esta denominação. Não enfatizamos diferenças entre grupos religiosos por não ser nosso objetivo, porém o grupo citado serve-nos de referência.

As teorias gerais aqui utilizadas poderiam ser aplicadas a outros entendimentos denominacionais, mas os valores que buscamos questionar, são os valores transmitidos por esta denominação religiosa.

Até aqui nosso objetivo foi pura e simplesmente afirmar que a televisão exerce influência de conceitos na mente da criança, levando-a a aceitar algumas pressuposições televisivas como verdades, que posteriormente são reafirmadas pela sociedade. Procuramos ainda afirmar que a televisão está ocupando o papel que a família deixou de exercer. Ou seja, papel que lhe foi transferido pelo poder familiar tornando a televisão agente poderoso de socialização, como já discorreremos no segundo capítulo desse trabalho.

Mas a pergunta que ressoa deve ser: como essa influência se dá negativamente no desenvolvimento religioso? O problema não está propriamente na televisão como canal

de comunicação, mas sim em seu caráter formador frente a estrutura do desenvolvimento da criança. Isto é o que torna nosso ponto de vista mais crítico mediante as atuais pesquisas.

Por exemplo, as pesquisas sobre a violência analisam apenas o resultado das ações das crianças após assistir em cenas de filmes violentos. Observando a criança apenas do ponto de vista ambiental, deduzimos que se uma criança já possui um histórico deste tipo de violência em sua comunidade ou família, ou ainda vier a ter, haverá reflexo evidente, como consequência de ação e reação em sua vida. É esta criança que transporá o que foi assistido para sua sociedade. Na teoria de campo, apresentada por Kurt Lewin, a televisão vai ser um estímulo, mas a criança pode responder de maneiras diferentes a este estímulo. As crianças que não recebem a informação sobre violência dentro do seu ambiente de desenvolvimento dificilmente adotarão comportamentos violentos. Ainda que ela transponha isso para um boneco de borracha, raramente terá caráter violento com sua sociedade, pois os valores familiares e sociais recebidos são opostos a maioria das informações televisivas. A criança necessita que a verdade televisiva seja reafirmada, para então pô-la em prática. Se os conceitos familiares forem mais fortes, e tiverem reafirmações sociais, os filmes violentos não surtirão efeito, a menos que através da repetição contínua eles absorvam força.

A religião perdeu seu papel de orientadora e passou a ser questionadora da relação criança-mundo. É mais fácil, para ela culpar a mídia do que assumir a responsabilidade pessoal na má formação dos valores dos indivíduos.

O objetivo da religião é dar uma direção espiritual à criança. Para tanto, é preciso que desde pequena, ela tenha a noção de um ser superior pessoal. Isto a auxiliará no aprendizado das regras de comportamento.

A socióloga Elna Cres afirma que os três valores básicos passados pela religião são o ensino da divindade e da origem, o propósito da vida e o conceito da morte. “Estes três pontos não podem ser passados pelo lar, pelo estado ou pela escola. Esta é a função da religião. O socialismo de Marx tentou idealizar um estado sem religião, onde quem passava este conhecimento era o estado, mas não deu certo”¹.

A religião auxilia a família no comportamento moral, possuindo um papel muito importante no desenvolvimento da criança. O papel da família vai ser o de reafirmar os valores da religião. Mas o que vemos hoje é que a família não vem dando a devida atenção em reafirmar esses valores.

Em nossa pesquisa identificamos que pais de crianças não-adventistas se preocupam muito mais, no que a televisão vem passando para seus filhos, do que os pais adventistas. As crianças indicaram que 38% dos pais não adventistas assistem televisão ao lado dos filhos, enquanto apenas 17% dos pais adventistas foram indicados como possuindo esta prática.

Baseado em uma análise global visando uma perspectiva religiosa, Joe Wheeler denuncia os efeitos da televisão na vida da criança.

A criança que vê muita televisão tende a ser menos pronta a seguir instruções ou escutar conselhos... é mais agressiva e tende a achar que essa agressividade é natural e

¹ Elna Cres, “Sociologia da Religião”, entrevista concedida a Danielson Roaly em 15/04/2004, duração 15 minutos.

de se esperar dela... Tende a ter um sistema de valores desordenado e é prejudicada por uma noção distorcida do que é correto ou errado... é sexualmente permissiva. Em vez de adotar a orientação da família, da igreja ou da escola, imita as personagens da televisão e do cinema – até na linguagem, nos modos e no comportamento... Tem uma noção distorcida e aberrante da realidade e do mundo¹.

Hoje os valores religiosos são transmitidos pela televisão. Godawa ao fazer uma análise de filmes infantis afirma que até os mais simples estão permeados de conceitos anti-religiosos. Eles são passados como verdades que influenciam a criança.

“É verdade que as mensagens de alguns filmes são mais óbvias ou diretas do que as de outros, e alguns são mais simples ou menos preocupados com isso do que outros. Mesmo assim, todos os filmes comunicam valores e visões de mundo. Essa é uma questão de intensidade, não tem significado, na verdade, estão carregados de fortes mensagens e visões de mundo”².

Godawa vai mais longe. Ele afirma que um filme não precisa ter uma mensagem ou maneira de ver o mundo detectado pelo público.

“Não é preciso que o público esteja consciente de que um filme está comunicando uma mensagem ou maneira de ver o mundo. A criação de uma história leva o espectador a ter experiências dramáticas e passar a ver as coisas do modo como os roteiristas querem que ele as veja”³.

Para ele as pessoas podem até não classificar suas crenças filosóficas segundo sua nomenclatura acadêmica: metafísica (realidade), epistemologia (conhecimento) e ética (moralidade). Mas mesmo assim, elas agem baseadas nessas crenças.

Quando uma criança vê um filme de animação com o *Shrek*, provavelmente não conhece as teorias de Carl Jung sobre os tipos psicológicos e o inconsciente coletivo, mas acaba ingerindo essas teorias, quando vê os personagens na tela e acompanha a história adaptada segundo o modelo junguiano.

¹ Joe Wheeler, *Comando a distância: como a tv o afeta a si e à sua família* (Portugal: Atlântico, 1997), 99.

² Brian Godawa, *Cinema e fé cristã* (Viçosa-MG: Ultimato, 2004), 42.

³ Idem, 46.

Todos agem baseados em uma filosofia de vida, uma visão de mundo, que define para a pessoa a maneira como o mundo funciona, como ela vê as coisas e de que modo deve se comportar¹.

Televisão Espiritualista

Compreendemos que a televisão de maneira geral, apresenta a religião como uma grande gnose que se reflete no real, onde Deus está por toda parte. Logo há ausência de uma verdade objetiva e de um Deus pessoal.

Para a criança, a noção de um ser superior, que não possui uma verdade objetiva, se reflete em seu comportamento, através da noção de que não existe uma verdade absoluta, portanto todas as leis podem ser relativizadas, reforçando noções como da “mentira branca”.

Sob essa influência muitas religiões deixaram a doutrina de lado e se dirigiram às emoções do homem. Este é o cerne da sociedade pós-moderna, a busca por prazer. O objetivo deixou de ser a salvação e passou a ser a busca do prazer e da cura corporal. Essa tendência panteísta pode ser vista nas informações transmitidas pela televisão. Deus deixa de ser pessoal e exterior ao homem, para se tornar imanente. A fim de encontrar Deus, devo buscá-lo no meu interior, através da meditação onde está a minha divindade. As noções de regras e leis passam a estar nos próprios indivíduos.

Por sua vez, a gnose afirma que tudo que vemos é apenas uma ilusão, pois são manifestações de um todo energético de que o homem faz parte. Tudo é uma imagem, tudo é irreal.

¹ Idem, 61-62.

A televisão causa uma superexcitação da sensibilidade, apagando a vontade religiosa. O indivíduo permanece passivo diante das centenas de cenas que se sucedem e, pela velocidade das mesmas, não exercita sua capacidade intelectual, apenas recebe um universo de sensações desordenadas e imagens que já vêm prontas. O mundo passa a ser visto como algo que não oferece nenhum desafio ou interesse¹.

A principal influência da televisão, todavia, não é apenas o conteúdo do que é transmitido, mas a maneira de transmitir. De forma geral, além de limitar a inteligência, a vontade e a sensibilidade da criança, ela tende a conferir uma visão de um mundo sem regras gerais e sem fronteiras. A televisão afirma que todas religiões estão certas, sendo distintas apenas pelas necessidades de cada indivíduo.

Esta influência faz a televisão ocupar de forma não racional o papel de líder espiritual dentro da família. Ela reafirma valores que ela mesma cria. A sociedade por sua vez também contribui para a afirmação destas informações através de suas buscas existencialistas.

No momento em que a realidade fica menos importante de que a fantasia, ou mesmo começa a se confundir com ela, é o momento em que a gnose começa a crescer. O mundo físico, suas fronteiras, seus dogmas e suas verdades são ilusões.

O isolamento produzido pela Pós-modernidade vai encontrando eco na tecnologia, que facilitando mais ainda a "auto-suficiência" de cada um, cria um mar em volta de uma ilha².

Por influência da televisão a criança vai buscando isolamento. Ela acredita que terá mais diversão sozinha. Quando não tem o que fazer, é na televisão que ela encontra distração, começando a ser auto-suficiente em suas necessidades relacionais. Não

¹ Frederico R. A. Viotti, "Origem e fundamento da mística pós-moderna".
[Http://www.angelfire.com/id/Viotti/PosModern.html](http://www.angelfire.com/id/Viotti/PosModern.html), disponível em 20/09/2005.

² Ibidem.

precisando mais se relacionar com as pessoas ao seu redor, a criança não terá a necessidade de um Deus, pois ela tem a TV.

Nossos meios de comunicação já nos trazem modelos prontos e acabados, não nos permite discutir ou alterar. A mídia traz tudo “certinho”, como devemos ser, o que podemos querer, do que devemos temer. As diferenças naturais, as deficiências das pessoas são tratadas pela mídia de maneira assistencial onde prega a ajuda ao coitadinho, a tolerância aos infelizes. Na televisão a imagem precede a fala e antecipa o sonho, corrompe o imaginário criativo¹.

Estes modelos possuem o poder mutacional das verdades televisivas. Podendo ser modelar a diversas teorias. A televisão se torna o que se poderia chamar de “educador perfeito”, mas que está sendo manipulado de maneira negativa. Quem a manipula não tem noção das conseqüências disso.

Nancy Larrick², afirma que os efeitos padronizam as crianças de forma geral em algumas características:

1. As crianças tem uma capacidade muito reduzida de fixar a atenção.
2. Parecem dar-se bem com o barulho, o conflito e a confusão.
3. São muito mundanos em suas opiniões e atitudes.
4. Têm pouco respeito pelos adultos.
5. Encaram a escola como uma coisa descabida e um castigo.
6. Estão cheios de hostilidade ou de medo – e são propensos a resolver tudo por meio da violência.

¹ Adelaide Consoni, “A influência da mídia no Imaginário Infantil”.
[Http://paulo-v.sites.uol.com.br/textos/img9.htm](http://paulo-v.sites.uol.com.br/textos/img9.htm), disponível em 05/04/2005.

² Nancy Larric, Children of TV, in: Joe Wheeler, Comando a distância: como a tv o afeta a si e à sua família (Portugal: Atlântico, 1997), 117.

7. Não dormem horas suficientes e, além disso, dormem mal.
8. São propensos a rejeitar as normas de bom relacionamento entre as pessoas.
9. Não gostam de colaborar com os outros.
10. São antidemocratas, e têm preconceitos acerca das minorias.

Wheeler ainda condena o método educacional que adotamos freqüentemente:

Os nossos filhos nascem em casas onde o televisor fica ligado durante sete horas por dia. Começam a ver televisão ainda bebês. A maior parte das histórias que ouvem não lhe são contadas pelos pais, nem pela igreja, nem pela escola, nem por vizinhos. São-lhes contadas por uma mão-cheia de conglomerados econômicos interessados em vender os seus produtos. Isso tem um efeito tremendo... Nunca houve o tipo de brutalidade especializadamente cartografada que temos hoje¹.

Aplicando a Teoria Cognitiva

Maior relevância encontra nossa pesquisa, quando aplicamos a influência da televisão no aspecto religioso à teoria cognitiva. A televisão apresenta o desenvolvimento da aprendizagem como soluções de sucessivos problemas. Os problemas básicos que a religião busca resolver são os já citados: noção de divindade e da origem, o propósito da vida e o conceito da morte.

A criança necessita de respostas. A televisão as dá. Mas não como é de fato a compreensão religiosa. Através da televisão a criança desenvolve explicações para a sua compreensão.

Em seu desenvolvimento a criança sente necessidade das noções que a religião pretende transmitir. No processo de coletar informações que supram tais necessidades ela

¹ Wheeler, 99.

está em grande parte do seu tempo à frente de uma televisão. A televisão por sua vez apresenta possíveis soluções. Estas soluções não são impostas, pois elas precisam ser reafirmadas pela sociedade, porém está disponível em maior quantidade do que a criança necessita para sua escolha.

A religião também tem a oportunidade de transmitir seus valores. Após isto a criança selecionará as possibilidades que mais próximo solucionam suas necessidades. A partir desta escolha ela coloca a hipótese de solução em prática e racionaliza a solução para que numa próxima necessidade essa solução seja colocada em prática de forma aprimorada.

Esta estrutura é apresentada por John Dewey, mas ela também tem grande significado quando aplicamos a teoria de Jean Piaget. Para Piaget, o desenvolvimento é formado por estímulos impulsivos do ser humano que reduzem as incertezas. A televisão trabalha exatamente neste ponto, despertando os impulsos através das sensações.

Transmite ao imaginário infantil a sensação de medo e dependência, a solução grosseira e absurda pela violência. A nossa civilização nos faz coitados, a mídia torna a criança insignificante, frágil, patética, dirige a sua vida desta forma, para isto ela precisa de um salvador e crescemos assim, temendo ver a nossa insignificância arranhada, toda a nossa fragilidade exposta e a nossa vida correndo riscos. Destruída a condição natural e inequívoca da criança, lhe aparece o salvador, ele se apresenta, exhibe suas qualidades e a seduz, mesmo que para isto seja necessário se prostituir, vestir a pele de carneiro coitadinho, para esconder a sua verdadeira identidade de Lobo predador¹.

Marilena Chauí apresenta as emoções encontradas no comportamento humano como recebendo influências do meio, este meio que para nós se aplica à televisão, é reafirmado por ela:

¹ Consoni, <http://paulo-v.sites.uol.com.br/textos/img9.htm>, disponível em 05/04/2005.

Nossos sentimentos, nossas condutas, nossas ações e comportamentos são modelados pelas condições em que vivemos (família, classe e grupo social, escola, religião, trabalho, circunstâncias políticas, etc). Somos formados pelos costumes de nossa sociedade, que nos educa para respeitarmos e reproduzirmos os valores propostos por ela como bons e, portanto, como obrigações e deveres. Dessa maneira, valores e deveres parecem existir por si e em si mesmos, parecem ser naturais e intemporais, fatos ou dados com os quais nos relacionamos desde nosso nascimento: somos recompensados quando os seguimos, punidos quando os transgredimos¹.

Na teoria do condicionamento de Skinner, podemos afirmar que a televisão encontra o estímulo que leva o indivíduo a ter respostas orgânicas determinadas. Por isso ele condiciona a pessoa a ter determinadas atitudes mediante a apresentação de certas cenas. Isso é comum em programas que tem o objetivo de fazer a pessoa chorar ou a pessoa rir e em propagandas de consumo, por exemplo.

Em Piaget a assimilação acontece através da aplicação das experiências que a criança teve em sua relação com a televisão para cada nova situação; isto faz com que ela incorpore novos elementos aos seus esquemas assimilados a cada nova experiência, realizando assim o processo de adaptação, assimilação e acomodação na construção do novo conhecimento.

Toda vez que a criança se depara com um novo problema, ela selecionará experiências já organizadas em soluções de problemas similares anteriores, condicionada a determinada ação e liberadas através de estímulo. Portanto, a televisão influencia a criança nesta etapa da vida, no momento em que ela está tendo suas primeiras experiências, fato este que a acompanhará durante toda sua vida. A televisão sendo uma força negativa, é uma cicatriz que gera conseqüências para toda existência do ser humano.

¹ Marilena Chauí, *Convite à Filosofia* (São Paulo: Ática, 1999), 340.

No período de latência, apresentado por Freud, a televisão possuirá uma força muito grande, pois nessa fase o indivíduo quer se adaptar a sua sociedade. Ele não quer ser diferente, quer se igual a todos, quer ter as mesmas condutas. Se, por ventura, a televisão falar que todos creiam ser a religião desnecessária, a criança vai aprender esta informação, para se sentir incluída em um grupo social. Em Piaget, essa é a compreensão social do período operatório.

Por outro lado, a criança pode ao longo de sua vida reorganizar esses valores. Mas devemos lembrar que ela deve antes entendê-los como falsos, para então assimilar os novos valores. Ainda neste questionamento a televisão tem também essa oportunidade, a de incentivar a reorganização de valores pela criança. Este processo de acomodação que reorganiza e modifica os esquemas assimilatórios anteriores para ajustá-los a uma nova experiência. O comportamento de mudança exige programação televisiva selecionada e exercício de reflexão e criticidade do telespectador infantil. Quem o ajudará a separar o construtivo do destrutivo?

Aplicada à religião, essa influência se dá nos aspectos teológicos de compreensão, mas se torna agravante quando olhamos as influências em sua conduta.

Consoni descreve bem as conseqüências dessa influência televisiva:

Insere-se a criança nos meandros de nossas frustrações, no interior de nossas intimidades para a busca daquilo que nossas capacidades se mostraram incapazes de realizar. A beleza física que queríamos ter. Apressa-se o seu crescimento, travestindo-a de adulto, projetando-lhe comportamentos e estados de espírito, que sempre esperamos de nós mesmos. Como também, prolonga-se a sua inocência, a sua aparência infantil com o intuito de nos preservar da aparência do envelhecimento. A presença da mídia na condução deste processo é fantástico. A garotinha que se expõe diariamente aos programas que lhe diz como fazer para se parecer com a bela e encantadora modelo da televisão, como deve fazer para ter o corpo e a agilidade de seu atleta predileto, como praticar o esporte da moda, como se manter inserida no

glamour de um cotidiano exigente porém gratificante, quando se parece ser aquilo, que se espera que possamos ser!¹

A televisão é um mentor espiritual que orienta a criança em sua vida de tele-dependência. Ela afirma que Deus é uma força, que pode até mesmo estar dentro do ser humano. Sendo a religião uma forma do ser humano se tornar Deus, ou passar por um processo de divinização. Este processo o torna uma pessoa melhor. A religião deve produzir prazer e satisfação e não limitação. A relação do ser humano com Deus passa a ser sensitiva.

A morte é apresentada não como o limite da vida, mas como um estágio superior. Existem muitas pessoas que são felizes na pós-morte, sentença a televisão.

Análise da Realidade Adventista

As pesquisas foram realizadas com 43 estudantes da 4ª série do ensino do fundamental do Colégio Unasp, uma escola particular de filosofia confessional Adventista. Dentre elas, aproximadamente 25% declaram-se como não adventistas. As demais descendem de um lar adventista, declarando professarem esta mesma religião.

Na pesquisa, identificamos que a média de assistência à televisão é de aproximadamente três horas por dia. Uma média que em um ano será de quase 1100 horas. Se a criança passar cinco horas na escola, durante cinco dias da semana, sem contar os 60 dias de férias escolares, ao fim de um ano ela terá assistido a 1000 horas de aula. Na igreja ela passará uma média de 470 horas. Isto, se ela for a três cultos semanais, numa média de

¹ Consoni, <http://paulo-v.sites.uol.com.br/textos/img9.htm>, disponível em 05/04/2005.

três horas por programação. Vemos que a televisão possui um papel importante na vida da criança, superando, escola, igreja e até família.

Pesquisa 1

As pesquisas indicaram algumas conclusões preocupantes. E outras conclusões sinalizam alerta. Muitos dados, porém, estão dentro da normalidade.

Dentre os dados normais estão:

- 100% das crianças sinalizaram gostar de suas famílias. Tanto adventistas como não-adventistas. Isso reflete a credibilidade e a importância que a família tem. Dentro da análise de confiança ocorreu uma pequena queda na porcentagem dentre os adventistas, dos quais 98% declaram confiar em seus pais. Esses 2% encaramos estar dentro das normalidades, devido a existência de muitas famílias não constituídas dentro da estrutura convencional, pai e mãe. Como esse não foi o objetivo de nossa pesquisa, não merece investigar o motivo dessa média.
- As crianças adventistas declaram gostar mais da escola do que os não-adventistas. Apenas 2% declararam não gostar, contra 50% dos não-adventistas. O índice de confiança também preocupa, pois em ambos os grupos ela está na faixa de 50% como os que confiam muito na escola. Os outros 50% confiam pouco ou não confiam.
- Os adventistas declararam gostar mais da sua religião, foram 91% contra 50% dos não-adventistas. Mas o índice de confiança está em bom nível. Estando em ambos os grupos acima de 90% os que confiam muito.
- Dos que gostam de televisão, existe um índice interessante; os que declaram gostar muito de televisão dentre os não-adventistas são menos que os adventistas.

Apenas 38% dos não-adventistas gostam muito de televisão, contra 62% dos adventistas. Um índice que vai ser explicado com a pergunta a respeito das pessoas que assistem televisão junto com elas, como veremos adiante. Dentre os não-adventistas, o índice dos que declaram não confiar na televisão também é maior, 62% contra 51% dos adventistas.

- Dentre os amigos, o grupo das crianças adventistas declaram em 93% gostar muito deles e 67% declaram confiar muito. Isso é positivo, eles estão sabendo se relacionar, mas pode também ser negativo no aspecto de reafirmar as verdades televisivas. Os não-adventistas demonstram números similares, 62% dizem gostar muito dos amigos, e os mesmos 62% declaram confiar muito nos amigos.

- Nos lares adventistas 49% das crianças declara possuir mais de um televisor, contra 2% que declaram não possuir nenhum. Já nos lares não adventistas o número é maior, todos os lares possuem televisão, e 88% possuem mais de uma.

- Os motivos que levam a criança a assistir televisão também preocupam. As crianças de ambos os grupos indicam como principal motivação a distração, logo seguido de não ter o que fazer. Esses dois motivos são importantes, pois ambos ocorrem quando a criança baixa seu nível de percepção crítica, tomando a postura de pura absorção. Quando é para diversão, ela tem uma análise crítica maior, pois dentro do que ela tem consciência, avalia se a diverte ou não, sendo isto um filtro para as informações que receberá.

- Os programas que elas mais gostam de assistir, são filmes, o que merece atenção, pois os filmes veiculados na televisão nem sempre são apropriados para a faixa etária dessas crianças. Sabemos que filmes infantis são minorias.

- Um índice muito bom é o do programa que elas não gostam de assistir.

Em primeiro lugar está a novela. Isso é bom, pois a novela trabalha com a fantasia e a realidade do cotidiano da criança. Mas o fato de em segundo lugar estarem os jornais é negativo. Pois ela não é ensinada a assistir televisão para aprender alguma coisa ou formar espírito crítico, nem perceber a contextualização dos fatos no mundo.

- Dentre as pessoas com as quais as crianças assistem televisão, possui uma distinção muito interessante entre as não-adventistas e as adventistas. As crianças não-adventistas declararam que 38% delas assistem televisão com os pais, tendo acesso a comentários críticos sobre sua programação, fator importante na construção de valores. Só 17% receberiam influência dos pais na formação do pensamento crítico da criança entre os adventistas. Sendo que 44% delas declaram assistirem sozinhas.

Pesquisa 2

Por ser uma pesquisa aberta, na qual a criança descreve sua opinião, nosso objetivo não foi avaliar o nível de conhecimento delas, mas sim buscar identificar alguns vestígios na influência da televisão em sua compreensão religiosa através das dúvidas, receios e confusões a respeito do assunto. Acreditamos que essa confusão ocorre pela fraca sedimentação dos conceitos religiosos na mente da criança. Por isso, não analisaremos as respostas de todas as perguntas, pois algumas não trouxeram nenhuma novidade, estando dentro da normalidade, mas outras indicam uma confusão generalizada.

- Todas declaram acreditar em Deus. Mas 21% das crianças declaram que às vezes ou com frequência sentem medo de Deus. Mesmo assim, todas disseram que gostam de Deus e têm vontade de vê-lo.

- Um dado que merece importante atenção é sobre a confusão da noção do relacionamento com Deus e o sentir a sua atuação nelas. As crianças demonstraram algum receio em afirmar isto, 30% delas, afirmaram que não sentem Deus nelas ou só às vezes.
- Outra confusão da noção desse relacionamento com Deus é que 52% das crianças afirmaram poder ver Deus dentro delas. Contra 48% que afirmaram verem às vezes ou não verem.
- O primeiro aspecto que merece ser citado é a dificuldade das crianças se expressarem com respeito aos assuntos religiosos. Falta fundamentação, elas poderiam ter dado respostas mais consistentes, é claro, dentro de suas limitações da infância.
- Algumas respostas chamaram muita atenção. A maioria das crianças buscou dar forma, dentro de características humanas à divindade de Deus. Isso é natural, com a proximidade com a qual elas deram essas características, podemos identificar que existe um nivelador de compreensão. Pois o natural seria dar características diferenciadas, como algumas até fizeram. Mas a maioria deu a característica clássica de um homem de cabelos longos e olhos claros.
- Duas respostas em específico, chamam atenção. A primeira indica que Deus tem uma forma física, não uma substância. Nisto identificamos a tentativa de espiritualizar, ou no mínimo ter como referência os fantasmas ou seres celestes apresentados pela mídia.
- A segunda resposta, foi a de uma garota que declara não assistir televisão, por isso alienada das noções típicas. Mesmo assim ela questiona se o que ela vê,

ou o que apresentam é realmente o que é. Nas palavras dela: “Não sei se Deus é do jeito que vejo ou leio, só no céu poderia dizer”. Essa conduta nos chamou atenção como boa referência.

- As crianças não-adventistas refletem mais o conceito televisivo a respeito de assuntos religiosos. Tendem a dar possibilidade a uma vida após a morte, como o fim da vida aqui neste mundo, mas com a possibilidade de uma vida posterior. Algumas caracterizaram isso como o purgatório, outras com o paraíso. Já as adventistas endossaram a compreensão da necessidade da volta de Cristo para uma ressurreição.

Resumo e Conclusões

Podemos perceber que, da mesma maneira que a televisão gera afastamento do elo familiar e desinteresse pela vida acadêmica, ela também destrói com a necessidade individual da criança de atribuir crédito aos valores religiosos. O problema não vai estar na televisão, como já afirmamos, mas sim na falta de pessoas comprometidas com esse desenvolvimento religioso. A família, a exemplo da escola, deixa para a igreja transmitir esses valores e não os reafirma dentro do lar.

O objetivo da religião é dar uma direção espiritual à criança. Mas a televisão desvirtua essa necessidade apresentando valores questionáveis que batem de frente com os valores básicos da religião que deveriam auxiliar a família no desenvolvimento do comportamento moral.

O efeito da influência da televisão em substituição ao papel da família se comprova na criança através das seguintes evidências:

- A criança tende a ter um sistema de valores desordenado e é prejudicada por uma noção distorcida do que é correto ou errado.

- Em vez de adotar a orientação da família, da igreja ou da escola, imita as personagens da televisão e do cinema – até na linguagem, nos modos e no comportamento.

- A ausência de uma verdade objetiva destrói a noção de um Deus criador da verdade absoluta.

- A criança vai valorizar a busca pelo prazer, não se submetendo a algumas restrições de uma vida comprometida com os valores religiosos.

- A religião passará a ter um conceito de ilusão. Algo místico.

- A televisão apagará a vontade religiosa.

- A televisão passará a ocupar de forma não racional o papel de líder espiritual para a criança.

Acreditamos que as pesquisas foram apenas elucidativas, pois os esforços empregados nela, para que chegássemos a conclusões específicas necessitaria ser pluridimensionais e interdisciplinares. Isto exigiria muito mais tempo do que o disponível.

Para justificarmos a validade da mesma, citamos as conclusões de Cristian Toloza:

Estamos de acordo com Cristian Toloza quando sugere que a pesquisa sobre crianças e TV deve apresentar características pluridimensionais, interdisciplinares e transdisciplinares. Tais características são desejáveis e viáveis, mas na prática acadêmica, muitas vezes, não é simples dar andamento a tais metodologias. Tais caracterizações, alias, não são simplesmente “metodológicas”, porque implicam diferentes formas de aprender os objetos sociais – os motivos são diversos e não constituem objeto do presente trabalho¹.

¹ Macleinmont, 22.

CONCLUSÃO

A nossa proposta, de compreender como ocorre a influência da televisão na relação criança-religião, conclui que os efeitos televisivos influenciam e afetam no desenvolvimento religioso da criança.

Nosso objetivo geral foi demonstrar que a televisão é um agente de socialização que atua fortemente nas falhas dos demais agentes sociais. Esta falha é principalmente, o não comprometimento da família com a educação e com o desenvolvimento da criança. Pois a televisão vem exercendo o papel de socialização que a própria família deveria exercer, o de mediar a relação criança-sociedade, criança-escola e criança-religião. Tal mediação ocorre através da reafirmação ou questionamento dos valores transmitidos por essas agentes sociais.

Acreditamos serem válidos muitos dos resultados das pesquisas tradicionais, devido à dificuldade de investigação científica que esta área apresenta, mas questionamos a metodologia, por serem tais pesquisas, em grande parte, apenas experimentais.

A relação criança-televisão foi questionada nos seus efeitos, verificando-se o afetamento no desenvolvimento religioso da criança pelo fato dos valores transmitidos pela religião não possuírem crédito no âmbito familiar. Isto ocorre pela falta de reafirmação dos mesmos. Diante destas conclusões definimos que a televisão interfere e afeta no desenvolvimento religioso da criança por causa da não sedimentação dos valores religiosos na mente da criança, pela família, escola e igreja.

Especificamente buscamos demonstrar que o problema não está propriamente na televisão como canal de comunicação, mas sim nas diversas fases que se estrutura o desenvolvimento da criança, onde a religião perdeu seu papel orientador e passou a ser questionador da relação criança-mundo.

Concluimos que, pelo fato da criança acreditar que ao ver televisão a verdade é irrelevante, mas o que realmente importa é se ela está sendo ou não entretida, atribui a própria TV a autorização para a manipular. Este fato se dá porque a criança não desenvolveu sua mentalidade crítica, e não tem ninguém ao seu lado que faça isso por ela, ocorrendo a atribuição de pouco valor ao conteúdo televisivo. Nas palavras de Marshall McLuhan: “o meio é a mensagem”.

Dentro da perspectiva religiosa essa influência se dá na noção da necessidade de um relacionamento da criança com Deus, pois a televisão acaba passando que Deus está dentro do próprio indivíduo. A criança terá uma visão espiritualista da religião. Ela estará susceptível a compreender a vida após a morte como uma realidade mística, e aceitar facilmente a reencarnação e, portanto, o espiritismo.

A influência da televisão questionará os principais objetivos sociológicos da religião, colocando-a como questionadora e não orientadora desses valores.

O caminho não será abdicar do uso total e completo da televisão, pois já afirmamos que o problema não está nela propriamente dito, mas na constituição da estrutura do desenvolvimento psicológico da criança através da falha das instituições que deveriam transmitir valores adequados, nas diversas fases de sua formação.

A família, por não estar exercendo seu papel de forma coerente, permite que a televisão mine toda a estrutura de desenvolvimento cognitivo da criança, criando assim uma sociedade televisiva que possui uma inteligência televisiva e é regida por normas televisivas.

Propomos, para a solução, deste problema algumas práticas simples, que o mundo atual de maneira geral ignora, mas que a família religiosa deveria adotá-las:

- Volta ao lar da família, onde os pais necessitariam exercer seu papel educacional.
- Estudo sobre influência da mídia por pais sem orientação adequada.
- Desenvolvimento da mentalidade crítica a respeito da televisão, ensinando-a sempre a questionar o que está sendo passado, com o que foi lhe ensinado.
- Assistir junto com a criança a programas adequados. Proibindo-as de assistir outros programas menos adequados.
- Propor alternativas de atividades para divertir e ocupar a criança.

Principalmente atividades que saiam do ambiente da casa ou da sala, e que sejam realizadas em família.

- Acompanhar a criança em seus estudos, buscando sempre saber como está seu relacionamento com as outras crianças.
- Acompanhar a ida da criança à igreja, onde ela receberá os valores religiosos.
- Reafirmar os valores da escola e da igreja no próprio lar, através de exemplos dos pais e de conversas que abordem os assuntos apresentados.

Essas dicas acima, não apenas solucionarão os prejuízos ocorridos no desenvolvimento da criança, pois os pais terão contato com as questões, nas quais a criança foi influenciada negativamente, como também evitará que novas influências externas ao lar possam minar a educação e o desenvolvimento dela. Isto também solucionará os problemas que fortemente vêm sendo trazido às mentes cada vez mais céticas das crianças.

Um ponto importante a elucidar é a dificuldade de se chegar a compreensões sobre o assunto através de pesquisa escrita. Acreditamos que, para uma continuidade ou uma ampliação destas conclusões que aqui chegamos seria ideal entrevistar de maneira mais pessoal as crianças, observando suas expressões e compreensões de maneira mais livre, podendo ser feita uma análise mais substancial de suas percepções.

Isto não desconsidera as conclusões as quais chegamos, mas fortalece-as abrindo possibilidades de aprofundamento das idéias aqui apresentadas, uma vez que nosso objetivo foi o de entender as freqüentes respostas negativas na conduta das crianças entrevistadas, assim consideradas por serem contrárias ao modelo religioso apresentado ou imposto pela família as crianças.

Esperamos contribuir com nosso estudo e pesquisa, na formação do novo caminho a ser trilhado por famílias na recondução da criança em sua religiosidade, colocando Deus no lugar de Deus e a televisão no lugar que lhe possa ser atribuída, sem prejuízo na formação da criança nem em suas relações sociais. É preciso usar a televisão com todo potencial que ela oferece de formação consciente e crítica. Separar o útil do inútil – eis a dualidade a aprender no dia-a-dia com a televisão.

ANEXO 1 (CRIANÇAS NÃO ADVENTISTAS)

Gráfico 1

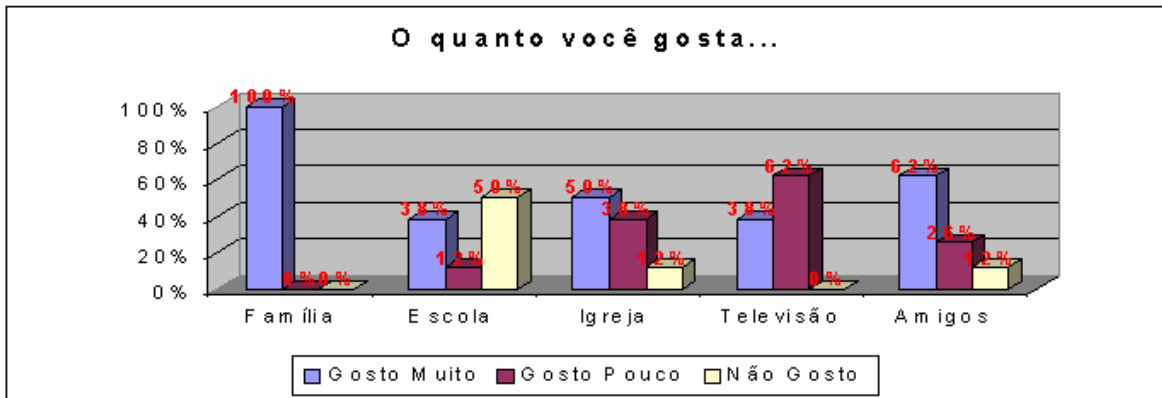


Gráfico 2

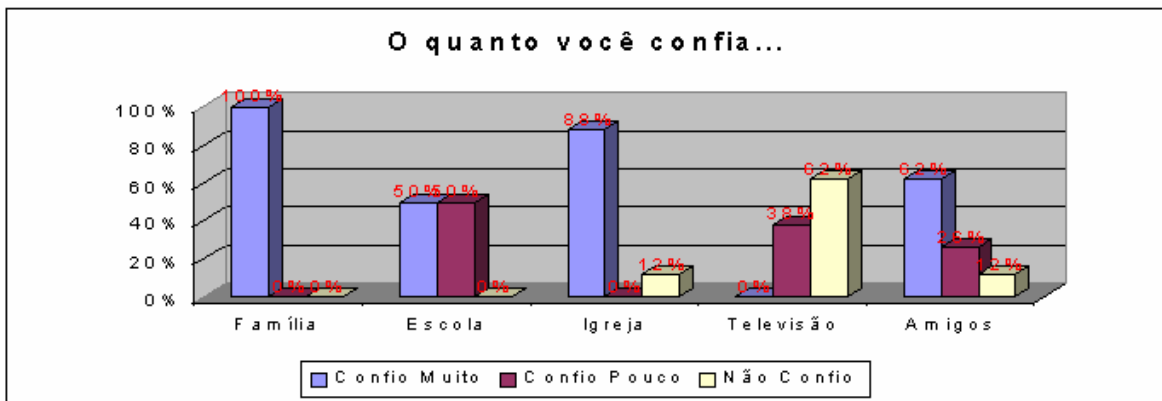


Gráfico 3

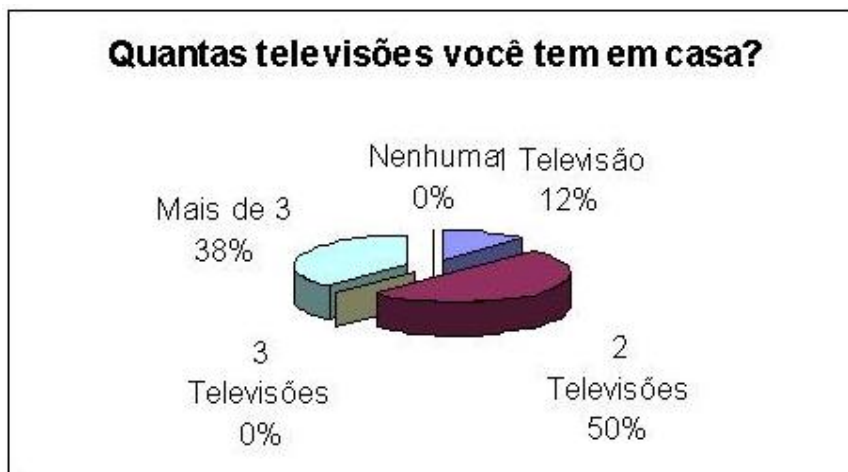


Gráfico 4



Gráfico 5



Gráfico 6



Gráfico 7



ANEXO 2 (CRIANÇAS ADVENTISTAS)

Gráfico 1

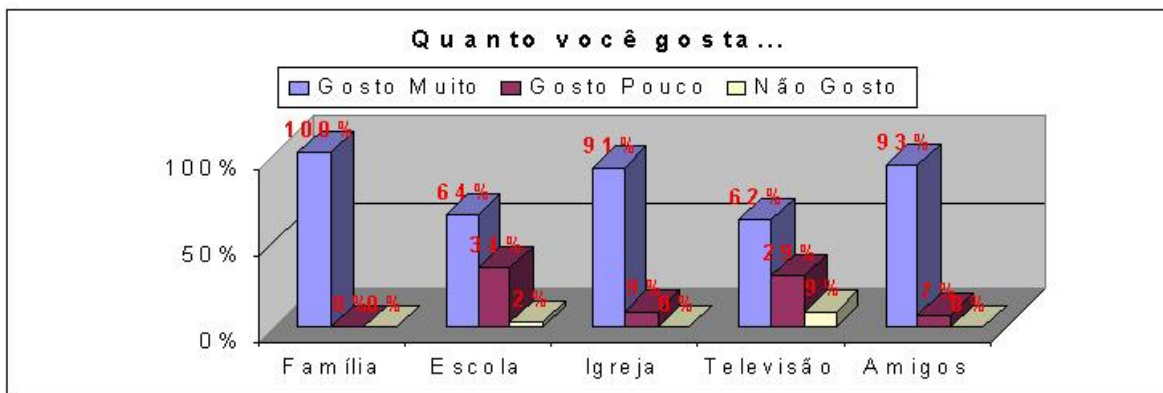


Gráfico 2

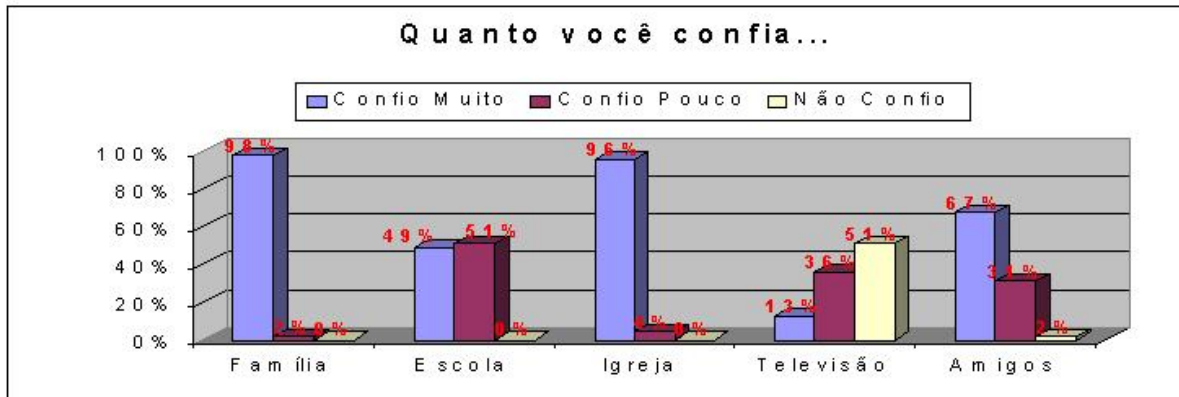


Gráfico 3

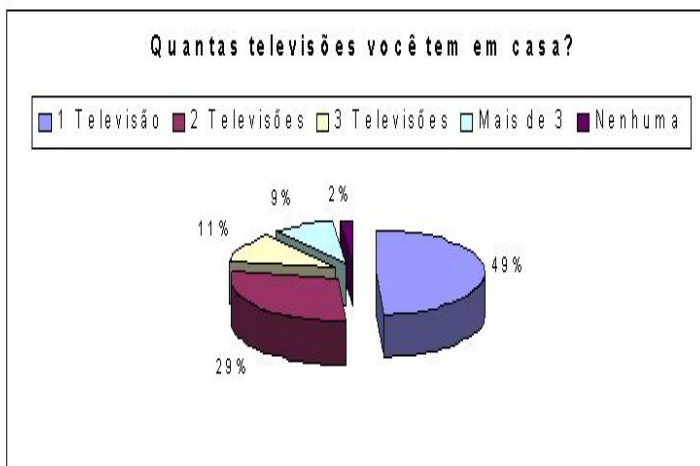


Gráfico 4

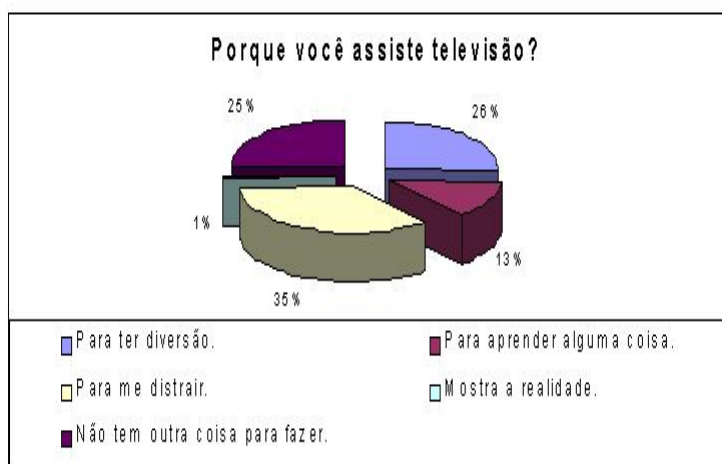


Gráfico 5

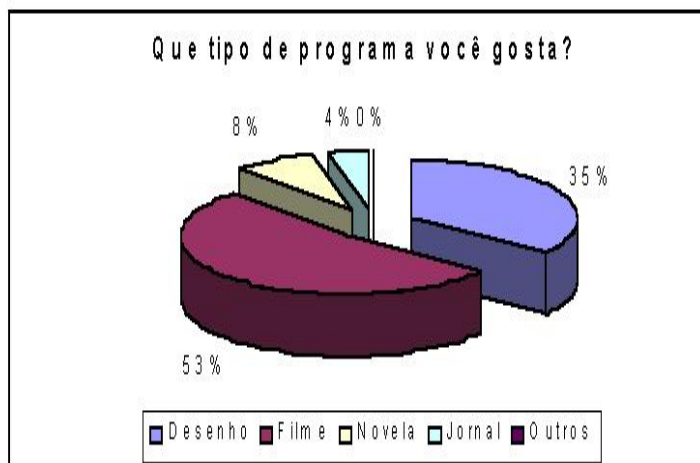


Gráfico 6

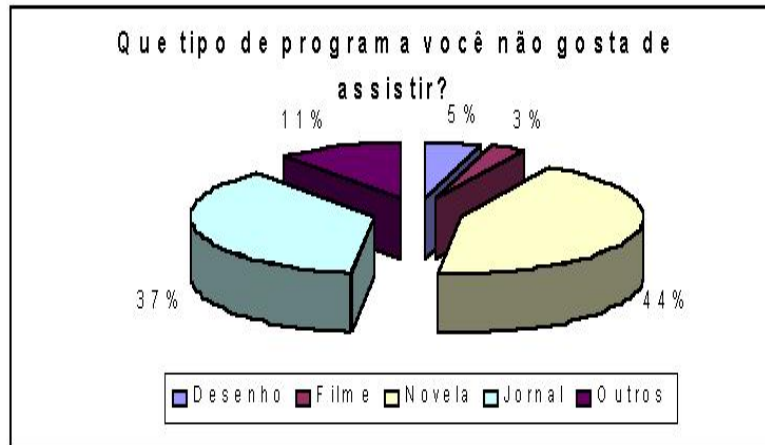
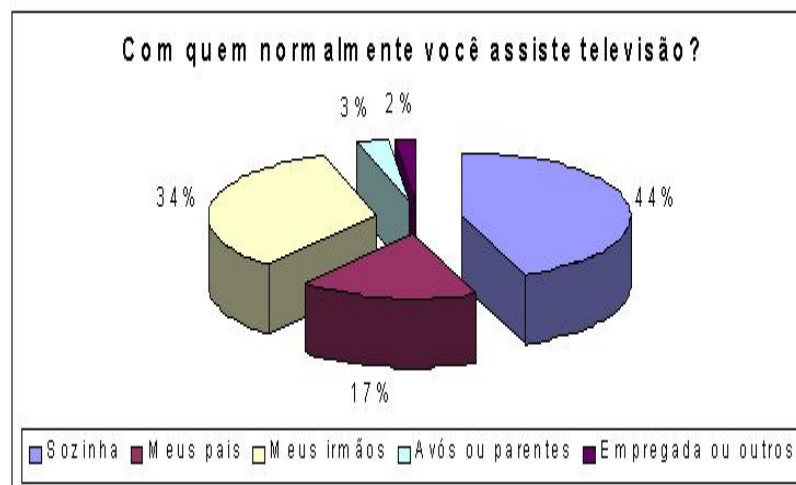


Gráfico 7



ANEXO 3

ANEXO 4

BIBLIOGRAFIA

- BOUTIN, Renata. “Tv, criança e irresponsabilidade social”. [Http://www.contexto.com.br/artigorenataboutin.htm](http://www.contexto.com.br/artigorenataboutin.htm), disponível em 06/06/2005.
- BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão vital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- BRASIL, Antonio. “O poder das imagens e o futuro da TV”. [Http://www.ietv.org.br/pensar_tv_artigo.php?id=299](http://www.ietv.org.br/pensar_tv_artigo.php?id=299), disponível em 20/06/2005.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1999.
- CHINOY, Ely. *Sociedade: uma introdução à sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- CONSONI, Adelaide. “A influência da mídia no Imaginário Infantil”. [Http://paulo-v.sites.uol.com.br/textos/img9.htm](http://paulo-v.sites.uol.com.br/textos/img9.htm), disponível em 05/04/2005.
- CRES, Elna. “Sociologia da Religião”. Entrevista concedida a Danielson Roaly em 15/04/2004, duração 15 minutos.
- FAW, Terry. *Psicologia do Desenvolvimento: infância e adolescência*. São Paulo: Mcgraw-Hill, 1981.
- FILHO, Ciro Marcondes. *Televisão: a vida pelo vídeo*. São Paulo: Moderna, 1988.
- GODAWA, Brian. *Cinema e fé cristã*. Viçosa-MG: Ultimato, 2004.
- Haidt, Regina C. C. *Curso de didática geral*. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- KEHL, Maria Rita. “Imaginário e Pensamento”. In: Mauro Wilton de Souza. *Sujeito: o lado oculto do receptor*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- LANE, Silvia. “As categorias fundamentais da psicologia social”. In: Codo, Wanderley e Silvia Lane (orgs). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LARRIC, Nancy. *Children of TV*. In: Joe Wheeler. *Comando a distância: como a tv o afeta a si e à sua família*. Portugal: Atlântico, 1997.
- LOBO, Luiz. *Televisão: nem babá eletrônica nem bicho-papão*. Rio de Janeiro: Lidador, 1990.

- MACLEINMONT, Sergio Ricardo Q. “*Televisão e crianças – novas perspectivas de relação*”. In: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, Vol. XXV, nº 1, janeiro/junho de 2002.
- MATOS, Margarida. *Corpo, movimento e socialização*. Rio de Janeiro: Sprint, 1993.
- MILCARE, Luciana. “Redescobrimo o Papel das Emoções”. [Http://www.bomjesus.br/publicacoes/pdf/revista_PEC_2003/2003_redescobrimo_papel_emoco.es.pdf](http://www.bomjesus.br/publicacoes/pdf/revista_PEC_2003/2003_redescobrimo_papel_emoco.es.pdf), disponível em 21 de outubro de 2005.
- OLMOS, Ana. “O aprendizado pela TV”. Entrevista feita pelo revista do IDEC. [Http://www.idec.org.br/rev_idec_texto2.asp?pagina=2&ordem=2&id=99](http://www.idec.org.br/rev_idec_texto2.asp?pagina=2&ordem=2&id=99), disponível em 28 de setembro de 2005.
- PILLETI, Nelson. *Psicologia Educacional*. São Paulo: Editora Ática, 2003.
- VIOTTI, Frederico R. A. “Origem e fundamento da mística pós-moderna”. [Http://www.angelfire.com/id/Viotti/PosModern.html](http://www.angelfire.com/id/Viotti/PosModern.html), disponível em 20/09/2005.
- WHEELER, Joe. *Comando a distância: como a tv o afeta a si e à sua família*. Portugal: Atlântico, 1997.
- WHITE, Ellen G. *Conselho sobre educação*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1992.
- _____. *O Lar Adventista*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1989.

Dou glórias a Deus pelos resultados obtidos neste trabalho. Dedico o mesmo aos meus pais, irmãos e minha namorada. Ofereço também aos colegas dos cursos de Comunicação Social (Publicidade e Jornalismo) e também aos amigos do Teológico. Agradeço a todos os professores, em especial Prof^ª. Jaciléia Botelho, pelas orientações, e a todos os que contribuíram para elaboração do presente. Merece ser ressaltado o trabalho do meu orientador, Prof. Vanderlei Dorneles, que teve paciência por dois longos anos até o trabalho ser concluído, sempre me motivando. Obrigado!

“Quando existe a faculdade crítica, a história não é mais um livro de romance; os oradores e as publicações perdem a infalibilidade; a eloquência não substitui o pensamento, nem as afirmações corajosas ou as descrições coloridas ocupam o lugar de argumentos”.

Antonio Gramsci

SUMÁRIO

SUMÁRIO	iv
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULOS	
I. O DESENVOLVIMENTO PSICOLÓGICO DA CRIANÇA	5
Conceituando Psicologia do Desenvolvimento	5
O desenvolvimento e seu ambiente	6
Natureza de desenvolvimento	6
Teorias do Desenvolvimento	7
Teoria de Aprendizagem	8
Teoria cognitiva	8
Teoria de condicionamento	10
Teoria de campo	10
Fases do Desenvolvimento	10
Jean Piaget e o desenvolvimento	12
Resumo e Conclusões	14
II. A SOCIALIZAÇÃO DA CRIANÇA E SUA RELAÇÃO COM A TELEVISÃO	16
Agentes de Socialização	16
O papel da escola na socialização da criança	18
O papel da sociedade na socialização da criança	20
Processo de Aprendizagem sob Influência da Televisão	23
Resumo e Conclusões	28
III. A INFLUÊNCIA DA TELEVISÃO NO DESENVOLVIMENTO RELIGIOSO DA CRIANÇA	30
Televisão Espiritualista	34
Aplicando a Teoria Cognitiva	37
Análise da Realidade Adventista	41
Pesquisa 1	42
Pesquisa 2	44
Resumo e Conclusões	46
CONCLUSÃO	48

ANEXO 1	52
ANEXO 2	55
ANEXO 3	58
ANEXO 4	59
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	60

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

DOM DE LÍNGUAS: CONTRASTES ENTRE O PENTECOSTALISMO E OS PAIS DA IGREJA

DIOGO CAVALCANTI

Bacharel em Teologia e Comunicação Social pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
TCC apresentado em novembro de 2005
Orientador: Rodrigo P. Silva, Th.D.
diogo.cavalcanti@paulistasul.org.br

RESUMO: Autores pentecostais defendem que a glossolalia praticada em suas denominações constitui um reavivamento do miraculoso “falar em línguas” apostólico. Este artigo pretende prover uma comparação entre conceitos pentecostais de glossolalia com o pensamento dos Pais da Igreja quanto a este assunto. O objetivo é identificar possíveis semelhanças e diferenças entre ambas as visões e constatar a existência (ou não) de harmonia entre os conceitos patrístico e pentecostal de glossolalia.

Palavras-chave: glossolalia, falar em línguas, pentecostalismo, patrística.

The Gift of tongues: contrasts between Pentecostalism and The Fathers of the Church

ABSTRACT: Pentecostal authors defend that the glossolalia practiced in their denominations constitutes a revival of the ancient miraculous apostolic “speaking in tongues”. This article intends to provide a comparison between Pentecostal concepts of glossolalia with that which the Fathers’ of the Church wrote about this matter. The objective is to identify possible resemblances and differences between both views and prove the existence (or not) of a harmony between the patristic and Pentecostal concepts of glossolalia.

KEYWORDS: glossolalia, speaking in tongues, Pentecostalism, patristic.

DOM DE LÍNGUAS: CONTRASTES ENTRE O PENTECOSTALISMO E OS PAIS DA IGREJA

Diogo Cavalcanti
diogo.cavalcanti@paulistasul.org.br

INTRODUÇÃO:

A glossolalia¹ ultrapassa a barreira do século XXI como o fenômeno trans-denominacional mais “penetrante” no seio do cristianismo.² Os pentecostais têm o crescimento mais “espantoso” do mundo.³ No Brasil, constituem o segundo bloco religioso, superando 17 milhões de adeptos, cuja expansão “não é recente, nem episódica”.⁴ Devido ao seu impacto decisivo, a glossolalia tem sido abordada por especialistas de áreas tão distintas, de Teologia, Lingüística até Sociologia.⁵

Pentecostais se proclamam herdeiros da glossolalia apostólica. Todavia, até que ponto, a glossolalia pentecostal resiste a uma avaliação histórica? De que modo ela é compatível às crenças cristãs mais antigas após o Novo Testamento? Os Pais da Igreja viam o falar em línguas do N.T. como idiomas reais ou não? O que pensavam de uma linguagem religiosa “não-idiomática”?⁶ Quão “pentecostais” os Pais da Igreja dos primeiros séculos foram em relação à glossolalia?

O artigo está dividido em duas partes. Optou-se por uma comparação retroativa.⁷ Primeiramente, um breve esboço do surgimento da glossolalia e a compreensão pentecostal do fenômeno. Em seguida, o artigo se detém nos conceitos de glossolalia dos Pais da Igreja, passando a seguir, para uma avaliação do conceito pentecostal.

HERANÇA WESLEIANA

Para se entender o conceito pentecostal de glossolalia, é imprescindível observar as razões de seu surgimento. Não se nega que ocorreram movimentos de êxtase e fenômenos lingüístico-religiosos na Inglaterra e na França dos séculos XVII ao início do XIX.⁸ Mas foi a partir de um clima de reavivamento e êxtase espiritual nos Estados Unidos do século XIX, que brotou o pentecostalismo no alvorecer do século seguinte.

Em 1800 e 1801, destacam-se dois movimentos. O primeiro e maior, no acampamento Cane Ridge, em Kentucky, onde se reuniam até 25 mil pessoas. Não há relatos de línguas, apesar de fortes manifestações físicas como “transes”.⁹ O outro, na Universidade da Geórgia, parece ter envolvido glossolalia, de acordo com as descrições de um estudante. Porém, segundo Synan, o relato não é suficiente para comprovar a ocorrência de glossolalia.¹⁰

Na década de 1820, nasciam os *Shakers*, cujo movimento prosseguiria até o fim do século.¹¹ De acordo com Hinson, eles experimentavam “línguas, danças e vários estados extáticos, como as maiores expressões de adoração”.¹² Spittler afirma que, pela mesma época, os Mórmons¹³ praticaram glossolalia. White lista casos de “falar em línguas” entre alguns adventistas sabatistas.¹⁴ Todavia, para Osborne, as evidências de que alguns ou todos estes grupos falaram em línguas nos moldes pentecostais é “inconclusiva”.¹⁵

Embora não se possa determinar com precisão, a teologia destes reavivamentos continha elementos wesleianos.¹⁶ Buscava-se uma completa santificação. Para Wesley, ela poderia ser alcançada através do “batismo do Espírito Santo”, ou *segunda bênção*.¹⁷ Conseqüentemente despertou-se uma inquietação sobre qual seria a *evidência* deste “batismo”.

A ponte entre a doutrina wesleiana e o pentecostalismo se encontra no *Holiness Movement*.¹⁸ Dirigido por metodistas, surgia em meados do século XIX como uma tentativa de remodelação do metodismo. Enfocava com vigor a santidade pregada por Wesley, prosseguindo com a participação de membros de diversas igrejas. Contudo, em 1880, adquiriu independência quando se fundaram novas denominações, *holiness churches* (“igrejas de santidade”), como a *Church of God* (Igreja de Deus).¹⁹

Para Hollenweger, no *Holiness Movement* a “incerteza” de uma completa santificação pregada por Wesley, foi gradualmente substituída pela certeza que um “sinal externo” poderia dar. As línguas seriam a marca do batismo do Espírito Santo.²⁰ Jorstad tenta descrever o processo. Segundo ele, depois do surgimento das igrejas de santidade, os líderes delas discutiam sobre o que seria o batismo do Espírito Santo. Um dos grupos concluiu que ocorria através de “algum poder sobrenatural, como o falar em línguas”. Deste grupo, segundo Jorstad, teria se originado o pentecostalismo.²¹ Charles Parham e William Seymour, considerados pais do pentecostalismo moderno, foram “pregadores de santidade”²² – evidência direta da influência do *Holiness Movement* e das idéias de John Wesley.

PARHAM, SEYMOUR E AS TRÊS ONDAS

Ocorreram outras manifestações de êxtase religioso, e possivelmente até de glossolalia até o final do século XIX.²³ Mas é consenso²⁴ que o pentecostalismo brotou no ano novo de 1901, em Topeka, Kansas numa reunião de Charles Parham com seus estudantes. Os estudantes pesquisaram a Bíblia e concluíram que o falar em línguas era a evidência física do batismo do Espírito.²⁵

Agnes Ozman, uma estudante, passou a falar em “língua chinesa”, segundo Parham.²⁶ Mais tarde, todos difundiram a glossolalia como sinal externo do batismo do Espírito Santo.²⁷ Todavia esta versão de que primeiro estudaram a Bíblia e depois falaram em línguas tem sido contestada por uma ordem inversa. Inicialmente teriam falado em línguas para depois procurarem uma evidência escriturística.²⁸

Mas foi com o pregador negro, William J. Seymour, que o pentecostalismo “irrompeu”.²⁹ Em uma reunião em Los Angeles, um garoto de 8 anos foi o primeiro a falar em línguas em 9 de abril de 1906. Seymour e um grupo se congregavam numa igreja na Azusa Street, 312. Por 3 anos falaram em línguas, chegando a “gritar três dias e três noites seguidas”.³⁰

Em 1907, W.H. Durham falou em línguas, e tornou-se um dos expoentes do início do movimento pentecostal. A partir de 1908, cria-se em três estágios da salvação: conversão, santificação e batismo do Espírito Santo (evidenciado pelas línguas). Durham pregava dois estágios: conversão e santificação, que incluía o batismo do Espírito Santo.³¹

C. Parham e W. Seymour deram início à primeira das três ondas do movimento pentecostal. Em poucos anos, o pentecostalismo atraiu um número crescente de membros nos Estados Unidos³² e atingiu proporções internacionais.³³ Na década de 1960, ocorreu a segunda onda, quando a glossolalia penetrou as igrejas protestantes tradicionais e o catolicismo. A terceira onda surgiu vinte anos mais tarde, quando se acrescentou a ênfase em milagres e cultos de intensa celebração religiosa.³⁴

GLOSSOLALIA NO PENTECOSTALISMO

Segundo Hoekema, no pentecostalismo, a glossolalia é tida como um selo do batismo do Espírito Santo³⁵. Ela estabelece uma distinção entre os cristãos, de acordo com Hollenweger.³⁶ Quebedeaux a situa como “central” aos movimentos pentecostais³⁷. Spittler, porém ressalva que os pentecostais mantêm a “essência” doutrinária “evangélica”.³⁸ É vista “como sinal ou evidência” externa³⁹, conforme Jorstad (inicial, como a maioria dos pentecostais crê, ou não⁴⁰) do batismo do Espírito Santo.

Pode ser praticada, de acordo com Falvo e Ranaghan, em forma de canto⁴¹. Também ocorre em forma de oração⁴², louvor, intercessão, petição ou numa mensagem a alguém da congregação, de acordo com Quebedeaux.⁴³ Segundo Spittler, é tida como “evidência”, ou como *charisma* (dom).⁴⁴ Marca uma espécie de estágio da salvação do crente, segundo Hollenweger⁴⁵, ao ponto de se advertir os que professam serem batizados no Espírito e não falam em línguas.⁴⁶ Para Rolim, sob o prisma do “interesse institucional” das igrejas, é o que as identifica hoje com Azusa Street.⁴⁷

Glossolalia, para a maior parte dos autores pentecostais, é vista como um fenômeno não-idiomático em linguagem emocional. Segundo Spittler, é algo contido no interior do crente que não se pode dizer “em palavras”, não necessariamente envolvendo um estado emocional elevado⁴⁸, não se entendem os sons emitidos, quando se expressa “o inexpressível”.⁴⁹

Patterson acredita que não se trata de língua “real” ou “humana”, mas de “uma língua desconhecida e impossível de se conhecer”.⁵⁰ Hollenweger a vê como “uma forma não-racional de oração meditativa”, e Christensen, como “uma língua que expressa os sentimentos profundos e pensamentos daquele que fala, uma linguagem que Deus entende”.⁵¹ Isto implica que a “interpretação” (que acompanha a glossolalia) não se referiria à “tradução” de um idioma real, conforme Ranaghan.⁵²

Para Jorstad, a glossolalia é de “iniciativa” divino-humana: “o homem fala, enquanto o Espírito Santo fornece as palavras”; destaca a participação “humana” comentando sobre glossolalistas que ensinam como falar em línguas.⁵³ MacDonald sublinha a “criatividade humana”, mas o “conteúdo” vem da Divindade – “Deus e o homem falam simultaneamente”. Todavia, Deus é o autor “e o destinatário”.⁵⁴ Para Cesar e Shaull, a experiência das línguas “significa superar a própria língua, criar, improvisar, viver o êxtase de uma graça indizível”.⁵⁵

Por outro lado, autores pentecostais reconhecem que a glossolalia não é um fenômeno restrito ao tempo, ao cristianismo, ou mesmo à religiosidade⁵⁶. Dentre os praticantes da glossolalia: antigos sacerdotes do deus Apolo; os xamãs; os participantes do culto vodu no Haiti; a seita Zar da Etiópia; os esquimós; diversas tribos africanas; e mesmo os ateístas e agnósticos. Hasel cita diversos lingüistas pesquisadores da glossolalia que traçam paralelos entre os fenômenos cristãos, não-cristãos e ateístas.⁵⁷ A própria glossolalia auto-aprendida é mais comum do que se reconhece. Conscientes destes fatos, pentecostais crêem a glossolalia não deixa de ser um “dom do Espírito”, mesmo existindo uma explicação psicológica para ela.⁵⁸

Outra “forma” de glossolalia “amplamente relatada”⁵⁹ entre os pentecostais é a *xenolalia* (ou *xenoglossia*), que se trataria da fala miraculosa de um idioma real não-aprendido anteriormente.⁶⁰ Existe uma tendência de se considerar a xenolalia como um sinal inicial do batismo do Espírito, enquanto que a glossolalia não-idiomática seria um dom do Espírito vivenciado numa fase posterior.⁶¹

Todavia, estudiosos, mesmo defensores da glossolalia, encontram sérias dificuldades para aceitar relatos de xenolalia. A tendência geral é de considerar apenas a glossolalia não-idiomática como fenômeno do Espírito.⁶² Patterson, autor pentecostal, apresenta cinco argumentos contra a plausibilidade da xenolalia: a) a maior parte dos relatos são contados por pessoas predispostas a acreditar neles; b) testemunhas de primeira mão confiáveis são “raras”; c) referências à xenolalia em escritos carismáticos não podem ser tomadas como “evidência cientificamente válida”, mas como ilustrações de “crenças de glossolalia”, algo “folclórico”; d) a testemunha não se refere a uma “tradução que poderia ser esperada se ela realmente conhecesse a língua”; e) a testemunha pode às vezes confundir uma glossolalia não-idiomática com uma língua “natural” – “por exemplo, se uma pessoa pensava que ouvia algumas palavras em japonês, ela tenderia a ouvi-las”.⁶³ Logo, a xenolalia não pode ser considerada seriamente como característica do pentecostalismo.

Alguns autores identificam a glossolalia como “língua de anjos”. A classificação se dá com base em I Co. 13:1⁶⁴, ainda que eu fale a língua... dos anjos” (ARA). Embora popular, não há qualquer evidência de comprovação, tanto que a maioria dos autores sequer menciona glossolalia como língua de anjos. Assim como em relação à xenolalia, parece ser mais uma crença defendida por algumas correntes populares, não creditada por parte dos pentecostais, especialmente dos autores. Todavia, a expressão “língua de anjos” pode ser uma outra forma de se referir à glossolalia não-idiomática.⁶⁵

SUMÁRIO DA CRENÇA E PRÁTICA PENTECOSTAL SOBRE GLOSSOLALIA

Destacam-se quatro elementos básicos da crença pentecostal sobre a glossolalia:

1. *Glossolalia como linguagem não-idiomática*: produzida pelo Espírito Santo no crente, em expressões sem sentido racional para qualquer idioma uma vez falado (embora chamada de “língua”). É expressa geralmente em arroubos emocionais, seja particular ou publicamente. Conscientes dos estudos lingüísticos e históricos, os pentecostais sabem que a glossolalia se trata de um fenômeno humano mundial, antropológico, supra-religioso (cristão, não-cristão, místico, mesmo ateu). Mesmo assim, mantêm a posição de que a glossolalia pentecostal resulta do Espírito Santo;

2. *Glossolalia como linguagem idiomática*: a) como língua humana existente – denominada *xenolalia* – amplamente relatada entre os pentecostais. É uma fala miraculosa de idiomas não-aprendidos anteriormente. Todavia, tais relatos revelam uma série de inconsistências. Para a maior parte dos estudiosos pentecostais a glossolalia ocorre apenas como linguagem não-idiomática; b) como língua angélica – assim como a xenolalia, tem certa popularidade entre grupos de pentecostais, porém carece seriamente de comprovação e de apoio.

3. *Glossolalia como elemento vital*: a) como indicador direto da plena habitação do Espírito Santo; b) como indicador indireto da própria salvação do crente, (embora se alegue que a experiência não é necessária para a salvação); c) como elemento distintivo entre cristãos e denominações, revelando quem são os verdadeiros crentes;

4. *Glossolalia com “o” dom*: a) a grande maioria dos pentecostais crê na manifestação da glossolalia como obrigatória na vida do cristão e a ausência do dom gera desconfianças; b) apesar de reconhecer a existência de outros dons espirituais, o falar em línguas é “o” dom que todo cristão deve experimentar. Os católicos carismáticos abrem exceções: nem todos precisam falar em línguas.

Agora resta descobrir o que os Pais da Igreja até o quarto século pensavam sobre o dom de línguas e estabelecer comparações.

PATRÍSTICA COMO CRITÉRIO HISTÓRICO

A razão de se estudar a glossolalia na patrística⁶⁶ é o fator antiguidade. Os Pais da Igreja tinham a seu favor a proximidade do primeiro século, quando a glossolalia do N.T. se manifestou. Eles tiveram contato com a tradição cristã recente e com documentos primitivos. Como autoridades eclesiásticas, desfrutavam de elevada significância para os cristãos dos seus dias.⁶⁷

Este artigo não partilha da posição que tem nos Pais uma autoridade doutrinária.⁶⁸ Porém, valoriza sua relevância documental como indicador histórico sobre o que se pensava sobre glossolalia do segundo ao quarto século. A patrística funciona como critério histórico de avaliação da glossolalia pentecostal. Afinal, há relação de continuidade ou não entre a glossolalia nos Pais da Igreja e no pentecostalismo?

Séculos II e III

Irineu (c.115-200) expõe facetas do seu conceito de glossolalia. Parece se referir a uma fala extática não-idiomática. Descreve e condena as ações de um certo Marcos que “profetizava”, sob influência “demoníaca”. Marcos compartilhava o seu *charis* (“dom”) e outros também “profetizavam”. Seduzia mulheres e lhes prometia a *charis*. Quando a recebiam, falavam algo sem sentido:

“Então ela, de maneira vã, imobilizada e exaltada por estas palavras e grandemente excitada... seu coração começa a bater violentamente, alcança o requisito, cai em audácia e futilidade, tanto quanto pronuncia algo sem sentido, assim como lhe ocorre”. (*Contra Heresias* I, XIII, 3)⁶⁹

Irineu define o “profetizar” de Marcos como “pronunciar algo sem sentido”, caracterizando uma fala não-idiomática. Porém compara o “pronunciar algo sem sentido” e o “profetizar”. O próprio fato de usar o termo “profetizar”, ao invés de “falar línguas” denota que, para *Irineu*, o falar em línguas não possuía semelhança com elocuições não-idiomáticas.

Irineu também se refere ao dom de línguas dos apóstolos e da época em que vivia. Cita II Co. 2:6, explicando que “os perfeitos” falam em “todos os tipos” as línguas:

“... nós também ouvimos muitos irmãos na Igreja,... e que através do Espírito, falam todos os tipos de línguas, e trazem à luz para o benefício geral as coisas escondidas dos homens, e declaram os mistérios de Deus...”. (*Contra Heresias* V,VI,1)⁷⁰

Ao informar que falam todos os *tipos* de língua, *Irineu* parece se referir a línguas que admitem classificação. A partir disto, presume-se que não se deva tratar de uma glossolalia não-idiomática, pois não se tem diferenciá-la. A glossolalia não-idiomática pode ser vista como uma “*glossa*” (como chama *Patterson*⁷¹), naturalmente “uma” e não várias. Conclui-se que o peso da terminologia indica que *Irineu* se referiu aqui a uma linguagem idiomática. Parafraseando, “os irmãos falavam em todos os tipos de idiomas naturais”.

O movimento de *Montano* (c.150-200) envolveu um êxtase religioso, com elocuições não-idiomáticas, semelhantes à glossolalia. De acordo com descrições

de Apolinário⁷² (c.170A.D.), registradas por Eusébio⁷³ (c.265-?), Montano entrou em uma espécie de delírio e balbuciava “coisas estranhas”. Ele “encheu” duas mulheres com o “falso espírito”, e elas falaram “extensa, irracional e estranhamente”:

“ficou fora de si e [começou] a estar repentinamente em uma sorte de frenesi e êxtase, ele delirava e começava a balbuciar e pronunciar coisas estranhas, profetizando de um modo contrário ao costume constante da igreja (...) E ele, excitado ao lado de duas mulheres, encheu-as com o falso espírito, tanto que elas falaram extensa, irracional e estranhamente, como a pessoa já mencionada.” (*História da Igreja V,XVI:8,9* – colchetes do editor)⁷⁴

Depreende-se deste texto que o fenômeno lingüístico montanista envolvia: (a) uma forte expressão emocional, deduzida das menções de “êxtase”, “frenesi” e delírio; (b) o texto indica uma linguagem não-idiomática, de “balbucios”, e um falar “estranho”, “irracional”. Tomadas em conjunto, estas características assemelham-se à glossolalia pentecostal. A comparação torna-se tão evidente, ao ponto de o montanismo ser apelidado de “protótipo dos pentecostais”.⁷⁵

Tertuliano (150-220), convertido ao montanismo por volta de 206, desafia Marcion a exibir os dons espirituais de sua comunidade, citando “uma interpretação de língua”:

“...um salmo, uma visão, uma oração, que isto seja somente pelo Espírito, em um êxtase, que é em um raptó, sempre que uma interpretação de línguas tenha ocorrido a ele (...) todos estes sinais (ou dons espirituais) estão à disposição, do meu lado sem qualquer dificuldade”. (*Contra Marcion V:3*)⁷⁶

Tertuliano apresenta a “interpretação de línguas” ocorrendo a partir de um “êxtase que é um raptó”. Mas percebe-se que não apenas a “interpretação” e uma “visão” ocorrem em “um êxtase”. Tertuliano dá a entender que o êxtase ocorria até na composição de um “salmo”, ou numa “oração”. Esta descrição coaduna com a glossolalia pentecostal manifestada inclusive em orações e cânticos.⁷⁷ Todavia deve-se destacar que, dentre os fatores que levaram Tertuliano a tornar-se montanista, estava o descontentamento com a igreja romana por ter apoiado um massacre de compatriotas cartagineses.⁷⁸

Mas, ainda quanto ao montanismo, é fundamental perceber que aquele falar não-idiomático era “estranho” para a igreja do segundo século. A linguagem não-idiomática dos montanistas não despertava qualquer semelhança na *experiência* como na *memória* cristãs. Tanto que o montanismo foi considerado à margem da ortodoxia cristã da época.

Há, pelo menos, duas interpretações para a rejeição cristã ao montanismo. Na primeira, a igreja errou e o montanismo tinha razão. Na segunda, o montanismo foi o problema. Na primeira, (tendência do ponto de vista pentecostal), a igreja não teria compreendido corretamente o montanismo. O montanismo seria uma tentativa de reavivamento da fé apostólica. As “coisas estranhas” faladas pelos montanistas seriam uma linguagem não-idiomática semelhante à glossolalia apostólica e à atual. Segundo este viés, os cristãos do segundo século haviam se distanciado da igreja primitiva a tal ponto que não

reconheciam o reavivamento e o fenômeno genuíno de “línguas”. Este ponto de vista justifica a glossolalia pentecostal.⁷⁹

Numa segunda perspectiva, o montanismo foi o problema. Não se questiona, que a “glossolalia” montanista se parecesse com a atual e que o montanismo foi uma tentativa de reavivamento. O que se põe em dúvida é considerar o montanismo um retorno a uma prática apostólica. Também há sérias dúvidas de que a igreja cristã, já em meados do segundo século tenha se esquecido da glossolalia apostólica.

A peça-chave deste argumento é que Montano era um sacerdote cibelião da Frígia⁸⁰, recém-convertido ao cristianismo. E o “tipo de profecia” dos montanistas era “semelhante às visões extáticas e frenesis selvagens dos sacerdotes de Cibele”. Na antiga religião de Montano, “o sacerdote pagão podia jejuar, sofrer dor, dançar, ter visões, e profetizar”.⁸¹

Sem considerar as distorções doutrinárias montanistas com rigor⁸², Boer parece resumir a problemática: “ao se tornar cristão, ele deixou o paganismo, mas expressou sua nova religião da antiga maneira de pensar⁸³”. Logo, é plausível que a “glossolalia” montanista se tratasse de uma reminiscência dos excessos frígios. Sob esta ótica, a glossolalia pentecostal perdeu o apoio da igreja do segundo século e se alinhou com uma religião não-cristã da mesma época.

Orígenes (c.195-254), se opôs a um certo Celso, que clamava ser divino, e falava línguas incompreensíveis:

“A estas promessas, são acrescentadas palavras estranhas, fanáticas e completamente ininteligíveis, das quais nenhuma pessoa racional poderia encontrar o significado, porque elas são tão obscuras, que não têm um significado em seu todo.”⁸⁴ (*Contra Celso*, VII:9)

Uma linguagem ininteligível soa “estranha”, “obscura” e “fanática” para Orígenes. Assim como para Irineu e mais tarde foi para Eusébio, os três sequer comparam os fenômenos lingüísticos de Marcos, Montano e Celso a uma suposta glossolalia não-idiomática. Não se pode dizer que condenaram “falsas glossolalias” porque sequer a consideravam como “glossolalias”. Para Orígenes, as palavras “completamente ininteligíveis”, eram mais o subproduto de uma distorção religiosa.

Arquelau, bispo de Carcar⁸⁵ no fim do segundo século comenta sobre o dom de línguas no Pentecostes. O contexto indica uma identificação como idiomas naturais. Para Arquelau, Mane era incapaz de conhecer a língua dos gregos porque não possuía o dom de línguas do Espírito, que o capacitaria a entendê-las:

“Ó seu bárbaro persa, você nunca foi capaz de conhecer a língua dos gregos, dos egípcios, ou dos romanos, ou de qualquer nação, (...). Pelo que diz a Escritura? Que cada homem ouvia os apóstolos falarem em sua própria língua através do Espírito, o Paráclito”.⁸⁶ (*Disputa com Mane*, XXXVI)

As *Constituições dos Santos Apóstolos* e a *Didaquê Siríaca*, (datados do segundo ao quarto século⁸⁷) também mencionam o falar em línguas. Nas *Constituições* se afirma que nem todos precisam ter o dom de falar em línguas, confrontando-se com a crença na glossolalia como “o” dom:

“Portanto não é necessário que cada um dos fiéis devam expulsar demônios, ou ressuscitar o morto, ou falar em línguas...”. (*Constituições, VIII, I, 1*)⁸⁸

Afirma-se também que os apóstolos “falaram novas línguas”. A referência subsequente a nacionalidades (judeus e gentios) pode ser uma evidência em favor de línguas estrangeiras: “... nós falávamos em novas línguas, como o Espírito nos sugeria e pregamos a ambos os judeus e gentios, que ele é o Cristo de Deus...”. (*Constituições, V, III, 20*)⁸⁹.

Na *Didaquê Siríaca* comenta-se o evento do Pentecostes. Os discípulos estavam preocupados sobre como iriam pregar ao mundo, se eles não conheciam os idiomas. Então, receberam o dom de falar idiomas estrangeiros e foram para os países onde esses idiomas eram falados:

“de acordo com a língua que cada um deles tinha diferentemente recebido, para que a pessoa se preparasse para ir ao país no qual a língua era falada e ouvida”.⁹⁰ (*Didaquê Siríaca, seção introdutória*).

Século IV

Cirilo (c.315-387), em seus *Sermões Catequéticos* (sermão XVII: 16), interpreta o dom de línguas do Pentecostes como idiomas estrangeiros. Isto indica que, pelo começo do quarto século, a glossolalia apostólica também era tida como um idioma comum. Cita por nome alguns idiomas falados pelos apóstolos:

“O galileu Pedro ou André falavam persa ou medo. João e o resto dos apóstolos falavam todas as línguas para aquela porção de gentios (...) Mas o Santo Espírito os ensinou muitas línguas naquela ocasião, línguas que em toda a vida deles nunca conheceram”⁹¹

Para *Gregório Nazianzeno* (c.330-390), o dom de línguas em Atos também se referia a idiomas estrangeiros: “Eles falaram com línguas estranhas, e não aquelas de sua terra nativa; e a maravilha era grande, uma língua falada por aqueles que não as aprenderam”. Gregório ainda argumenta que o dom foi de *falarem* línguas estrangeiras e não dos ouvintes as entenderem. Segundo ele, se fosse assim, o milagre não seria dos que “falam” em línguas, mas “dos que ouvem”. (*Do Pentecostes, oração XLI:16*)⁹²

Ambrósio (330-397), embora não discuta a natureza do dom de línguas, ressalta que cada pessoa recebe dons espirituais diferentes. Para ele,

“todos os dons divinos não podem existir em todos os homens, cada um recebe de acordo com a sua capacidade ao deseja ou merece” (*Do Espírito Santo II, XVIII, 149*)⁹³

Se Ambrósio também quer dizer com isto que o falar em línguas não se manifesta em todos os cristãos, a citação pode se confrontar com a posição pentecostal de que todos *devem* ter “o” dom de línguas.

Crisóstomo (347-406) é o primeiro a interpretar detidamente a glossolalia em I Coríntios. Em sua conhecida retórica de orador⁹⁴, questiona a ausência do dom de línguas: “Por que então eles aconteceram, e agora não mais?”. Em seguida, admite a “obscuridade” do assunto, devida às poucas informações existentes sobre a glossolalia, como pela cessação do mesmo. No entanto, mais à frente, revela que considerava a glossolalia como a uma capacidade especial de falar idiomas estrangeiros. Como Cirilo, chega a mencioná-los por nome:

“...um falou em persa, outro em romano, outro em indiano, outro em alguma outra língua”. (ambas passagens de *Homilias na Epístola de Paulo aos Coríntios*, capítulo XXIX)⁹⁵

Crisóstomo detalha sua explicação. Ele vê o dom de línguas do N.T. como um fenômeno reverso ao da Torre de Babel. Os discípulos receberam o dom porque deveriam

“ir afora para todos os lugares (...) e o dom era chamado de dom de línguas porque ele poderia falar de uma vez diversas línguas”.⁹⁶

Comentando I Co. 14:10, aplica a passagem à diversidade de idiomas: “i.e., muitas línguas, muitas vozes de citianos, trácianos, romanos, persas (...) inumeráveis outras nações.”⁹⁷ E sobre I Co. 14:14, Crisóstomo sublinha que aquele que fala em línguas não as entende, porque não conhece o *idioma* em que fala:

“Pois se um homem fala somente em persa ou outra língua estrangeira, e não entende o que ele diz, então é claro que ele será para si, dali em diante, um bárbaro (...) Pois existiam (...) muitos que tinham também o dom da oração, junto com a língua; e eles oravam e a língua falava, orando tanto em persa ou linguagem latina, mas o entendimento deles não sabia o que era falado”.⁹⁸ (*Homilias na Epístola de Paulo aos Coríntios*, capítulo XXXV),

Para *Agostinho* (354-430), o dom de línguas concedido aos apóstolos no Pentecostes se tratava da capacidade sobrenatural de falar línguas estrangeiras. Demonstra que, no período apostólico, o Espírito operava...

“sensíveis milagres... para serem credenciais da fé rudimentar”⁹⁹ (*Contra os Donatistas: Sobre o Batismo*, III:16).

Agostinho reforça o dom de línguas como idiomas naturais. Eram línguas que os discípulos “não tinham aprendido”. E, na pregação posterior, o...

“evangelho corria através de todas as línguas”.¹⁰⁰ (*A Epístola de João*, Homilia VI:10)

Philip Schaff reuniu doze credos do cristianismo desde *Inácio de Antioquia* (107) até as *Constituições* do quarto século.¹⁰¹ Algo a se notar neles é a completa ausência do dom de línguas e mesmo dos dons espirituais. Os credos mencionam o Espírito Santo, porém não exploram sua ação como doador de dons. Isto não exclui a crença nos dons espirituais naqueles séculos. Contudo demonstra que os dons, incluindo o dom de línguas não esboçavam qualquer centralidade, ou mesmo relevância na época. Caso o dom de línguas fosse fundamental na doutrina apostólica como evidência do batismo do Espírito Santo, teria certamente feito parte destes credos.

CONCLUSÕES

Autores pentecostais reagem com perplexidade frente à ausência de um eco patrístico em favor da glossolalia não-idiomática.¹⁰² Na tentativa de proteger a glossolalia pentecostal como um legítimo fenômeno do N.T., alegam que o “registro” patrístico é insuficiente para conclusões, ou mesmo que a glossolalia pentecostal “pode ser um fenômeno do século vinte”.¹⁰³

Logo, num prisma negativo, três dos quatro elementos da glossolalia pentecostal considerados neste artigo *não* encontram suporte nos Pais da Igreja: (1) A *glossolalia não-idiomática* (a) não foi considerada como dom do Espírito; (b) foi rejeitada pela igreja da época; (c) revelou origens e feições não-cristãs. Tida como principal manifestação lingüística do pentecostalismo, a glossolalia não-idiomática encontra reprovação no conjunto dos Pais da Igreja.

Em segundo lugar, a *glossolalia idiomática*, embora encontre reflexos na patrística, (a) não é tomada a sério pela maioria dos estudiosos pentecostais, que consideram a glossolalia não-idiomática como a genuína; (b) a *xenolalia* embora amplamente divulgada, seus relatos se mostram duvidosos e folclóricos. Portanto, as supostas alegações de xenolalia entre os pentecostais quase não produzem identificação com o testemunho patrístico; (c) o mesmo pode-se dizer da “língua dos anjos”.

Quanto à *glossolalia como elemento vital*, a patrística tem apenas o silêncio como resposta. Nos Pais da Igreja a glossolalia: (a) não é indicadora da plenitude do Espírito Santo; (b) não é indicadora indireta da própria salvação do crente; ou (c) não é um elemento distintivo dos verdadeiros crentes. Em relação à *glossolalia como o dom*, os Pais da Igreja têm o falar em línguas como: (a) não-obrigatório para o cristão; (b) o dom de línguas na patrística é apenas “um” entre outros.

A glossolalia pentecostal requer um questionamento sério como herança apostólica, devido à ausência de apoio e à reprovação no material patrístico. O peso dos relatos históricos chega a alinhar a glossolalia pentecostal a fenômenos não-cristãos de êxtase, com feições antropológicas identificadas em pesquisas científicas atuais. Isto conduz a uma reavaliação da noção pentecostal da glossolalia como “evidência” da plenitude do Espírito Santo no crente.

NOTAS:

¹ Expressão do N.T. (At. 2:4, 10:46; 19:6; I Co. 14:4-6, 27, 39), derivada do grego *glôssas lalein*, “falar línguas”. *Glossas*, pode significar tanto órgão da fala, quanto “as várias línguas da espécie humana” – ver: *γλῶσσα*, Liddel e Scott *Greek-English Lexicon* (Hong Kong: Oxford University Press, 1990), 1ª edição, 1026, *Lalein*, significa “falar”, “dizer”, “articular conversa”, ver: *λαλῶν*, *The Analytical Greek Lexicon* (New York: Harper e Brothers Publishers), 1ª edição, 246. Cf.: “Tongue”, *Pictorial Enciclopedy of The Bible*, (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1977), 1ª edição, 775. Os pentecostais tomam o termo do NT para nomear o fenômeno lingüístico que ocorre em seu movimento. Para mais informações, ver nota 40.

² Quanto à importância do pentecostalismo, ver: Hasel, Gerhard, *Speaking in Tongues*, (Berrien Springs, MI 1991), 1ª edição, 9.

³ Wagner, P., *Por Que Crescem os Pentecostais?* (São Paulo: Editora Vida 1994), 1ª edição, 4.

⁴ Para mais informações sobre a recente explosão pentecostal no Brasil, ver César, W., e Shaull, R., *Pentecostalismo e Futuro das Igrejas Cristãs*, (Petrópolis-SP: Vozes, e São Leopoldo-RS:

Sinodal, 1999), 83: “o fenômeno glossolálico através do tempo não mostra sinais de esmorecimento”. Comparar com o artigo de Ricardo Mariano, “Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal”, Alfredo Bosi (ed.) *Estudos Avançados - USP, Dossiê Religiões no Brasil*, (São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, set-dez 2004), n° 52, vol.18, 121,122.

⁵ Indica-se uma bibliografia de 1150 obras sobre a glossolalia em: Mills, W., *Glossolalia – A Bibliography*, (Edwin Miller, 1985), 1ª edição.

⁶ Neste artigo, para se distinguir com maior precisão os termos, optou-se pelas expressões técnicas: “linguagem não-idiomática” – uma forma de linguagem sem qualquer semelhança a um possível idioma; e “linguagem idiomática” – referindo-se a idiomas ou dialetos reais na cultura humana.

⁷ Optou-se por uma comparação retroativa (primeiro o pentecostalismo, depois os Pais da Igreja), por dois motivos: primeiro, este artigo não se trata essencialmente de uma análise seqüencial de fatos, mas de conceitos e comparação de conceitos não exige ordem cronológica; segundo, porque uma avaliação não deveria preceder uma descrição – no caso, o elemento “avaliador” está na patrística, situada após a descrição (glossolalia pentecostal).

⁸ Glenn Hinson destaca, os Ranters (1648-1650) “parecem ter manifestado glossolalia e outras formas extravagantes de fala”; os Cévenois, (fim do século XVII e início do XVIII) que, “sob perseguição, os Cévenois passaram por experiências extáticas de “convulsões, espuma na boca, soluços e glossolalia”. Ver: Hinson, E. G., e outros, *Glossolalia*, (Nashville-Tennessee, Abingdon Press, 1967), 1ª edição, 59-66 – itálicos acrescentados. Hinson também sublinha experiências no início do metodismo inglês e um caso relatado a John Wesley em 1759, em que pessoas “guinchavam, desmaiavam, caíam sobre o solo como mortos, balbuciavam sem sentido, clamavam em louvor a Deus”. Wesley, não os condenou, nem lhes concedeu importância. Ver Mills, Watson E, *Speaking in Tongues*, (Texas, Waco: Word Books, 1973), 1ª edição, publicado na coletânea *A Charismatic Reader*, (New York-NY: Evangelical Book Club, 1977), 1ª edição, 78. Em 1831, surgia na Inglaterra os Irvingitas, que possivelmente falaram em línguas. Ver: Osborne, G. R., Elwell W. (ed.), *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, (São Paulo: Vida Nova, 1990), 1ª edição, 441.

⁹ Testemunharam-se desmaios em um grupo, enquanto outros passavam por convulsões e se balançavam e outros caíam em transe por horas, “clamando por salvação”. Ver: Synan, Wilson, *The Holiness-Pentecostal Movement In United States*, (Grand Rapids-MI, 1971), 1ª edição, 24. Neste avivamento, “nenhum caso de glossolalia foi reportado”. Ver também Spittler (autor), R.P., Burgess, S. M., e McGee, G., (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, (Grand Rapids, MI: Regency Reference Library, 1998), 1ª edição, 339-340. Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*

¹⁰ “Eles desmaiavam e caíam por horas... ou começavam repentinamente a se alegrarem e caírem prostrados... ou, de repente, pareciam ter convulsões... ou gritavam e falavam em línguas desconhecidas”, descrição de Merton Cutter, *College Life in the Old South*, (New York, 1928), 1ª edição, 194-195, citado em Synan, Wilson, 24. [itálicos acrescentados]

¹¹ Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 339-340.

¹² Hinson, e outros, 66.

¹³ “Ambos Joseph Smith e Brigham Young falaram em línguas”, em Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (ed.), 340. “Acreditamos no dom de línguas... Que se derrame o dom de línguas”. Ver lista de verbetes de “O Livro de Mórmon – O Outro Testamento de Jesus Cristo”, (Salt Lake City-Utah: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2002), 130, apesar de ultimamente ser proibido falar em línguas entre os Mórmons. Ver Mills, 78.

¹⁴ “Há em nossa história dos primeiros tempos, quatro experiências registradas quanto ao falar em línguas”, relatadas como tendo lugar em 1847, 1848, 1849, 1851. Ver: White, A., *Os Adventistas do Sétimo Dia e as Experiências Carismáticas*, (Santo André-SP: Casa Publicadora Brasileira, 1974), 1ª edição, 7.

¹⁵ Osborne, 441.

¹⁶ Ibid. Cf.: link do site oficial das *Assemblies of God*, www.answers.com, acessando o verbete "pentecostalismo". Pesquisado em 28/09/05.

¹⁷ Ver Jorstad, Erling, *The Holy Spirit in Today's Church*, (Nashville, NY: Abingdon Press, 1973), 1ª edição. Publicado na coletânea *A Charismatic Reader*, (New York-NY: Evangelical Book Club, 1977), 1ª edição, 11.

¹⁸ Tradução: "Movimento de Santidade".

¹⁹ Entre estas igrejas a *Church of Nazaren* (no Brasil, *Igreja do Nazareno*), *Pilgrim Holiness Church* e a *Church of God*. Ver Jorstad, 12. Segundo Jones, na década de 1880, surgiam três "corpos" (*bodies*) "conhecidos mais tarde como *Church of God (Anderson Ind)*, *the Church of God (Holiness)*, e a *Holiness Church of Califórnia*." Para mais informações, ver: "Holiness Movement", Jones, C.E., Burgess, Stanley M., e McGee, Gary, (eds.), *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 406-409.

²⁰ "Donald W. Dayton (1987), demonstra que ao longo das décadas do século, a linguagem de Wesley de 'amor puro' e 'inteira santificação' foram gradualmente substituídas pela frase 'batismo no Espírito Santo'. Houve uma transformação da "segurança" de Wesley para a idéia de "evidência". Ver Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 339-340. Cf.: Hunter, H.D., Linder, E.D., e outros (eds.) *Dictionary of Christianity in América*, (Bowers Grove-Illinois, 1990), 1ª edição, 1179.

²¹ Ver Jorstad, 12.

²² Ver link do site oficial das *Assemblies of God*, www.answers.com, acessando o verbete "pentecostalismo". Pesquisado em 28/09/05. Comparar com: Osborne, 441.

²³ Hunter, 1179.

²⁴ Ibid.

²⁵ Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 339.

²⁶ Hoekema, A. Anthony, *Holy Spirit Baptism*, (Grand Rapids-MI: William B. Eerdmans Publishing Co, 1972), 1ª edição, 9. Jorstad, 12.

²⁷ Hollenweger, 22.

²⁸ Hasel, 21.

²⁹ Elwell, 441.

³⁰ Hollenweger, 22.

³¹ Ibid.

³² Jorstad, à página 13, indica pelo menos 3 fatores de atração dos novos membros a partir de Azusa: a) os insatisfeitos com o formalismo litúrgico buscando espontaneidade; b) os pobres, em busca de milagres; c) e a "prova" consoladora do poder do Espírito que os libertava dos temores do inferno. Cf.: Fischer, N. *Understandig Tongues*, (Alm Park, Grantham, Lincolnshire-England: The Stanborough Press Limited, s/ ano), 1ª edição, 12.

³³ Ver Hinson, 69. O pentecostalismo nesta época atinge o Brasil, ver: Valiante, Edilson, "*Movimento Pentecostal no Brasil: Breve Análise Histórica e as Principais Razões para o Seu Crescimento*", Revista Parousia (Engenheiro Coelho-SP: Gráfica da União Central Brasileira, set.2000), nº1, 6.

³⁴ Para se obter um breve exposição das "três ondas" do pentecostalismo nos Estados Unidos veja: Hasel, 9, e no Brasil, veja Valiante, 6. Ver também site oficial das *Assemblies of God* os três "tipos" de pentecostalismo na página: www.answers.com, subtítulo "pentecostalismo". A segunda onda se desencadeou em 1961 Dennis Bennett, um ministro episcopal, declarou em sua igreja em

Van Nuys, Califórnia “que estava falando em línguas”. Sobre a introdução da glossolalia no catolicismo, no subtítulo *The Charismatic Movement*, (acessado em 28/09/2005). Comparar com: Douglas, J.D., *New 20th Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, (Grand Rapids-MI: Baker Book House, 1991), 1^a edição, 357. Elwell, (ed.), 441. Ver também Hoekema, A.A., 9. Ver: O’Connor, E.D., *The Pentecostal Movement In The Catholic Church*, (Notre Dame, Indiana: Ave Maria Press, 1972), 1^a edição, 15. Peter Wagner (p.28) se considera “participante da Terceira Onda”.

³⁵ Não se encontra uma linguagem objetiva sobre ser batizado no Espírito; é “nascer do Espírito”, um “batismo espiritual”. A única objetividade no “fenômeno” seria a evidência do falar em línguas, ver site oficial da *United Pentecostal*, na página www.upci.org/doctrine/apostles.asp#tongues, subtítulo “Baptism of the Holy Spirit”, acessado em 28/10/2005. Batismo “no” Espírito, ou “com” o Espírito Santo traz a “plena habitação e a completa entrega dos dons do Espírito”, Ver: Hoekema, 11.

³⁶ Hollenweger, 9.

³⁷ Quebedeaux, Richard, *New Charismatics – The Origins, Development and Significance of Neo-Pentecostalism*, (Garden City-NY: Doubleday & Company, 1976), 1^a edição, 128. Confirmar em Hunter, H.D., 1179. Ainda em Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (p.340) ressalta-se que a evidência inicial assume posição inferior a doutrinas como a pecaminosidade do homem e a eficácia da expiação.

³⁸ Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 440.

³⁹ Jorstad, 81, 82.

⁴⁰ Oss, D., Gruden, W. (org.), *Coleção Debates Teológicos – Cessaram os Dons Espirituais?* (São Paulo: Vida, 2001), 1^a edição, 273, os pentecostais clássicos sustentam o dom de línguas como evidência inicial. Ainda em Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, à página 340 ressalta-se: dentre os pentecostais que não aceitam a evidência inicial, estão igrejas pentecostais na Escandinávia, Alemanha, Reino Unido e América Latina.

⁴¹ Sobre a glossolalia em canto, ver: Falvo, S., “*A Hora do Espírito – A Aurora da Renovação Carismática na Igreja Católica*”, (São Paulo: Edições Paulinas, 1975), 6^a edição, 180, cf: Ranaghan, K. e Ranaghan D., 107.

⁴² Quanto à oração em línguas, ver www.answers.com, verbete “glossolalia”.

⁴³ Para informações sobre prática de glossolalia, ver: Quebedeaux, R. 129. Segundo Paterson, católicos “pentecostais” a praticam “usualmente” em oração particular, mas também em algumas reuniões trazendo “mensagens em línguas”. Paterson, B.E., *Catholic Penthecostals*, (Waco, Texas: Word Incorporated, 1973), 1^a edição, publicado na coletânea *A Charismatic Reader*, (New York-NY: Evangelical Book Club, 1977), 1^a edição, 107. Para Splitter, mesmo entre os pentecostais, a glossolalia é mais praticada de modo particular, Spittler, R. (ed.), *Perspectives on New Pentecostalism*, (Grand Rapids-MI: Baker Book House, 1976), 1^a edição, 153.

⁴⁴ Para uma distinção entre glossolalia como evidência, ou dom, ver: Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 340. Quebedeaux, (p.128), cita Dennis e Rita Benett que defendem, a partir da evidência inicial, as pronúncias gradativamente se transformam em “linguagem” para oração, que antes funcionaram apenas como sinal. Pentecostais ligam a noção de “evidência” da glossolalia ao livro de Atos (identificado por alguns como glossolalia idiomática), enquanto que buscam a noção de “dom” a partir de I Coríntios (glossolalia não-idiomática). Os pentecostais defendem a continuidade dos dons do Espírito do NT, ver: Benedicto, M., *Carismas no século XXI?* Revista Parousia (Engenheiro Coelho-SP: Gráfica da União Central Brasileira, set.2000), n°1, 62 ver também site www.answers.com, verbete “glossolalia”, acessado em 28/10/2005.

⁴⁵ A partir de 1908, “todo o movimento pentecostal reivindicava três estágios de salvação”. São eles: conversão, santificação e falar em línguas. Ver: Hollenweger, 22. O batismo do Espírito Santo seria “um segundo encontro com Deus (após a conversão)”. Ver Quebedeaux, 128.

⁴⁶ “Algo está faltando em sua vida espiritual se você recebeu o Espírito Santo e não falou em línguas”, em Jorstad, 79. Entre os católicos carismáticos, a glossolalia “marca de qualquer verdadeiro cristão” também é vista como “normativa” juntamente com a Escritura e a tradição, ver Ranaghan K., e Ranaghan D., 110.

⁴⁷ Rolim, F.C., *Pentecostais no Brasil – Uma Interpretação Sócio-Religiosa*, (Petrópolis-RJ: Vozes, 1985), 1ª edição, 208.

⁴⁸ Segundo Splitter, glossolalia não é uma forma de “histeria religiosa”, nem uma contraposição do emocional contra o racional. Spittler, R. (ed.), *Perspectives on New Pentecostalism*, 152, 153.

⁴⁹ Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 335.

⁵⁰ Patterson, 92-105.

⁵¹ Hollenweger e L. Christensen, citado em Quebedeaux, 129, 130.

⁵² Ranaghan, K, Ranaghan D., *Catholic Pentecostals Today*, (South Berd, Indiana:Deus Books, 1971), 1ª edição, 127.

⁵³ “‘Levante suas mãos e os olhos para o céu’, ele disse, ‘e comecem a falar palavras, sílabas, e continue isso mais rápido, mais rápido, mais rápido, mais alto, mais alto as palavras, mais alto as palavras, mais palavras, mais rápido, mais rápido e aconteceu! Você recebeu o batismo do Espírito Santo!’”, ver: Jorstad, 80, 92, 93. Cf.: Hoekema, 10.

⁵⁴ MacDonald, W.G., *Speaking in Tongues – Let’s Talk About This*, (Waco, Texas: Word Books, s/ano) 1ª edição, publicado na coletânea *A Charismatic Reader*, (New York-NY: Evangelical Book Club, 1977), 1ª edição, 82.

⁵⁵ Cesar e Shaul, 82.

⁵⁶ Pesquisas históricas e lingüísticas, inclusive reconhecida pelos pentecostais, indicam que a glossolalia se trata de um comportamento humano – cristão ou pagão, atual ou primitivo, religioso, místico ou ateu. Ver Douglas, 356. cf.: Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, à página 340, cita Waldvogel, que define a glossolalia pentecostal em perspectiva com manifestações em outras religiões, inclusive pagãs. Comparar com: página www.answers.com, no verbete glossolalia, subtítulo “Non-Christian Glossolalia” (acessado no dia 28/09/2005).

⁵⁷ Hasel alinha diversos autores e lingüistas quanto à glossolalia: o pentecostal R.P. Spittler: “Qualquer que seja sua origem, a glossolalia é um comportamento humano entre a humanidade”. William Samarin, professor do Departamento de Estudos Lingüísticos da Universidade de Toronto concluiu que a glossolalia é uma “pseudo-língua...que não é derivada ou relacionada com línguas conhecidas”. Na pesquisa de William e Waldvogel, a glossolalia engloba “todo fenômeno de oral de auditório,... mais projeções de uma fala interior do que uma língua em si mesma”. Para a lingüista Felicitas Goodman, em que a glossolalia cristã e pagã são lingüística e culturalmente idênticas do ponto de vista estrutural, marcadas por um transe. Hasel, 24-30.

⁵⁸ Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 340.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Embora se comente sobre uma *akolalia* (o milagre de ouvir em uma nova língua), existem apenas dois tipos principais de glossolalia, ver: Hunter, H.D., 1179.

⁶¹ Ver: Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 339, “Pentecostais distinguem o falar em línguas de Atos e de Coríntios. Em Atos, é uma evidência do batismo do Espírito Santo. Em I Coríntios, um dom”. Cf.: site www.answers.com, no verbete “glossolalia”, que

situa a xenoglossia como sinal inicial. Sobre a discussão sobre a evidência inicial do batismo do Espírito Santo, ver nota 43.

⁶² Xenolalia é o mais difícil de se registrar e conclui dizendo que “glossolalia não parece consistir no extraordinário uso e alguma língua identificável”. Ver: Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 340.

⁶³ Ranaghan, 132, 133.

⁶⁴ Evidentemente não é uma língua humana, possivelmente as línguas angélicas de I Co 13:1”, Ver: “Lenguas”, Nelson W., (ed.) *Diccionario Ilustrado de la Biblia*, (Barcelona: Caribe, 1975), 3ª edição, 374.

⁶⁵ O jornal Folha de São Paulo, de 04 de setembro de 1996 relata a declaração do candidato à prefeitura de São Paulo, Paulo Rossi, da igreja Assembléia de Deus. Ele falou em línguas em uma reunião de líderes religiosos e explicou o fato em entrevista: “é coisa comum entre os pentecostais... línguas de anjos... em que se exalta e glorifica a Deus, sem se ter a preocupação de identificar ou entender a língua em que se está falando”. – trecho citado no website www.dantas.com, comentando a reportagem “Espírito Santo se manifesta em Rossi”, de Ana Maria Mandim.

⁶⁶ Para informações detalhadas sobre os Pais da Igreja, ver: Berardino, A. (dir.), *Diccionario Patristico y de La Antigüedad Cristiana*, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991), 1ª edição. Ver também: Quasten, J., *Patrologia, B.A.C.*, (Madrid: La Editorial Católica, 1984), 1ª edição.

⁶⁷ Heick, O. W., *A History of The Christian Church*, (Philadelphia: Fortress Press, 1965), 1ª edição I:44.

⁶⁸ Na posição católica, a autoridade dos Pais da Igreja é normativa em questões de fé, “o infalível univimus consensus Patrum (...) porque quando falam delas, falam como de doutrinas universalmente admitidas (...), dizem [os Pais]: isto é afirmado porque sempre foi afirmado por todas as Igrejas desde o tempo dos apóstolos até nossos dias, sem interrupção”, ver: Quasten, J., I:1-14.

⁶⁹ ANF I:334. Os textos dos pais da igreja deste artigo foram retirados das coleções Roberts, A., e James, D., (eds), *Ante-Nicene Fathers-The Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. (Grand Rapids, MI: WM. B. Eerdmans, 1967), 1ª edição; e de Schaff, P., (ed.) *Nicene and Post-Nicene Fathers – The Writings of the Fathers After A.D. 325*. Os textos serão citados nas abreviaturas correspondentes às coleções: ANF e NPNF.

⁷⁰ ANF, I:531.

⁷¹ Patterson, B.E., 131. Todos as “modalidades” de glossolalia são estruturalmente semelhantes, ver nota 54.

⁷² Hinson, 47.

⁷³ Embora Eusébio pertença ao quarto século, o montanismo fez parte do segundo e, por isso, foi situado após Irineu.

⁷⁴ NPNF, I:231.

⁷⁵ Hinson, *Glossolalia*, 45.

⁷⁶ ANF, III:447.

⁷⁷ Para Hinson (p.50), Tertuliano “fez uma definida e positiva referência à glossolalia”. Sobre o êxtase em cânticos e orações no pentecostalismo, ver nota de rodapé 38.

⁷⁸ Quanto ao perfil doutrinário e às razões para a conversão de Tertuliano ao montanismo, ver: Walker, W., *A History of the Christian Church*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), 1ª edição 64. Comparar com “Tertuliano”, Berardino (ed.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad*

Cristiana, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1992), 1ª edição II:2095, 2096. Ver também Heick, 123-128. Ver também Hinson, 49, 50.

⁷⁹ Hinson, E., G., no capítulo “The Significance of Glossolalia in the History of Christianity”, Mills, W., (ed.), 63. Comparar com Heick, O. W., 78,79. Ver também McGiffert, A.C, em comentário de nota de rodapé, *NPNF*, I, 231.

⁸⁰ A Frígia se localizava no centro da Ásia Menor.

⁸¹ Qualben, L.P., *A History of The Christian Church*, (Nova York: Thomas Nelson And Sons, 1942), 2ª edição, 87, 88.

⁸² Segundo Boer, (p. 63) Montano era “basicamente cristão”, todavia, pregava que, por seu intermédio, chegara a era do Espírito e a nova Jerusalém desceria em Pepuza, na Frígia”. Cf. Qualben, (p.88): “Os montanistas, “consideravam seus próprios sonhos e visões como mais importantes do que a palavra escrita da Bíblia”, e os dons miraculosos como “teste da verdadeira igreja cristã”. Cf: Tenney, M. (ed.) *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, (Grand Rapids, MI, 1975), 1ª edição, 777.

⁸³ Boer, Harry R., *A Short History of The Early Church*. (Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Publishing Company), 1988, 1ª edição, 63. cf. Elwel, 440.

⁸⁴ *ANF*: IV:614.

⁸⁵ Ver: “Arquelao de Carcara”, Prinzivalli, Berardino A. D. (dir.), I:222.

⁸⁶ *ANF*, VI:210.

⁸⁷ Segundo Donaldson, a *Constituição dos Apóstolos* é geralmente aceita como uma compilação de escritos cristãos do segundo século (Livros I a VI) até o quarto século (Livros VII e VIII). A data do conjunto dos livros da *Constituição* é aceita como não-posterior ao quarto século. Ver: Donaldson, J., em nota introdutória de *ANF*, VII: 387-390. Cf.: Nautin, P., em Berardino, A. D. (dir.), 488, 489. Quanto à datação da *Didaquê Siríaca*, segundo Cleveland Coxe, sua data pode ser fixada em um período pré-niceno. Coxe, C., em nota introdutória, em *ANF*, VIII: 647-649.

⁸⁸ *ANF*, VII:479.

⁸⁹ *Ibid*:448.

⁹⁰ *ANF*, VIII: 667, 668.

⁹¹ *NPNF*: VII (second series): 128.

⁹² *Ibid*, 384.

⁹³ *NPNF*: X (second series): página 134.

⁹⁴ Tomando-se o contexto da citação, o questionamento deste caso não se refere tanto a uma perplexidade, como a uma pergunta retórica. João, (o verdadeiro nome) recebeu o apelido de Crisóstomo, significa “boca de ouro”, por seu destaque como pregador. Ver: Boer, 154-156.

⁹⁵ *Ibid*.

⁹⁶ *Ibid.*, 209

⁹⁷ *Ibid.*, 210.

⁹⁸ *Ibid*, 211.

⁹⁹ *NPNF*, IV:443.

¹⁰⁰ *NPNF*, VII: 497.

¹⁰¹ Credos escritos por: Inácio de Antioquia (107); Irineu (180); Tertuliano (200); Cipriano de Cartago (250); Orígenes de Alexandria; (230); Gregório Taumaturgo (270); Luciano de Antioquia (300); Ário (328); Eusébio de Cesaréia (325); Cirilo de Jerusalém (c.350); Epifânio (374); Credo da

Constituição Apostólica (350). O autor dispôs os textos em inglês, acompanhados do original em latim ao lado. Ver Schaff, P., (ed.), *The Creeds of Christendom – With a History and Critical Notes*, (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1919), 1ª edição, II:11-41.

¹⁰² “Por que a glossolalia ocorreu tão intermitentemente durante muitos séculos?” Hinson, Mills, W., (ed.) 62.

¹⁰³ Spittler, *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 339.

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

O RICO E LÁZARO: UMA INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-EXEGÉTICA DE LUCAS 16:19-31

FILIPE ANDRÉ SCHIFINO SANTOS JARDIM

Bacharel em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

TCC apresentado em novembro de 2005

Orientador: Rodrigo P. Silva, Th.D.

ritintim@hotmail.com

RESUMO: A Igreja Adventista do Sétimo Dia registra em seu corpo doutrinário o conceito de que a morte é um estado de inconsciência, e que a recompensa final ocorre na consumação escatológica. Contudo, à primeira vista, a história do Rico e Lázaro (Lc 16:19-31) parece contradizer o pensamento adventista, dando a entender um estado de consciência do homem após a morte. Tal interpretação dá margem para se acreditar que os justos desfrutam o “seio de Abraão”, enquanto os ímpios sofrem o castigo eterno. Pode-se perguntar então: estaria Jesus ensinando um estado de consciência após a morte? Afirmaria Ele que o juízo de todo ser humano ocorre logo após o seu falecimento? Após deixar este mundo, iria o homem para um local de benção e regozijo ou de horrível tormento eterno? Diante dessas questões, faz-se necessário um estudo mais aprofundado do assunto, a fim de se descobrir se existe uma real contradição entre a Bíblia e a doutrina adventista.

Palavras-chave: O Rico e Lázaro, imortalidade da alma, Seio de Abraão.

The Rich and Lazarus: a historical and exegetical interpretation of Luke 16:19-31

ABSTRACT: The Seventh-day Adventist Church believes as a doctrine that death is an unconscious state, and that the final reward will come only at the final eschatological consummation. However, at a first look, the history of the rich and Lazarus (Lk 16:19-31) seems to contradict the Adventist belief, by pointing to a conscious state after death. Such understanding of the passage leads to the belief that the righteous dead enjoy afterlife at “the bosom of Abraham”, while the impious men endure the eternal punishment. The question could be raised: Was Jesus teaching about a state of consciousness after death? Was He affirming that the judgment of every human being occurs right after one’s death? After leaving this world, the deceased would go either to a place of blessing and joy or to a place of unspeakable torment? Because of these questions, it is necessary an in-depth study in order to search if there is a contradiction between the Bible and the Adventist teaching.

KEYWORDS: The Rich and Lazarus, immortality of the soul, bosom of Abraham.

CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE ADVENTISTA DE TEOLOGIA

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

O RICO E LÁZARO:
uma interpretação histórico-exegética
de Lucas 16:19-31

FILIPPE ANDRÉ SCHIFINO SANTOS JARDIM

Engenheiro Coelho – S.P.

2005

FILIFE ANDRÉ SCHIFINO SANTOS JARDIM

**O RICO E LÁZARO:
uma interpretação histórico-exegética
de Lucas 16:19-31**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado como requisito parcial à
obtenção da graduação no Bacharelado
em teologia do Centro Universitário
Adventista de São Paulo.

Prof. Rodrigo P. Silva, Th.D.

Engenheiro Coelho – S.P.

Novembro de 2005

O RICO E LÁZARO:
uma interpretação histórico-exegética
de Lucas 16:19-31

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como
requisito parcial à obtenção da graduação no Bacharelado
em teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo.

Por

Filipe André Schifino Santos Jardim

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Orientador
Rodrigo Pereira Silva, Th.D.
Professor de Teologia Bíblica

José Carlos Ramos, D.Div.
Professor de Teologia Bíblica

Amim A. Rodor, Th.D.
Diretor da Faculdade de Teologia

Avaliação

Data da Aprovação

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
0.1. O problema.....	1
0.2. Metodologia.....	1
CAPÍTULOS	
I. INTERPRETAÇÃO PATRÍSTICA DE LUCAS 16:19-31.....	3
1.1. Irineu (120 d.C. – 202 d.C.).....	4
1.2. Tertuliano (145 d.C. – 220 d.C.).....	5
1.3. Atanásio (295 d.C. – 373 d.C.).....	7
1.4. Gregório de Nissa (335 d.C. – 394 d.C.).....	8
1.5. Santo Ambrósio (340 d.C. – 397 d.C.).....	9
1.6. Santo Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.).....	10
1.7. João Crisóstomo (347 d.C. – 407 d.C.).....	11
1.8. Jerônimo (347 d.C. – 419 ou 420 d.C.).....	12
1.9. Conclusão parcial.....	13
II. ANÁLISE CRÍTICO-EXEGÉTICA DE LUCAS 16:19-31.....	15
2.1. Lucas 16:19-31 e sua estrutura literária.....	15
2.2. Delimitação da perícope.....	16
2.3. Variantes da perícope e figuras de linguagem.....	18
2.4. Análises de palavras e frases-chave do texto.....	19
2.5. Conclusão parcial.....	25
III. ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA DE LUCAS 16:19-31.....	27
3.1. Contexto histórico da perícope.....	27
3.2. Interpretação adventista de Lucas 16:19-31.....	32
3.3. Conclusão parcial.....	35
CONCLUSÃO.....	37
BIBLIOGRAFIA.....	41
ANEXOS.....	45

INTRODUÇÃO

0.1. O PROBLEMA

A Igreja Adventista do Sétimo dia, da qual faz parte o pesquisador, registra em seu corpo doutrinário o conceito de que a morte é um estado de inconsciência, e que a recompensa final ocorre na consumação escatológica. Contudo, à primeira vista, a história do Rico e Lázaro parece contradizer o pensamento adventista, dando a entender um estado de consciência do homem após a morte, quando os justos desfrutam o “seio de Abraão” enquanto os ímpios sofrem o castigo eterno. Por isso, faz-se necessário um estudo mais aprofundado do assunto com o fim de descobrir se existe uma real contradição entre a Bíblia e a doutrina adventista.

Pode-se perguntar então: Estaria Jesus ensinando um estado de consciência após a morte? Afirmaria Ele que o juízo de todo ser humano ocorre logo após o seu falecimento? Após deixar este mundo, iria o homem para um local de benção e regozijo ou de horrível tormento eterno?

O objetivo desta pesquisa é compreender o que Jesus estava querendo ensinar com a narrativa do Rico e Lázaro e verificar se existe contradição entre seu ensino e a crença adventista. Este trabalho se delimitará à bibliografia selecionada.

0.2. METODOLOGIA

Para atingir este objetivo, será utilizado o método da “Leitura Atentiva” (Close Reading) do texto. No primeiro capítulo será feito um histórico da interpretação do texto

entre os pais da igreja. As divisões deste capítulo serão decorrentes aos diferentes pais que opinaram sobre o texto.

No capítulo dois será feita uma análise crítico-exegética do texto. Será estudado o texto e sua estrutura literária. Verificarão-se suas variantes e figuras de linguagem. E por fim serão analisadas as palavras e frases-chave do texto.

O capítulo três discorrerá sobre a análise histórico-teológica do texto. Primeiramente será apresentado o contexto histórico da narrativa e logo a interpretação Adventista da mesma.

A conclusão apresentará as descobertas feitas ao longo do trabalho e suas implicações para a compreensão do texto.

CAPÍTULO I

INTERPRETAÇÃO PATRÍSTICA DE LUCAS 16:19-31

Este capítulo pretende estudar de maneira não exaustiva a interpretação que os pais da igreja deram a narrativa do “O rico e Lázaro” durante a história.

Logo no século II a igreja primitiva começou a dar o nome de “pais” aos bispos¹ e foi em seu próprio seio que se suscitou o argumento patrístico.²

Para esta pesquisa, a opinião dos pais da igreja não tem um peso dogmático. Entretanto, não se deve esquecer que o texto patrístico ajuda a montar um histórico da interpretação do texto bíblico, deixando visível as variações interpretativas que ele sofreu durante este período. Desta forma, é possível comparar o texto original com suas interpretações posteriores.³

Na seqüência, serão apresentadas as diferentes interpretações e utilizações que os pais da igreja selecionados faziam do texto.

¹ BENOIT, André. **A Atualidade dos Pais da Igreja**. São Paulo: Ed. ASTE, 1996. p.11.

² Ibid., p.13.

³ SILVA, Rodrigo P. **Análise Lingüística do Σημερον em Lucas 23:43**. São Paulo: Gráfica Lagoa Bonita, 2002. p.30 e 31.

1.1. IRINEU (120 d.C. – 202 d.C.)

Foi bispo, doutor da igreja e Pai em Lyon. Um dos Pais da igreja que mais combateu as heresias do montanismo e do gnosticismo.⁴

Querendo combater os gnósticos, Irineu afirma que a passagem lucana não era uma parábola, mas sim um relato histórico usado por Jesus para ensinar doutrina.⁵

Ele utiliza o texto para demonstrar que as almas não passam de um corpo ao outro. Os corpos de Lázaro e do rico haviam ficado aqui se desfazendo no pó, mas suas almas seguiam.⁶ Elas retêm a figura de seu corpo bem como a memória de quando viveram.⁷

Sobre estas coisas, então, é plenamente declarado que as almas continuam a existir, que elas não passam de um corpo ao outro, que elas possuem a forma de um homem, então elas podem ser reconhecidas, e retêm a memória das coisas deste mundo; entretanto, que este dom de profecia era possuído por Abraão, e que cada classe [de alma] recebe a habitação tal como ela tem merecido, ainda antes do juízo⁸.

Escrevendo sobre o caso de Saul e a médium de En-dor, tanto Irineu como Tertuliano afirmam que a alma de Samuel permaneceu onde estava, no seio de Abraão, e só se deixou ver por arte de mágica.⁹

Para Irineu, existia uma unidade em cada pessoa, como uma composição singular de Espírito e carne.¹⁰ A vida imortal e incorruptível surge como o objetivo do plano de Deus para a humanidade desde sua criação. A imortalidade é uma dádiva de

⁴ IRINEU. In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.3226.

⁵ ORBE, Antonio. **Parabolas evangelicas en San Ireneo**. BAC – Biblioteca de Autores Cristianos 331 e 332. Madri: La editorial Católica, 1976. v.2, p.409.

⁶ ORBE, Antonio. Op.cit. p.412.

⁷ Ibid., p.406.

⁸ IRENEO. **Irenæus Against Heresies**. Livro II, Cap.XXXIV, in ANF, vol.1, p.411.

⁹ ORBE, Antonio. Op.cit. p.411.

¹⁰ DALEY, Brian E. **Origens da Escatologia Cristã**. São Paulo: Ed. Paulus, 1994. p.52.

Deus, não um direito natural.¹¹ Irineu afirma: “A alma em si mesma não é vida, mas participa naquela vida a ela conferida por Deus”.¹² Para ele, as almas não se desfazem como o corpo, em elementos, mas sobrevivem.¹³ As almas boas descansam no seio de Abraão, e as más padecem em um lugar de pena. Tal regime de separação permanece até o dia do juízo.¹⁴

No centro da esperança de Irineu está a ressurreição do corpo, a qual ele espera para o momento do retorno de Cristo. Justos e injustos ressuscitarão em seus corpos como também com suas almas.¹⁵ Lázaro e os justos gozarão (com o corpo) definitivamente da existência de Deus. O rico e os maus serão (com o corpo) definitivamente excluídos dela. A vida divina (imortalidade e incorrupção) é outorgada somente aos bons, e não aos maus.¹⁶

1.2. TERTULIANO (145 d.C. – 220 d.C.)

Foi pai da igreja no ocidente e primeiro dos escritores de língua latina. Apologista e polemista, exerceu verdadeiro magistério doutrinal.¹⁷ Daley afirma que foi ele quem, na realidade, estabeleceu a base para a doutrina das “últimas coisas” na

¹¹ DALEY, Brian E. Op.cit. p.53.

¹² IRENEO, **Irenæus Against Heresies**, Livro II, Cap.XXXIV, in ANF, vol.1, p.412.

¹³ ORBE, Antonio. Op.cit. p.407.

¹⁴ Ibid., p.408.

¹⁵ DALEY, Brian. Op.cit. p.54.

¹⁶ ORBE, Antonio. Op.cit. p.413.

¹⁷ TERTULIANO. In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.3659.

crístandade latina.¹⁸ Entretanto, no ano 207 d.C., deixou a comunhão católica para unir-se à seita montanista.¹⁹

Portanto, percebe-se dois momentos: um Tertuliano eclesiástico e um Tertuliano montanista. Segundo Orbe, o Tertuliano eclesiástico entendia a passagem lucana como uma parábola e que só tinha aplicação à luz do juízo final. Já o Tertuliano montanista muda de opinião e a interpreta como história, algo aplicável ao intervalo entre a morte do indivíduo e o juízo.²⁰

Comparando Irineu com Tertuliano montanista, é visto que eles coincidem em três aspectos: tinham Lucas 16:19-31 como uma história; acreditavam na natureza corpórea da alma; e mencionavam a sensibilidade da alma.²¹ Para Tertuliano, uma alma sensível ao fogo corpóreo tem que ser também corpóreo.

Tertuliano eclesiástico diz que o seio de Abraão era um “receptáculo temporário das almas fiéis”.²² Sobre o texto ele comenta: “Esta região, entretanto, que eu chamo seio de Abraão, embora não é no céu, ela é ainda mais alta que o inferno, e é designada para fornecer um intervalo de descanso para as almas dos justos, até a consumação de todas as coisas a se completar na ressurreição de todo homem...”.²³

Ele reservava aos justos uma região celeste, o paraíso, o seio de Abraão, um descanso transitório. Já quando muda ao montanismo, ele tira do paraíso os fiéis

¹⁸ DALEY, Brian E. Op.cit. p.64.

¹⁹ Ibid., p.59.

²⁰ ORBE, Antonio. Op.cit. p.384.

²¹ Ibid., p.385, 386.

²² TERTULLIAN, **Tertullian Against Marcion**, livro IV, Cap.XXXIV, in ANF, vol. 3, p.406

²³ Ibidem.

comuns, e coloca lá somente os mártires.²⁴. Tanto os fiéis comuns como os gentios ficariam agora em um mesmo lugar esperando o dia do juízo.

1.3. ATANÁSIO (295 d.C. – 373 d.C.)

Foi bispo de Alexandria. Pai da Igreja Grega. Um dos principais opositores do arianismo.²⁵

Entre os principais documentos da antiga vida monástica egípcia, encontra-se “Vida de Antão” de Atanásio. Nesses documentos são apresentadas idéias sobre o juízo, céu, inferno, recompensa e punição depois desta vida, bem como a concepção vívida do drama espiritual da própria morte.²⁶

Atanásio argumenta a favor da imortalidade da alma como parte de sua exposição sobre a necessidade da humanidade de conhecer a Palavra de Deus.²⁷

Comentando sobre o texto ele diz: “Mesmo o homem rico, como o evangelho afirma, tendo se deliciado com prazeres aqui por um breve espaço de tempo, sofreu fome lá, e tendo bebido largamente aqui, lá ele passou muitíssima sede. Mas Lázaro, depois de ser afligido em cousas mundanas, encontrou descanso no céu...”²⁸

Sendo assim, aqueles que permanecem fiéis em meio às provações aqui na terra, ao final terminam bem. É neste contexto que ele menciona o povo de Israel e o povo do Egito. Israel sofreu no início, mas chegou na terra prometida. Já com os

²⁴ ORBE, Antonio. Op.cit. p.385.

²⁵ ATANÁSIO. In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.493.

²⁶ DALEY, Brian E. Op.cit. p.109.

²⁷ Ibid., p.118.

²⁸ ATHANASIUS, **Letter X. Easter**, in NPNF (second series), v. 4, p.530.

egípcios foi o contrário. A mesma coisa aconteceu ao rico e Lázaro e acontecerá também a nós.²⁹

1.4. GREGÓRIO DE NISSA (335 d.C. – 394 d.C.)

Foi doutor da Igreja Grega e bispo de Nissa. Deixou numerosos textos contra o arianismo.³⁰

Gregório, assim como Orígenes, acreditava em uma salvação universal.³¹

Para ele a ressurreição do corpo era um elemento-chave em sua concepção sobre a realização humana última.³² O bispo cria que a pessoa não é uma alma que posteriormente adquiriu um corpo material como castigo, mas uma verdadeira composição de dimensões material e espiritual que foram criadas juntas e que dependem uma da outra para sua completa existência.³³

Ele ocasionalmente fala sobre a recompensa de indivíduos imediatamente após a morte, especialmente em suas orações funerárias. Dessa forma afirma que a imperatriz Flacila foi recebida no seio de Abraão, pela primavera do paraíso... sob a sombra da árvore da vida. No mesmo contexto ele fala sobre Melécio, o falecido bispo de Antioquia, que já entrara no santuário celestial, onde intercede por seus amigos na terra.³⁴ E fala que “... ele em realidade já descansa no seio de Abraão...”.³⁵

²⁹ ATHANASIUS, **Letter X. Easter**, in NPNF (second series), v. 4, p.530.

³⁰ GREGÓRIO DE NISSA. In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.2822.

³¹ DALEY, Brian E. Op.cit. p.130.

³² Ibid., 132.

³³ Ibid., 133.

³⁴ Ibid., 134.

³⁵ NISSA, Gregory of., **Funeral Oration on Meletius**, in NPNF (second series), vol. 5, p. 516.

Uma outra citação é utilizada para mostrar que sinais corporais permanecem na alma após a dissolução do corpo. Isto “é mostrado por um diálogo no Hades (...) no qual Lázaro foi reconhecido e o homem rico não foi desconhecido.³⁶”

1.5. SANTO AMBRÓSIO (340 d.C. – 397 d.C.)

Padre da Igreja Latina. Alto funcionário imperial romano. Foi eleito pelo povo e aclamado bispo de Milão. Converteu e batizou Santo Agostinho.³⁷

Segundo Daley, Ambrósio não tem uma teoria consistente sobre o que o ser humano pode esperar na morte. Ele afirma, por um lado, que as almas permanecem em “armazéns” (*animarum promptuaria*) até a ressurreição, e lá elas antecipam psicologicamente o sofrimento ou a glória que as aguardam, pois reconhecem os seus próprios destinos que estão adiante. Já em outro momento ele sugere que as almas permanecem em suspenso depois da morte, inconscientes do juízo até a ressurreição.³⁸ Por isso não se sabe ao certo sua posição.

Ele utiliza o texto lucano para responder a pergunta de porque os bons sofrem e os maus progridem. Ele diz: “Aqueles que estão insatisfeitos com o fato que os bons recebem o mal, e os maus o bem, é mostrado pelo exemplo de Lázaro, e pela autoridade de Paulo, que as punições e recompensas são reservadas para uma vida

³⁶ NISSA, Gregory of., **On the Making of Man**, cap.XXVII, in NPNF (second series), vol. 5, p. 418.

³⁷ AMBRÓSIO (santo). In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p. 248.

³⁸ DALEY, Brian E. Op.cit. p.151.

futura”.³⁹ “Depois da morte dos dois, contudo, o mendigo estava, em descanso, no seio de Abraão; o homem rico estava em tormento.”⁴⁰

1.6. SANTO AGOSTINHO (354 d.C. – 430 d.C.)

Foi doutor da igreja latina e exerceu papel preponderante sobre a Igreja no ocidente. Seu pensamento estava centrado em dois pontos principais: Deus e o destino do homem.⁴¹

Segundo Daley, Agostinho dizia que as almas dos mortos são julgadas imediatamente no final de suas vidas. O tempo para decidir se merecemos o castigo ou a recompensa é aqui e agora. As almas entram nesse lugar de recompensa ou castigo sem o corpo, mas com algum tipo de semelhança com o corpo. Para ele, as recompensas e os castigos experimentados nesse momento, pelas almas dos mortos, são somente indicações da totalidade de seus destinos eternos, um sonho da realidade vindoura quando seus corpos forem ressuscitados.⁴²

Em uma de suas citações sobre o texto afirma: “O rico homem no evangelho finalizou suas voluptuosas dores, e veio para o tormento. Mas o homem pobre finalizou suas dores e chegou em perfeita saúde. Ele fez a escolha nesta vida do que iria ter na futura”.⁴³

³⁹ AMBROSE, St. **Duties of the Clergy**, cap. XV, in NPNF (second series), vol.10, p.10.

⁴⁰ Ibid., p.10 e 11.

⁴¹ AGOSTINHO (santo). In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.115.

⁴² DALEY, Brian E. Op.cit. p.200.

⁴³ AUGUSTIN, St. **The Works of St. Augustin**, sermão XLVII, in NPNF (first series), vol. 6, p.412.

Comentando sobre a alma, diz que “ela dói mesmo quando não associada ao corpo. Com certeza o homem rico estava sofrendo no inferno quando gritou: ‘Eu estou atormentado nesta chama.’”⁴⁴

Em outra oportunidade comentando sobre a morte de seu amigo Nebridius ele diz: “... sendo também um fiel membro da Igreja Católica, (...) agora ele mora no seio de Abraão”.⁴⁵

1.7. JOÃO CRISÓTOMO (347 d.C. – 407 d.C.)

Bispo em Constantinopla. Foi o maior orador e comentarista da Igreja Grega. Comenta-se que nenhum dos pais orientais deixou melhor reputação do que ele.⁴⁶

Crisóstomo afirma que depois que a alma é separada do corpo, nós não somos mais “senhores de nossa própria conversão” porque nos falta a liberdade para mudar nossa orientação fundamental. Com relação ao rico em seu período de sofrimento, ele comenta que este cresce em benevolência para com sua família, ainda que já seja tarde demais para qualquer benefício próprio.⁴⁷

Ele usa o texto lucano para apoiar a idéia da retribuição ou recompensa do homem após a morte:

... se nós sofremos qualquer mal injustamente, durante a vida presente, expelimos uma multidão de pecados. (...) o homem rico não recebeu o mal aqui, e por isso ele foi chamuscado lá nas chamas; e esta foi a razão porque ele não gozou qualquer consolação. Provando isso Abraão disse: ‘Filho, tu tens recebido as boas coisas; por isso tu

⁴⁴ AUGUSTIN, St. **The City of God**, livro XXI, cap. III, in NPNF (first series), vol. 2, p.453.

⁴⁵ AUGUSTIN, St. **The Confessions of St. Augustin**, livro IX, cap. IV, in NPNF (first series), vol. 1, p.131.

⁴⁶ JOÃO CRISÓTOMO. In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.5.

⁴⁷ DALEY, Brian E. Op.cit. p.161.

*estás atormentado. (...) e Lázaro coisas más, por esta razão ele é confortado.*⁴⁸

Segundo Daley, João Crisóstomo não parece ter tido nenhuma concepção de um estado “interino” ou intermediário entre a morte e a ressurreição. Para ele, o castigo dos condenados começa imediatamente após a morte. As almas dos justos, por outro lado, vão diretamente para Cristo ou entram na cidade de Deus.⁴⁹ O mesmo corpo que nós usamos nesta vida mortal é o que vai ressuscitar no dia da ressurreição. Juntamente com nossa transformação material, todo o mundo material será transformado.⁵⁰ A felicidade dos salvos só será completa quando todos estiverem reunidos.⁵¹

1.8. JERÔNIMO (347 d.C. – 419 ou 420 d.C.)

Padre e doutor da Igreja Latina. Realizou uma tradução bíblica a partir do texto hebraico, chamada “Vulgata”, a qual se tornou a versão oficial da Igreja Latina.⁵²

Ele é claro em afirmar que tanto recompensa como castigo são experimentados imediatamente após a morte.⁵³

Demonstra sua crença na recompensa do ser humano logo após a morte ao utilizar o texto para confortar familiares e amigos de pessoas falecidas. Um exemplo disso se encontra em sua carta para Marcela (uma das líderes da sociedade religiosa

⁴⁸ CHRYSOSTOM, St. John, **Concerning the Statues**, homily VI, in NPNF (first series), vol. 9, p.385.

⁴⁹ DALEY, Brian E. Op.cit. p.162.

⁵⁰ Ibid., p.158, 159.

⁵¹ Ibid., p.162.

⁵² JERÔNIMO (santo). In: **GRANDE Enciclopédia Larousse cultural**. São Paulo: Nova Cultural, 1998. p.3331.

⁵³ DALEY, Brian E. Op.cit. p.154 e 155.

em Roma) com o objetivo de consolá-la por causa da morte de sua amiga Lea. Ele diz: “... Lea goza de eterna felicidade; ela é bem-vinda aos coros de anjos; ela é confortada no Seio de Abraão.”⁵⁴ Enquanto o cônsul pagão Vécio Agório Pretextato, que também tinha morrido, está agora “... desolado e nu, um prisioneiro nas trevas mais imundas...”⁵⁵ assim como o homem rico da parábola.

CONCLUSÃO PARCIAL

Neste tópico é possível concluir que os pais da igreja não comentam Lucas 16:19-31 de maneira explicativa, mas utilizam o texto como argumento para apoiar suas diferentes idéias sobre a imortalidade da alma, a condição do ser humano na morte e o destino de cada um.

Entre os pais selecionados, é possível notar uma mudança de opinião com relação à crença dos acontecimentos pós-morte. Isto é importante, pois levou a uma diferente utilização da narrativa. Nos séculos II e III, com Irineu e Tertuliano, é dada ênfase a um período ou estado intermediário entre a morte e a ressurreição. Já entre os séculos III e V, esse período desaparece, e surge a idéia de um castigo ou recompensa imediatos após a morte. Vale ressaltar que Ambrósio, por algum momento de sua vida, defendia uma postura diferente das demais. Ele dizia que após a morte as almas permaneciam em suspenso, ou seja, inconscientes de um juízo até o dia da ressurreição.

⁵⁴ JEROME, *Carta XXIII*, in NPNF (second series), vol. 6, p.42.

⁵⁵ *Ibidem*.

Este capítulo ajudou na compreensão de como os pais da igreja selecionados entendiam e utilizavam o texto. Estaria correta alguma destas opiniões? Utilizaram eles de maneira adequada a narrativa? Estaria Jesus ensinando acerca de um período intermediário entre a morte e a ressurreição? Será que o juízo ocorre logo após a morte? Apoiaria Cristo a imortalidade da alma? Seria o texto uma parábola ou uma história? Os próximos capítulos tratarão de responder estas questões.

CAPÍTULO II

ANÁLISE CRÍTICO-EXEGÉTICA DE LUCAS 16:19-31

2.1. LUCAS 16:19-31 E SUA ESTRUTURA LITERÁRIA

19 Havia um homem rico que se vestia de púrpura e linho fino, e cada dia se banqueteava com requinte. **20** Um pobre, chamado Lázaro, jazia à sua porta, coberto de úlceras. **21** Desejava saciar-se do que caía da mesa do rico... E até os cães vinha lambe-lhe as úlceras. **22** Aconteceu que o pobre morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico, e foi sepultado.

23 No inferno, em meio a tormentos, levantou os olhos e viu ao longe Abraão e Lázaro em seu seio. **24** Então exclamou: “Pai Abraão, tem piedade de mim, e manda que Lázaro molhe a ponta do dedo para me refrescar a língua, pois estou torturado nesta chama.” **25** Abraão respondeu: “Filho, lembra-te que recebestes teus bens em vida, e Lázaro por sua vez os males; agora, porém, ele encontra aqui consolo e tu és atormentado. **26** E além do mais, entre vós e nós existe um grande abismo, de modo que aqueles que quiserem passar daqui para junto de vós não o podem, nem tampouco atravessarem os de lá até nós”.

27 Ele replicou: “Pai, eu te suplico, envia então Lázaro até à casa de meu pai, **28** pois tenho cinco irmãos; que ele os advirta para que não venham eles também para este lugar de tormento”.

29 Abraão, porém, respondeu: “Eles têm Moisés e os Profetas; que os ouçam”. **30** Disse ele: “Não, pai Abraão, mas se alguém dentre os mortos for procurá-los, eles se converterão”. **31** Mas Abraão lhe disse: “Se não escutam nem a Moisés nem aos profetas, mesmo que alguém ressuscite dos mortos, não se convencerão”.⁵⁶

A texto é dividido em duas partes:⁵⁷

- Versos 19-26 – Inversão de situações
- Versos 27-31 – Intercessão do rico

⁵⁶ BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Tradução Revista. São Paulo: Paulinas, 1973. p.203-204.

⁵⁷ HARMON, Nolan B. **The Interpreter's Bible**. New York: Abingdon Press, 1952. v.8. p.288,289.

Na primeira, o rico se banqueteara e gozava os prazeres durante a vida, mas depois na morte ele sofria e era atormentado em meio às chamas. O oposto ocorreu a Lázaro. O mendigo passava fome e era coberto de úlceras nesta vida. Já depois na morte ele é levado pelos anjos ao seio de Abraão.

Na segunda parte, o rico pede a Abraão que envie a Lázaro a seus irmãos para que eles não tenham o mesmo fim que ele. Abraão responde que eles têm a Moisés e aos profetas como testemunho. O rico insiste para que seja enviado alguém dentre os mortos. E Abraão conclui dizendo que se eles não escutam a Moisés e aos profetas, mesmo que alguém ressuscite, não se convencerão.

2.2. DELIMITAÇÃO DA PERÍCOPE

A perícope do texto é o próprio Lucas 16:19-31. Para chegar a essa conclusão, foram respeitados os limites naturais do texto, averiguando os elementos de unidade e de divisão explícitos no relato.

Com relação à unidade, o argumento mais forte é a própria coerência que existe no texto. A narrativa flui de maneira clara do princípio ao fim sem interrupções, e é possível ver que os personagens mencionados no início estão até o final. Não há dúvida que exista uma relação lógica entre os versos.

Já sobre os elementos de divisão no início da perícope, se percebe que não existe nenhuma relação temática entre o verso 18, que fala acerca do divórcio, e o verso 19, que é o início do relato do rico e Lázaro. O verso 18 é encontrado também nos evangelhos de Mateus e de Marcos (Mt.19:9; Mc.10:10-12). Em Mateus, o verso

está inserido no meio de uma discussão entre Cristo, os fariseus e os discípulos. Já em Marcos está no final do texto. Em Lucas, o verso aparece de maneira isolada. Portanto, pelo contexto do verso apresentado nos outros evangelhos, podemos perceber que ele não se harmoniza de maneira direta com o verso 17 nem tampouco com o verso 19 do capítulo 16 de Lucas.

Um outro ponto é a mudança de assunto entre os capítulos 16 e 17.⁵⁸ No primeiro, a mensagem apresentada, segundo Nichol, é a importância de hoje ser tomada a decisão sobre o destino eterno, pois não existe uma segunda oportunidade após a morte.⁵⁹ Já no 17:1, segundo John Nolland, Jesus está colocando uma grande carga de responsabilidade sobre aqueles que fazem o outro tropeçar.⁶⁰ No primeiro, é o final da narrativa (16:31). No segundo, uma advertência contra os escândalos (17:1).

Outro detalhe a se mencionar é a falta de conexão entre as subdivisões nos versos de 1-10 do capítulo 17.⁶¹ Segundo Leon Morris, é possível que Lucas tenha reunido fragmentos dos ensinamentos de Jesus, dos quais não sabia o contexto histórico,⁶² e os colocou em seqüência no início do capítulo. Portanto, o capítulo 17 parece não ter relação alguma com os discursos anteriores.⁶³

⁵⁸ NICHOL, Francis. **The Seventh-day Adventist Bible Commentary**. Washington DC: Review and Herald Publishing Association, 1980. v.5, p.837.

⁵⁹ Ibid., p.207.

⁶⁰ NOLLAND, John. **Word Biblical Commentary**. Dallas: Word Books Publisher, 1993. v.35b, p.837.

⁶¹ NICHOL, Francis D., Op.cit., p.816.

⁶² MORRIS, Leon L. **Lucas: Introdução e Comentário**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação Religiosa Mundo Cristão, 1990. p.240.

⁶³ DAVIDSON, F. **O Novo Comentário da Bíblia**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 1997. p.1048.

2.3. VARIANTES DA PERÍCOPE E FIGURAS DE LINGUAGEM

Nesta períclope foram encontradas três variantes dignas de menção. É importante clarificar também que o relato é atestado em todos os principais manuscritos de Lucas. São elas:

Lucas 16:19 – Esta primeira variante acrescenta ao início da narrativa a frase: “E disse também outra parábola...” (Εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολὴν). Ela aparece nos manuscritos D O Δ* Θ ps lat sys⁶⁴. Provavelmente esta variante seja uma tentativa de harmonização com a linguagem comum de Lucas, portanto não estaria no original.

Por causa desta variante não se pode concluir de maneira segura se o texto é ou não uma parábola. Jesus geralmente introduzia uma parábola declarando-a como tal ou mencionando que o reino dos céus era semelhante a uma pessoa ou coisa (Mat. 13:3,24,33,44,45,47). Mas isso nem sempre foi assim (Luc. 15:8,11; 16:1 por exemplo). A mesma verdade pode também ser vista em parábolas do Antigo Testamento (Juízes 9:8-15; II Reis 14:9)⁶⁵.

Lucas 16:19 – Nesta segunda variante são mencionados diferentes nomes dados ao rico. No Egito, a tradição o chama de “Νευης”. Segundo Metzger foi um erro do escriba que queria anotar “Νίνευης”. Essa variante pode ser encontrada no papiro P⁷⁵ como exemplo. O segundo nome é encontrado nos tratados do Pseudo-Cipriano, escritos em 242/3, e de Priscila, produzido um século depois, onde o chamam de “Fineias”. E o terceiro seria uma tardia nota marginal de Pedro de Riga (séc. XIII)

⁶⁴ NESTLE, Eberhard. **Greek New Testament**. 16. ed. New York: American Bible Society, 1816. p.200.

⁶⁵ NICHOL, Francis D., Op.cit., p.831.

onde o chamam de “Amenophis” (ou Amonofis).⁶⁶ Igualmente ao primeiro, esse nome também era usado no Egito (séc. XIV a.C.).⁶⁷

Lucas 16:21 – Neste texto foram encontradas três variantes: “o que caía”, “as migalhas que caíam” e “migalhas que caíam”.⁶⁸ Segundo Metzger, a expressão “των φιχίων” (as migalhas) foi introduzida por copistas de Mateus 15:27.⁶⁹ Neste trabalho adotaremos a primeira variante “o que caía” por ser a variante mais curta, com os melhores e mais antigos manuscritos, e porque as outras duas variantes aparentemente são uma tentativa de harmonização com a passagem de Mateus.

Aparece somente uma figura de linguagem que está no verso 29: “... eles têm a Moisés e aos profetas...”. Existe aqui uma troca do escritor (no caso Moisés) em lugar de seu livro ou de seus escritos. Poderia ser dito então “... eles têm os escritos de Moisés e aos profetas...” ou até mesmo “... a lei e os profetas...”. (Ver também Lc. 24:27; At. 15:21; 21:21; II Cor. 3:15).⁷⁰

2.4. ANÁLISES DE PALAVRAS E FRASES-CHAVE DO TEXTO

Neste tópico serão analisadas algumas palavras, frases ou expressões selecionadas para maior esclarecimento do texto.

⁶⁶ METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 3. ed. London: United Bible Societies, 1971. p.165,166.

⁶⁷ AKENATON. In: *NOVA Enciclopédia Barsa*. Rio de Janeiro/São Paulo: Encyclopaedia Britânica do Brasil Publicações Ltda. v.1, p.173.

⁶⁸ LAND, K. et. Alli.. *The Greek New Testament*. 3. ed. Stuttgart: United Bibles Societies, 1983. p.280.

⁶⁹ METZGER, Bruce M., Op.cit., p.166.

⁷⁰ BULLINGER, Ethelbert W. *Diccionario de Figuras de Dicción Usadas en la Bíblia*. Barcelona: Editorial Clie, 1990. p.459.

Verso 19 – “... *púrpura e linho fino...*”. Existiam duas fontes primárias: a primeira é um molusco chamado *murex* do qual se extrai essa cor, e que depois passou a designar a própria cor. Essa púrpura era provinda da Fenícia. Outra fonte era a raiz de uma planta chamada *garança*. Já púrpura essa era originária da Ásia Menor, especialmente a cidade de Tiatira. A tinta era permanente. Aqui a palavra se refere à cor da veste exterior do rico. O linho fino, do grego *byssus*, é um linho egípcio que era vendido por duas vezes o seu peso em ouro. Era usado como veste mais interna. Certos linhos egípcios eram tão finos que eram chamados de “ar tecido”. O material era muito caro e era símbolo do estado de abundância do rico nesta parábola.⁷¹

Verso 20 – “... *Lázaro, jazia à sua porta...*”. O nome Lázaro é uma abreviação da expressão hebraica “aquele que Deus ajuda”, justamente trazendo a idéia de que o rico não ajudou o mendigo, somente Deus.⁷² Talvez foi por esta razão que Jesus usou este nome na narrativa. A porta aqui se trata de um portão ou pórtico grande, como o de uma cidade ou um palácio. A casa era realmente grande.⁷³

Verso 21 – “... *do que caía da mesa do rico...*”. Traduzido a partir do aramaico seria melhor “daquilo que era atirado ao chão por aqueles que se abastavam à mesa do rico”. Esta frase estaria se referindo aos pedaços de pão que se usavam para limpar os pratos e enxugar as mãos e que depois se atiravam sobre a mesa.⁷⁴

Verso 22 – “*seio de Abraão*”. Significa a bolsa acima da cinta, que se faz ao puxar a roupa um pouco para cima. Este quadro é achado nos escritos rabínicos com

⁷¹ CHAMPLIN, Russel N. **Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo**. São Paulo: Editora Hagos, 2002. v.2, p.162.

⁷² GARDNER, Paul. **Quem é quem na Bíblia Sagrada**. São Paulo: Vida, 1999. p.406.

⁷³ MORRIS, Leon L. **Lucas, Introdução e Comentário**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1990. p.237.

⁷⁴ JEREMIAS, J. **As Parábolas de Jesus**. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1986. p.185.

relativa raridade. Pode se referir ao cuidado especial (como no caso do amor que uma mãe mostra ao filho que carrega nas dobras do seu vestido sobre o peito) ou ao lugar de honra à mesa ao lado de Abraão. Quando alguém reclina à mesa, sua cabeça ficava aproximadamente ao nível do peito do vizinho (João 13:23).⁷⁵ Traz a idéia de um lugar de benção.⁷⁶ Em 4 Macabeus 13:17 são mencionados sete irmãos que esperam ser recebidos por Abraão, Isaque e Jacó quando morrerem.⁷⁷ Nos escritos de Hipólito aparece a descrição do seio de Abraão da seguinte maneira:

*Há uma descida nesta região, cuja porta nós acreditamos que está um arcanjo com uma hoste; quando aqueles passam através desta porta, estes são conduzidos para baixo pelos anjos designados sobre as almas. Eles não vão da mesma maneira; os justos são guiados ao lado direito e conduzidos com hinos, cantados pelos anjos designados sobre aquele lugar, em uma região de luz; em que os justos têm morado desde o começo do mundo; não constrangidos por necessidade, mas sempre gozando a expectativa das boas coisas que eles vêem, e felizes na expectativa daquelas novas alegrias que serão peculiares a cada um deles, e considerando aquelas coisas além do que nós temos aqui; lá não é nenhum lugar de trabalho duro, nem calor ardente, nenhum frio congelante, nem existe qualquer espinho; mas o semblante dos pais e do justo, que eles vêem, sempre os sorri, embora eles esperam por esse descanso e vida nova eternal no céu, onde é sucedida por esta região. Esse lugar nós chamamos O Seio de Abraão.*⁷⁸

Verso 23 – “Inferno”. Do grego *hades*. Sua etimologia é incerta. Pode significar “invisível” ou também “horripilante”. *Hades* ocorre com Homero como nome próprio do deus do outro mundo, enquanto no restante da literatura grega, representa o outro mundo como habitação dos mortos que ali existem como sombras. Depois de Homero, pode significar o “sepulcro”, “morte”. Foi paulatinamente que os gregos

⁷⁵ COENEN, Loathar & BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2001. v.1, p.6.

⁷⁶ VINE, W. E. **Diccionario Expositivo de Palabras del Nuevo Testamento**. Barcelona: Clie, 1984. v.4, p.36.

⁷⁷ MACHO, A. Diez. **Apócrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984. v.3, p.157.

⁷⁸ HIPPOLYTUS. **Against Plato, on the Cause of the Universe**. In ANF, vol.5, p.221, 222.

ligaram a este conceito as idéias de galardão e castigo. Os bons eram recompensados no *hades* enquanto os maus recebiam castigos.⁷⁹

No Antigo Testamento, todos os mortos iam para um mundo subterrâneo, um lugar de trevas, onde não há lembrança de Deus. Este lugar subterrâneo é chamado em hebraico *sheol* ou *hades* na LXX (Jó 10:21, 22; Sal. 6:5). No judaísmo rabínico, sob influência persa e helênica, apareceu a doutrina da imortalidade da alma, alterando assim o conceito do *hades*. A atestação mais antiga desta doutrina é I Enoque Etíope 22. Este capítulo se relaciona estritamente com Lucas 16:22 e seguintes (cf. também Enoque Et. 51:1; 102:5; 103:7; II Macab. 6:24). Surge então a idéia de galardão e castigo no *hades* logo após a morte. Sob a influência da doutrina da ressurreição, o *hades* perdeu seu papel de lugar da permanência eterna das almas, e ficou sendo um local preparatório e temporário de descanso para as almas até a ressurreição (cf. Enoque Et. 51:1; Test. Ben. 10; Sib. 4:178-190; II Ed. 5:45).⁸⁰

Nos tempos de Cristo, *hades* era o lugar dos espíritos desencarnados antes do juízo final. Ele era dividido em duas partes: Uma de consolação, com todos os fiéis reunidos junto a Abraão como pai; e a outra de tormento e fogo. Isso de maneira geral. Os detalhes evidentemente representam as idéias correntes naquele tempo entre os judeus. Segundo eles, o Jardim do Éden e a Árvore da Vida eram as habitações dos bem-aventurados, enquanto que os malvados iam para um lugar chamado *Gehena*. Era comum a crença da possibilidade de comunicação entre os mortos. A sede parecia ser o tormento dos ímpios. O justo é visto junto a fontes deleitosas, e os malvados com a língua seca na margem de um rio, cujas águas

⁷⁹ COENEN, Loathar & BROWN, Colin. Op.cit. v.1, p.1022, 1023.

⁸⁰ COENEN, Loathar & BROWN, Colin. Op.cit. v.1, p.1022, 1023.

retrocedem constantemente deles. Aparentemente não existe analogia nos escritos rabínicos à afirmação lucana de que existe um abismo entre paraíso e *Gehena*. De maneira geral, quem ia ao seio de Abraão era fariseu e quem ia ao *Gehena* era publicano.⁸¹ Todos, no entanto, iam indistintamente para o *hades*. No texto lucano, apenas o rico vai para o *hades* ou *sheol*. Lázaro é conduzido pelos anjos ao seio de Abraão, ou seja, somente o rico desce ao submundo e de lá vê o pobre agraciado juntamente ao patriarca.

Versos 23, 24 – “olhos”, “dedo” e “língua”. Tomada de maneira literal, a narrativa apresenta alguns detalhes que entram em choque com a doutrina platônica da imortalidade da alma com a idéia de espíritos incorpóreos.⁸²

O rico pede a Lázaro que lhe refresque a “língua” com um toque de seu próprio “dedo” molhado em água. Há também uma menção aos “olhos” do miserável que se voltam ao seio de Abraão. Nota-se a permanência de um corpo físico no estado espiritual intermediário. Como poderiam eles ter tal corpo sendo que ao mesmo tempo estes estavam na sepultura? (v.22). E também, tais corporeidades não coadunam com a condição “pré-ressurrecionista” dos personagens (ver menção “... mesmo que alguém ressuscite dos mortos...” no verso 31).⁸³ Portanto, parece difícil que Jesus esteja tomando a narrativa de forma literal e utilizando-a para apoiar a doutrina da imortalidade da alma com seus espíritos incorpóreos.

Mesmo aqueles que afirmam a literalidade da narrativa concordam que existem pontos figurativos como é o caso dos justos descansando no seio de Abraão. Essa

⁸¹ EDERSHEIN, Alfred. **La Vida y los Tiempos de Jesús el Mesias**. Barcelona: Clie, 1989. v.2, p.224,225.

⁸² ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.28.

⁸³ NICHOLI, Francis D., Op.cit., p.833,834.

problemática levou Orígenes até mesmo a discutir sobre “o tamanho dilatadíssimo”⁸⁴ de tal lugar. Muitos exegetas, por entendê-lo “ao pé da letra”, não encontravam no seio (pessoal) do patriarca, lugar para muitos. É claramente impossível que todos os justos descansassem ali.

No momento em que é admitido que esta e outras porções não são tomadas literalmente, é obrigatório reconhecer o caráter figurativo de todo relato. Se alguém não quiser aceitar que o texto inteiro é figurativo, terá que reconhecer que se uma parte é ou não tomada figurativamente será uma decisão de sua própria escolha arbitrária, e não baseada em qualquer princípio de interpretação.⁸⁵

Um outro detalhe seria a proximidade entre o lugar de tormentos e o seio de Abraão. Como poderia o justo viver feliz sendo que talvez pudesse estar assistindo o sofrimento de um familiar ou ente querido em meio às chamas sem poder ajudá-lo?

Portanto, se torna necessário admitir que a narrativa lucana é uma parábola e não uma história. E sendo uma parábola, seus detalhes não devem ser utilizados para apoiar doutrina. Como já afirma um conhecido princípio de interpretação bíblica “*Theologia parabólica non est theologia argumentative*”,⁸⁶ conclui-se que não é prudente basear a doutrina da imortalidade da alma neste relato.

Verso 26 – “abismo”. (Gr. *Abyssus* - Abismo, poço, mundo inferior). É realmente um adjetivo com o significado de “sem fundo”, “insondável”. No grego posterior representava “as profundezas primevas”, “oceano primevo”, o “retiro dos mortos”, o “mundo inferior”. Ocorre cerca de 25 vezes na LXX, o “oceano primevo”

⁸⁴ ORBE, Antonio. Op.cit. p.399.

⁸⁵ NICHOLI, Francis D., Op.cit., p.831,833.

⁸⁶ BAILEY, Kenneth. **As Parábolas de Lucas**. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p.25.

(Gen.1:2), “águas profundas” (Sal. 42:7 [LXX 41:7]), o “reino dos mortos” (Sal. 71:20 [70:20]). O judaísmo rabínico conservou o significado de “dilúvio primevo”. Também representa o “interior da terra”, onde se descobrem os cadáveres que causam impureza. O livro de Enoque o menciona como a prisão dos espíritos caídos (Enoque Et.10:4 e segs.). No Novo Testamento é a prisão para demônios (Luc.8:31). De lá emerge a besta (Apoc.17:8). Satanás ficará acorrentado no “abismo” durante o milênio (Apoc.20:1,3).⁸⁷

Normalmente, nos relatos judaicos sobre o *hades*, é mencionado uma espécie de rio que separava os justos dos ímpios,⁸⁸ onde somente os justos tinham acesso.⁸⁹ É possível que este abismo fosse mais bem traduzido como “águas profundas” ou algo parecido.

CONCLUSÃO PARCIAL

Este capítulo ajudou a delimitar a perícope e apresentar a sua forma em duas partes. Foi possível averiguar que o texto não tem maiores complicações em suas variantes. Da primeira variante, se conclui que ocorreu uma tentativa de harmonização e que não se pode utilizá-la para afirmar se o texto é ou não uma parábola. A segunda menciona nomes dados ao rico (Níneve, Fineias e Amenofis) que aparentemente são nomes utilizados pelos egípcios, pelo menos durante os séculos

⁸⁷ COENEN, Loathar & BROWN, Colin. Op.cit. v.1, p.1021, 1022.

⁸⁸ NOLLAND, John. Op.cit. p.826.

⁸⁹ EDERSHEIN, Alfred. Op.cit. p.225.

XVI a XII a.C. A terceira só acrescenta um detalhe na tradução que não traz maior problema, pois a versão da Bíblia adotada já a inclui.

Com relação às palavras e frases-chave do texto conclui-se que: Jesus enfatiza a diferença econômica entre os personagens do relato; a crença de um *hades* para onde iam as almas dos mortos (parecida a Lucas 16:19-31) surgiu no judaísmo por influencia helênica e era uma idéia conhecida nos tempos de Cristo; o gênero literário da perícopa é parábólico e não histórico, portanto não é prudente utilizá-la para apoiar a doutrina da imortalidade da alma; é possível que a melhor tradução para “abismo” seja “águas profundas” ou algo parecido devido às crenças judaicas da época; e que a única figura de linguagem existente não apresenta maiores complicações para a compreensão da parábola.

Que mensagem Jesus queria transmitir com esta parábola? A quem Jesus estava se dirigindo? Por que a menção de aparentes nomes egípcios em variantes do relato bíblico? Por que Jesus utilizaria uma crença judaica de origem helênica em uma de suas parábolas? Esta pesquisa tratará de responder estas perguntas no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA DE LUCAS 16:19-31

3.1. CONTEXTO HISTÓRICO DA PERÍCOPE

Não existe nenhuma informação específica sobre o tempo, lugar ou circunstâncias sob as quais a parábola foi relatada por Cristo. Provavelmente ela foi contada perto e talvez até na mesma ocasião do capítulo 15. Isso aconteceu poucos meses antes do término do ministério de Cristo, talvez por volta de janeiro e fevereiro do ano 31 d.C., em algum lugar na Pereia, região além do Jordão⁹⁰.

Tampouco se sabe ao certo quem estava ouvindo a Cristo, mas talvez estivessem ali os discípulos (16:1), escribas, publicanos, pecadores (15:1), e até mesmo uma grande multidão (14:25). Mas, pelo que parece, Jesus estava se dirigindo aos fariseus (16:14) naquele momento⁹¹.

A atestação mais antiga do judaísmo rabínico sobre a imortalidade da alma (mencionado no capítulo dois desta pesquisa) está em I Enoque Etíope 22. No verso um diz: “Desde ali fui a outro lugar, e me foi mostrado no ocidente...”⁹² e o autor afirma que viu ali o lugar separado para os mortos até o juízo, ou seja, o hades. Mas o detalhe interessante é que o *hades* está situado no “ocidente” ou oeste (concepção

⁹⁰ NICHOL, Francis. Op.cit., p.824.

⁹¹ KINGSBURY, Jack D. **Conflict in Luke**: Jesus, Authorities, Disciples. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p.95.

⁹² MACHO, A. Diez. Op.cit., v.4, p.58.

egípcia); já no resto do livro o hades está situado debaixo da terra⁹³ (concepção hebraica e grega)⁹⁴. Para os egípcios o Oeste ou a região dos mortos eram chamados de “Amentit”. Essa idéia originou-se na mitologia egípcia, pois Amentit era a deusa que personificava o Oeste ou a região dos mortos⁹⁵. Porque, então, a atestação judaica mais antiga sobre imortalidade da alma mencionaria o *hades* no ocidente e não debaixo da terra? Existiria alguma relação egípcia com o texto de I de Enoque? Sendo o texto lucano bastante parecido ao texto de Enoque, seria possível alguma relação egípcia com a parábola do rico e Lázaro?

Em 1918, Hugo Gressman elaborou uma monografia mencionando um conto popular egípcio preservado no lado reverso de um documento datado do ano 47d.C. (ver anexos). Esse documento demótico data do I século, mas o conto egípcio ali mencionado seria do VI século a.C. Ele propõe a idéia de que essa lenda egípcia deu origem a uma série de contos místicos⁹⁶ possivelmente muito bem conhecidos nos círculos judaicos do I século. E ele conclui que provavelmente a narrativa do rico e Lázaro, utilizada por Cristo, era um destes contos.⁹⁷

O conto egípcio narra a história, dita verídica por alguns, de Satmi-Kharnois e de seu filho Senosíris. É esta:

Um dia Satmi viu que levavam um rico para ser sepultado na montanha com honras militares e lamentações. Olhou uma segunda vez e, a seus pés, percebeu um pobre que era transportado para fora de Mênfis, deitado numa esteira, sozinho e sem ninguém do mundo que o acompanhasse. Satmi disse: ‘Pela vida de Osíris, o Senhor de Amentit, seja-me concedido em Amentit ter o que tem os ricos – grande lamentação – e não o que têm os pobres que são levados à montanha sem pompa nem honrarias!’. Senosíris, seu filhinho, lhe disse: ‘Em Amentit, seja feito contigo o que se

⁹³ Conferir em I Enoque Etíope 63:10.

⁹⁴ MACHO, A. Diez. Op.cit., v.4, p.28.

⁹⁵ GOURGUES, Michel. **A Vida Futura Segundo o Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1986. p.27.

⁹⁶ NOLLAND, John. Op.cit., p.826.

⁹⁷ HARMON, Nolan B. Op.cit., v.13. p.289.

fez com este pobre homem, e não seja feito contigo em Amentit o que fizeram com este rico’.

(Senosíris mandou seu pai descer em Amentit).

Então, Satmi percebeu um personagem distinto, vestido com roupas de linho fino e que se achava perto do lugar em que Osíris estava, numa posição muito elevada... Senosíris lhe disse: ‘Meu pai Satmi, vê este importante personagem vestido com roupas de linho fino e que se acha perto do lugar em que está Osíris? É aquele pobre homem que viste quando o levavam para fora de Mênfis, sem que ninguém o acompanhasse, e que estava deitado numa esteira! Conduziram-no para o Hades; pesaram suas más obras e seus méritos durante o tempo em que viveu na terra; verificaram que seus méritos eram mais numerosos do que suas más obras. Considerando-se que o período de vida que Tot inclui em sua conta não correspondia a uma soma de felicidade suficiente em comparação ao tempo em que passara na terra, foi ordenado perante Osíris que se transferisse o cortejo fúnebre deste rico, que viste ser levado para fora de Mênfis com honras militares, para o pobre homem, que é este aqui presente, depois de haver ele passado no meio das divindades veneráveis, dos fachos de Socarosíris, perto do lugar em que se acha Osíris. O rico que viste foi conduzido para o Hades; pesaram-se suas más obras e seus méritos; constatou-se que suas más obras eram mais numerosas do que seus méritos aqui na terra; ordenaram que no Jardim de Amendoeiras ele recebesse a sua retribuição, e foi ele que viste com o eixo da porta do Jardim de Amendoeiras enfiado em seu olho, girando dentro deste olho, tanto quando se fecha quanto quando se abre a porta, enquanto de sua boca saem gritos fortíssimos... Quem faz o bem na terra recebe o bem no Jardim de Amendoeiras, mas quem faz o mal recebe o mal’⁹⁸.

Acredita-se que este relato teria sido trazido para Israel por judeus alexandrinos e se tornou bem popular em Jerusalém⁹⁹. Logo versões judaicas surgiram e aqui está uma delas. Trata-se de um conto rabínico do devoto e do filho do publicano Ma’yan¹⁰⁰:

Havia em Ascalon dois devotos: comiam juntos, bebiam juntos, dedicavam-se juntos a leitura da Torá. Um deles morreu e não lhe prestaram a mínima homenagem. O filho do publicano Ma’yan morreu e toda a cidade acorreu para prestar-lhe homenagem. Então o devoto ainda vivo começou a se lamentar dizendo: “Que desgraça! Aos inimigos de Israel (= os maus israelitas) nada acontece (de mau)”. Em sonho ele teve uma visão e lhe disseram: “Não desprezes os filhos do teu Senhor (= os israelitas)! O primeiro (= o devoto) cometeu um pecado, e foi assim que escapou (= sua falta foi expiada por seu enterro solitário); o segundo praticou uma boa obra, e foi

⁹⁸ GOURGUES, Michel. Op.cit. p.27.

⁹⁹ JEREMIAS, J. Op.cit. p.184.

¹⁰⁰ Ver também em Talmude palest., Hagiga, II, 77d, 38.

assim que escapou (= teve sua recompensa no seu enterro magnífico)”. Que pecado cometera tal devoto? Não fora uma falta grave, mas certa vez colocara os “tefilins” da cabeça antes de colocar os das mãos. E que boa obra fizera o filho do publicano Ma’yan? Certamente, não se tratava de uma boa obra verdadeira, mas uma vez preparara um almoço para os conselheiros (da cidade), e estes não vieram à refeição. Então disse ele: “Os pobres podem comê-lo para que não se perca...”. Alguns dias depois, este devoto viu em sonhos o devoto, que fora seu companheiro, num jardim, à sombra perto de uma fonte. Viu também o filho do publicano Ma’yan que estirava a língua às margens de um rio: queria alcançar a água e não conseguia.¹⁰¹

Histórias como essas eram trazidas por pessoas que afirmavam ter visões ou até mesmo visitado o mundo dos espíritos a fim de informar sobre as condições ali existentes.¹⁰²

Fazendo uma relação entre o contexto histórico e o capítulo dois deste estudo, é possível afirmar que a parábola parece ser dividida em duas partes: A primeira vai dos versos 19-26 e parece ser uma menção (de Jesus ou do evangelista) acerca de um relato previamente existente e conhecido entre o povo da época.

Existem detalhes que confirmam existir semelhança clara entre a narrativa bíblica e o texto egípcio, como: a vestimenta de “linho fino” utilizada pelos personagens; o fato de um ser rico e outro pobre; suas mortes; o paralelo entre Osíris e Abraão no paraíso; o lugar privilegiado dos justos perto destes; a palavra *hades*; e outros.

Percebe-se também semelhanças estruturais entre a parábola lucana e os relatos extra-escurísticos. Todos tratam do tema das riquezas, da opressão sobre o pobre e da inversão de valores no mundo futuro.

¹⁰¹ GOURGUES, Michel. Op.cit. p.28.

¹⁰² CHAMPLIN, Russel N. Op.cit. v.2, p.162.

Um outro detalhe interessante são as variantes textuais com os nomes Nínive, Finéias e Amenofis aplicados ao rico, que se não forem de origem egípcia, ao menos eram utilizados na região do Nilo entre os séculos XVI a XII a.C.

A idéia de Gressman ganhou ainda mais apoio com o estudo de Hock acerca de um pobre sapateiro chamado Micyllus que, humilhado em vida por um rico, também ocupa posição de honra no além, enquanto o outro é torturado com fogo.¹⁰³

Este relato é mencionado por Luciano de Samosata em suas obras *Gallus* e *Cataplus*. Isso demonstra que o relato egípcio tinha sido amplamente adotado e subseqüentemente adaptado de diversas maneiras.¹⁰⁴ Não se pode olvidar que Luciano, no final de sua vida, ocupou um alto posto na administração imperial do Egito e logo depois voltou para Atenas reassumindo suas atividades de escritor e orador.¹⁰⁵ Ele pode ter conhecido o conto egípcio neste período. Se ele conheceu antes, só reforça a idéia de que a lenda circulava também nas mentes romanas e gregas do I e II séculos.

A segunda parte da parábola vai dos versos 27-31. Ela apresenta uma singularidade com relação aos demais textos. Nos relatos extra-escriturísticos, o que fornece a dinâmica central são as viagens (sejam sonhos ou visões) ao mundo dos mortos e/ou mensagens trazidas de lá. Alguém sempre volta para contar o que ali se passou. Já na narrativa do evangelho essa possibilidade torna-se rejeitada.¹⁰⁶

¹⁰³ NOLLAND, John. Op.cit., p.826.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ LUCIANO. In: **NOVA Enciclopédia Barsa**. Rio de Janeiro/São Paulo: Encyclopaedia Britânica do Brasil Publicações Ltda. v.9, p.133.

¹⁰⁶ NOLLAND, John. Op.cit., p.826.

Para os vivos basta a Moisés e aos profetas. Testemunhos de viagens ao além de nada adiantam para trazer alguém à conversão se a própria palavra de Deus não o houver convencido de seus pecados.

O Cristo de Lucas parece ir contra esta febre apocalíptica do I século. Ele adverte contra os falsos profetas (Luc. 17:20,21; 21:8) e exalta as Escrituras como fonte de revelação salvadora (Luc. 8:15; 11:52; 18:31; 24:25-27).

Ao invés de convalidar a crença da imortalidade da alma, Jesus estaria utilizando a narrativa do Rico e Lázaro para contrariar às primeiras versões judaico-helenísticas do mundo dos mortos.

3.2. INTERPRETAÇÃO ADVENTISTA DE LUCAS 16:19-31

Este tópico está baseado no comentário bíblico adventista.¹⁰⁷

Em Lucas 16:19-31, Jesus continua a lição estabelecida na parábola do administrador desonesto (16:1-12) de que o uso feito das oportunidades da vida presente determinam o destino futuro.

Lucas 16:1-12 foi dirigido particularmente para os discípulos (v.1), mas no verso 9 Jesus muda o seu foco para os fariseus presentes. Estes se recusam a aceitar os ensinamentos de Jesus na parábola do administrador (v.14). Jesus então afirma que eles podem ser honrados pelos homens, mas que Deus lê o coração de cada um (v.15). Eles tinham tido suficiente luz. Eles tinham desfrutado a instrução da “Lei e os profetas” e desde o ministério de João tinham recebido luz adicional sobre o

¹⁰⁷ NICHOL, Francis. Op.cit., p.830,831.

evangelho (v.16). Nos versos 17 e 18 Jesus afirma que os princípios estabelecidos na lei são imutáveis – Deus não muda – e dá um exemplo desta sublime verdade comentando acerca do divórcio.

A parábola do rico e Lázaro é então dada para mostrar que o destino do ser humano é decidido na vida presente pelo uso feito de seus privilégios e oportunidades. Em primeiro lugar, o homem rico representa todo homem que fez uso errado das oportunidades da vida, e, em senso coletivo, ele representa também a nação judaica, a qual, como o homem rico, estava cometendo um erro fatal.

A parábola consiste em duas cenas, uma representando esta vida (v.19-22) e a outra a próxima (v.23-31). A do administrador desonesto focaliza o problema a partir de um ponto de vista positivo, de alguém que fez preparativos para o futuro. A do rico e Lázaro focaliza o mesmo problema desde um ponto de vista negativo, de quem falhou em fazer tais preparativos. O homem rico errou em pensar que a salvação é baseada na descendência abraâmica e não sobre o caráter (cf. Eze. 18).

Os Adventistas acreditam que, como todas as outras parábolas, a do rico e Lázaro deve ser interpretada em harmonia com seu contexto e com o teor geral das Escrituras.

Um importante princípio de interpretação é de que cada parábola foi designada para ensinar uma verdade fundamental, e que os detalhes da parábola não devem necessariamente ter significado em si mesmos, exceto como “elementos-chave” para a história ou quando o contexto deixe claro que tal significado é intencionado.

Existe um outro princípio dizendo não ser sábio usar os detalhes de uma parábola para ensinar doutrina. Somente a lição fundamental de uma parábola como

claramente estabelecida em seu contexto e confirmada pelo teor geral das Escrituras, junto com detalhes explanados no próprio contexto, pode legitimamente ser considerada uma base para doutrina.

A idéia de que Jesus queria ensinar que o homem (seja bom ou mau) recebe suas recompensas na morte, viola ambos estes princípios.

Pode-se perguntar “por que Jesus introduziria dentro de uma parábola ilustrações figurativas que não representam a verdade como claramente estabelecida nas Escrituras, e particularmente em suas próprias declarações literais”? A resposta é que ele encontrava o povo em seu “próprio terreno”. Muitos na audiência (sem ao menos possuir razão escriturística no Antigo Testamento para isso) acreditavam na doutrina de um estado de consciência existente entre a morte e a ressurreição. Este pensamento errôneo permeia a literatura judaica pós-exílica em geral e, como muitas outras crenças tradicionais, tornou-se uma parte do judaísmo no tempo de Jesus (ver Mar. 7:7-13). Jesus simplesmente fez uso de uma crença popular para deixar claro uma importante lição que ele queria colocar na mente de seus ouvintes. Um exemplo deste método didático de passar do conhecido para o desconhecido está em I Coríntios 15:20,29 onde Paulo utiliza a crença popular (não bíblica) do batismo pelos mortos para falar sobre a ressurreição.

CONCLUSÃO PARCIAL

Deste capítulo é possível concluir que, segundo Nichol¹⁰⁸, Jesus contou esta parábola em algum lugar da Peréia, por volta de Janeiro e Fevereiro do ano 31d.C., para várias pessoas, mas mais especificamente dirigida aos fariseus.

Ele fez uso de um relato pré-existente com o objetivo de encontrar seu público onde eles estavam, em seu “próprio terreno”, partindo do conhecido para o desconhecido. Queria prepará-los para ensinar a lição de que todo o ser humano deve utilizar as oportunidades na vida presente, pois elas determinam o destino futuro. Depois da morte essas oportunidades acabam e já não se pode mudar mais nada.

A parábola que Jesus contou parece ser originária de uma lenda egípcia do século VI a.C. que provavelmente foi trazida por judeus alexandrinos e logo deu origem a vários contos místicos judaicos. Jesus fez uso de um destes relatos, mas com um detalhe diferente. Enquanto nos relatos extra-escriturísticos a dinâmica central são as viagens ou visões ao mundo dos mortos e muitas vezes as mensagens trazidas de lá, Cristo rejeita essa possibilidade e afirma que para preparar-se para a vida futura basta Moisés e os profetas. Se não se escuta a Palavra de Deus, ainda que alguém ressuscite dos mortos não ocorrerá genuína conversão.

Um detalhe interessante é que poucas semanas depois deste relato, Jesus realmente ressuscitou a um homem chamado Lázaro e mesmo assim os líderes do povo não creram nele (João 11). Apesar de o Lázaro da parábola e o Lázaro amigo de Jesus não terem relação, fica a possibilidade de que Jesus em sua onisciência

¹⁰⁸ NICHOL, Francis. Op.cit., p.824.

houvesse utilizado o nome Lázaro na narrativa porque sabia da futura morte e ressurreição de seu amigo e da reação que os líderes do povo teriam.

Jesus parece ir contra esta febre apocalíptica do I século e, ao invés de convalidar a crença da imortalidade da alma, Jesus estaria utilizando a parábola para contrariar às primeiras versões judaico-helenísticas do mundo dos mortos.

A última conclusão extraída deste capítulo é que existe uma relação harmoniosa entre a idéia de Gressman e a posição Adventista. Enquanto a Igreja Adventista afirma que Jesus simplesmente fez uso de uma crença popular para deixar claro uma importante lição, Gressman mostra uma possível origem para tal crença. O detalhe interessante, é que ao fazê-lo (não se sabe se de maneira proposital), Gressman ressalta a diferença existente entre os demais relatos e a parábola lucana. Esse detalhe é fundamental para esta pesquisa, pois ele mostra que Jesus estaria utilizando a parábola para ir contra a doutrina platônica da imortalidade da alma e ressaltando as Escrituras como guia de salvação.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo foi feito um histórico da interpretação patrística do texto; foi descoberto que os pais da igreja não comentam Lucas 16:19-31 de maneira explicativa, mas o utilizam como argumento para apoiar suas diferentes idéias sobre a imortalidade da alma, a condição do ser humano na morte e o destino de cada um.

Entre os pais selecionados, foi possível notar uma mudança de opinião com relação à crença dos acontecimentos pós-morte. Nos séculos II e III, com Irineu e Tertuliano, foi dada ênfase a um período ou estado intermediário entre a morte e a ressurreição. Já entre os séculos III e V, esse período desaparece, e surge a idéia de um castigo ou recompensa imediatos após a morte. Vale ressaltar que Ambrósio em algum momento de sua vida, defendia uma postura diferente das demais. Ele dizia que após a morte as almas permaneciam em suspenso, ou seja, inconscientes de um juízo até o dia da ressurreição.

Esse capítulo reforçou a necessidade e a importância de se fazer uma exegese do texto. Esta pesquisa apóia a posição defendida por Ambrósio de que após a morte as almas permanecem inconscientes de um juízo até o dia da ressurreição.

No segundo capítulo foi delimitada a perícopes e visto que ela é o próprio texto de Lucas 16:19-31. Sua estrutura literária divide-se em duas partes: Versos 19-26, com uma inversão de situações e versos 27-31 com a intercessão do rico.

Foi possível averiguar que o texto não tem maiores complicações em suas variantes. Na primeira variante foi concluído que ocorreu uma tentativa de harmonização e que não se pode utilizá-la para afirmar se o texto é ou não uma parábola. A segunda menciona nomes dados ao rico (Níneve, Fineias e Amenofis) que aparentemente são nomes utilizados

pelos egípcios, pelo menos durante os séculos XVI à XII a.C. A terceira só acrescenta um detalhe na tradução que não traz maior problema, pois a versão da Bíblia adotada já a inclui.

Com relação às palavras e frases-chave do texto se concluiu que: Jesus enfatiza a diferença econômica entre os personagens do relato; a crença de um *hades* para onde iam as almas dos mortos (parecida a Lucas 16:19-31) surgiu no judaísmo por influencia helênica e era uma idéia conhecida nos tempos de Cristo; o gênero literário da perícopé é parabólico e não histórico, portanto não é prudente utilizá-la para apoiar a doutrina da imortalidade da alma; é possível que a melhor tradução para “abismo” seja “águas profundas” ou algo parecido devido às crenças judaicas da época; e que a única figura de linguagem existente não apresenta maiores complicações para a compreensão da parábola.

Este capítulo ajudou na pesquisa ao mostrar que a perícopé é uma parábola e por isso não é prudente utilizá-la para apoiar a doutrina da imortalidade da alma, como os pais da igreja a utilizavam. A parábola que Jesus contou vem de origem helênica e era uma crença bem conhecida naqueles tempos. Este capítulo contribuiu também a formular estas perguntas: Que mensagem Jesus queria transmitir com esta parábola? A quem Jesus estava se dirigindo? Porque a menção de aparentes nomes egípcios em variantes do relato bíblico? Por que Jesus utilizaria uma crença judaica de origem helênica em uma de suas parábolas?

No terceiro capítulo foi analisado o contexto histórico-teológico da perícopé e a interpretação que a Igreja Adventista possui sobre a parábola. Foi constatado que Jesus fez uso de um relato pré-existente querendo encontrar seu público onde eles estavam, em seu “próprio terreno”, partindo do conhecido para o desconhecido. Queria prepará-los

para ensinar a lição de que todo ser humano deve utilizar as oportunidades na vida presente, pois elas determinam o destino futuro. Depois da morte essas oportunidades acabam e já não se pode mudar mais nada.

A parábola que Jesus contou parece ser originária de uma lenda egípcia do VI século que provavelmente foi trazida por judeus alexandrinos e logo deu origem a vários contos místicos judaicos. Jesus fez uso de um destes relatos, mas com um detalhe diferente. Enquanto nos relatos extra-escriturísticos a dinâmica central são as viagens ou visões ao mundo dos mortos e muitas vezes as mensagens trazidas de lá, Cristo rejeita essa possibilidade e afirma que para preparar-se para a vida futura basta a lei e os profetas. Se não se escuta a palavra de Deus, ainda que alguém ressuscitá-se dos mortos não ocorrerá genuína conversão.

Jesus parece ser contra esta febre apocalíptica do I século e ao invés de convalidar a crença da imortalidade da alma, estaria utilizando a parábola para contrariar a versões primeiras judaico-helenísticas do mundo dos mortos.

A última conclusão extraída deste capítulo é que existe uma relação harmoniosa entre a idéia de Gressman e a posição adventista. Enquanto a Igreja Adventista afirma que Jesus simplesmente fez uso de uma crença popular para deixar claro uma importante lição, Gressman mostra uma possível origem para tal crença. O detalhe interessante, é que ao fazê-lo (não se sabe de maneira proposital), Gressman ressalta a diferença existente entre os demais relatos e a parábola lucana. Esse detalhe é fundamental para esta pesquisa, pois isso mostra que Jesus estaria utilizando a parábola para contrariar a doutrina platônica da imortalidade da alma e ressaltar as Escrituras como guia de salvação.

Depois destas conclusões, torna-se possível então responder as perguntas apresentadas na introdução desta pesquisa: Pode este texto ser utilizado para apoiar a doutrina da imortalidade da alma? Estaria Jesus afirmando um estado de consciência após a morte? Afirmaria Ele que o juízo de todo ser humano ocorre logo após o seu falecimento? Após deixar este mundo, iria o homem a um lugar de benção e regozijo ou para um de horrível tormento eterno? A resposta a todas estas perguntas é “não”.

Segundo esta pesquisa, Jesus estava fazendo uso de uma crença popular da época (partindo do conhecido para o desconhecido) com três objetivos aparentes: (1) Descartar a febre apocalíptica de seus tempos, que enfatizava as viagens ao mundo dos mortos e as mensagens trazidas de lá; (2) apresentar as Escrituras como guia seguro para salvação; (3) advertir ao povo sobre a importância de aproveitar as oportunidades da vida presente, pois são elas que determinam o destino futuro.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

A Bíblia de Jerusalém. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1976.

ALAND, K. [et. Al]. **The Greek New Testament**. 3 ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1983.

BAILEY, James L. **Literary forms in the new testament: a handbook**. Kentucky – U.S.A.: John Knox, 1992.

BAILEY, Kenneth. **As Parábolas de Lucas**. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BARKER, Kenneth L. **NIV Bible commentary**. Grand Rapids – Michingan: Zondervan Publish House, 1994. 2 volumes.

BENOIT, André. **A Atualidade dos pais da igreja**. São Paulo: Aste, 1966.

BULLINGER, Ethelbert W. **Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia**. Barcelona: Clie, 1990.

CARTER, Charles W. **The Wesleyan Bible commentary**. 2 ed. Michigan: William B. Eerdmans, 1969. 6 volumes.

CHAMPLIN, Russel N. **Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagos, 2002. 6 volumes.

CHILDERS, L. Charles (et. Al.). **Beacon Bible Commentary**. Kansas City: Missouri, Beacon Hill Press. 1964. 10 volumes.

CLARKE, Adam. **Comentário de la Santa Bíblia**. Kansas City – EUA: Casa Nazarena de Publicaciones. 1973. 3 volumes.

COENEN, Loathar & BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 volumes.

DALEY, Brian E. **Origens da escatologia cristã**. São Paulo: Paulus, 1996.

DAMSTEEGT, P.G. **Nisto cremos: 27 ensinios bíblicos dos adventistas do sétimo dia**. 7 ed. Tatuí – S.P.: Casa Publicadora Brasileira. 2003.

DAVIDSON, F. **O Novo comentário da Bíblia**. 3 ed. São Paulo: Vida Nova , 1997.

Dicionario de La Bíblia. Barcelona – Espanha: Editorial Herder, 1963.

DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da Bíblia.** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

EDERSHEIM, Alfred. **Usos e costumes de los judios en los tiempos de Cristo.** Barcelona – Espanha: Editorial Clie, 1990.

EDERSHEIN, Alfred. **La vida y los tiempos de Jesus el Messias.** Barcelona: Clie, 1989. 2 volumes.

FEE, Gordon. D. & STUART, Douglas. **Entendes o que lêis?** 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FERREIRA, Antonio Gomes. **Dicionário de latim – português.** Porto – Portugal: Porto Editora. [19-?].

FERREIRA, Antônio Gomes. **The Greek New Testament.** 3 ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1983.

FROOM, L. E. **The Conditionalist faith of our fathers.** Washington D. C.: Review and Herald Publish Association. 1995. 2 volumes.

GAEBELEIN, Frank E. **The Expositor's Bible commentary.** Michigan: Zondervan Publish House, 1984. 12 volumes.

GARDNER, Paul. **Quem é quem na Bíblia Sagrada.** São Paulo: Vida, 1999.

GOURGES, Michel. **A vida futura segundo o Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 1986.

Grande Enciclopédia Larrousse Cultural. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1998. 24 volumes.

HARMON, Nolan B. **The interpreter's Bible.** New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1952. 12 volumes.

HASTINGS, James (edit). **The Speaker's Bible: the gospel according to St. Luke,** Baker House – EUA: Grand Rapids. 1971. 18 volumes.

HORN, Siegfried. **Seventh-day adventist Bible dictionary.** Washington D.C. : Review and Herald Publish Association, 1979.

IRONSIDE, H. A. **Andresses on the gospel of Luke.** New Jersey: Loizeaux Brothers, 1978.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986.

KINGSBURY, Jack Dean. **Conflict in Luke: Jesus, authorities, disciplines**. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

KNIGHT, G. R. **Questions on Doctrines**. Berrien Springs – Michigan: Andrews University Press, 2003.

LACUEVA, Francisco. **Nuevo Testamento interlinear greco-español**. Barcelona: Editorial Clie, 1984.

LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of St. Luke's gospel**. Mineápolis – Minnessota: Augsburg Publishing House. 1961. 12 volumes.

LUZ, Waldyr Carvalho. **Novo testamento interlinear**. São Paulo – S.P.: Editora Cultura Cristã, 2003.

MACHO, A. Diez. **Apócrifos del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Crissandad, 1984. 4 volumes.

METZDER, Bruce M. **A textual commentary on Greek New Testament**. 1 ed. London: United Bible Societies, 1971.

METZGER, Bruce M. **The Text of the New Testament**. 2 ed. Oxford: Oxford University press, 1968.

MORRIS, Leon L. **Lucas: introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão, 1990. Série: Cultura Bíblica.

MOULTON, W. F. & GEDEN, A. S. **A Concordance of the Greek Testament**. 5 ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.

MUELLER, Carrol S. **Evangelho de Lucas**. São Paulo: Edições Paulinas. 1975.

NICHOL, Francis D. (edit). **Comentário bíblico Adventista del Séptimo Dia**. Buenos Aires: Publicaciones Intemmericanas, 1987. 8 volumes.

NICHOL, Francis D. **The Seventh-day Adventist Bible commentary**. Washington – D.C.: Review and Herald publish association, 1980. 8 volumes.

NOLLAND, John. **Word Biblical commentary**. Dallas – Texas: Word Books Publisher. 1993. 52 c volumes.

Nova enciclopédia Barsa. Rio de Janeiro: Enciclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda. 14 volumes.

ORBE, Antonio. **Parábolas evangélicas en San Ireneo**. BAC – Biblioteca de autores cristianos. 331 e 332. Madri: La editorial Catolica, 1976. 2 volumes.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James. **The Ante-Nicene Fathers**. Michigan WM. B. Eerdmans Publishing Company. 1967. 10 volumes.

ROS, Pablo Termes. **Enciclopedia de la Bíblia**. Barcelona: Ediciones Garriga, S.A., 1963.

SANDMEL, Samuel. **Judaism and Christian beginnings**. New York: Oxford University Press, 1978.

SCHAFF, Philip & WACE, Henry . **Nicene and post-nicene fathers: second series**. Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1961. 14 volumes.

SCHAFF, Philip. **Nicene and post-nicene fathers: first series**. Michingan, WM. B.: Eerdmans Publishing company, 1956. 14 volumes.

SILVA, Rodrigo P. **Análise lingüística do Σημερον em Lucas 23:43**. São Paulo: Gráfica Lagoa Bonita, 2002.

STOGER, Alois. **O Evangelho segundo Lucas**. Petrópolis – R.J.: Editora Vozes Ltda. 1974. 2 volumes.

TAYLOR, W. C. **Dicionário do NT Grego**. Rio de Janeiro – R.J.: Juerp, 2001.

The Analytical greek lexicon. New York: Harper and Brothers Publishers. [19-?].

VINE, W. E. **Diccionario expositivo de palabras del Nuevo Testamento**. Barcelona: Clie, 1984. 4 volumes.

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

WHITE, Ellen G. **Parábolas de Jesus**. Tatuí – S.P.: Casa Publicadora Brasileira, 1987.

WIGODER, Geoffrey. **The Encyclopedia of Judaism**. New York: Macmillan Publishing Company, 1989. 1 volume.

ANEXO 1



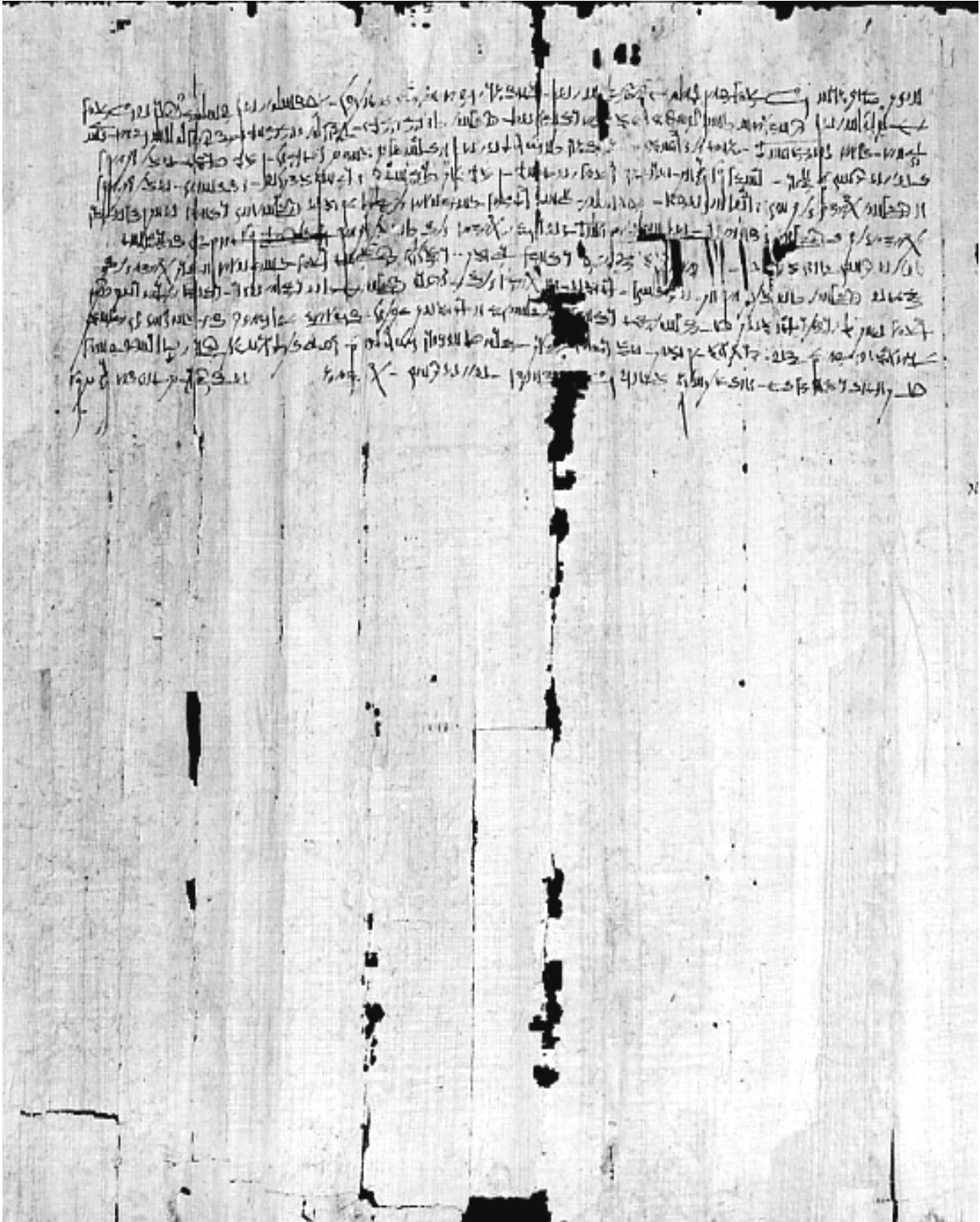
Reverso do papiro demótico EA 10822 contendo o relato egípcio.
Fonte: Museu Britânico

ANEXO 2

Handwritten text in Demotic script, likely an Egyptian report or account, written on a fragment of papyrus. The text is densely packed and spans approximately 30 lines. The script is a cursive form of Egyptian hieroglyphs, characteristic of the Late Period or Ptolemaic era. The fragment shows significant wear and tear, with several large dark spots and irregular edges, suggesting it is a piece of an ancient document. The text is written in a single column, with some lines starting with a small symbol that could be a name or a specific marker. The overall appearance is that of an ancient, well-preserved but damaged piece of papyrus.

Reverso do papiro demótico EA 10822 contendo o relato egípcio.
Fonte: Museu Britânico

ANEXO 3



Reverso do papiro demótico EA 10822 contendo o relato egípcio.
Fonte: Museu Britânico

V JORNADA BÍBLICO-TEOLÓGICA - 2005

O PAI É MAIOR QUE O FILHO?: UM ESTUDO EXEGÉTICO DE JOÃO 14:28

Raul Daniel Souza

Graduando em Teologia pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
Monografia apresentada em abril de 2005
Orientador: Reinaldo W. Siqueira, Ph.D.
rdanielsouza@hotmail.com

RESUMO: O objetivo dessa pesquisa é descobrir o significado do texto de João 14: 28, que diz: "... o Pai é maior que Eu". O "Eu" desse verso bíblico é claramente identificado como sendo "Jesus". Por isso, faz-se necessário descobrir em que sentido "O Pai é maior que Jesus". A palavra grega para "maior" é "μειζον". Esta palavra é objeto de estudo dessa pesquisa. Para isso, foi desenvolvida uma exegese do texto na tentativa de uma definição do sentido da frase e sua interpretação segundo o seu contexto bíblico.

PALAVRAS-CHAVE: exegese, trindade, divindade de Jesus, humanidade de Jesus.

The Father is Greater than the Son? An Exegetical Study of John 14:28

ABSTRACT: The purpose of this research is to discover the meaning of the text in John 14:28 that says: "... the Father is greater than I". The "I" of this biblical verse is clearly identified with "Jesus". So, it is necessary discover in what sense "The Father is greater than Jesus". The Greek word for "greater" is "μειζον". This word is the main object of the study in this research. An exegesis of the text was done in an effort to define the meaning of this phrase and its interpretation according to the biblical context.

KEYWORDS: exegesis, trinity, divinity of Jesus, humanity of Jesus

RAUL DANIEL DE SOUZA

O PAI É MAIOR DO QUE O FILHO?:
um estudo exegético
de João 14:28

Monografia apresentada na V Jornada
Bíblico-Teológica do curso de Teologia do
Centro Universitário Adventista de São
Paulo, Campus Engenheiro Coelho (SP).

Prof. Reinaldo W. Siqueira, Ph.D.

Engenheiro Coelho – S.P.

Abril de 2005

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
0.1. O problema	1
0.2. Metodologia	1
CAPÍTULOS	
I. REVISÃO DE LITERATURA	3
1.1. O Pai é maior que Jesus desde a eternidade	3
1.2. O Pai é maior que Jesus por sua posição na Trindade	3
1.3. O Pai é maior que Jesus por causa da encarnação	4
1.4. O Pai é maior que Jesus pela função mediadora	4
1.5. Conclusão parcial	4
II. O TEXTO	5
2.1. Delimitação da Perícope	5
2.1.1. Elementos de Unidade	5
2.1.2. Elementos da Divisão	5
2.2. O Texto da Perícope	6
2.3. Tradução	7
2.4. Conclusão parcial	9
III. CONTEXTO HISTÓRICO	10
3.1. Contexto Geral	10
3.1.1. O autor	10
3.1.2. Data e local.....	10
3.1.3. Contexto histórico, social, político e religioso	10
3.2. Contexto específico	11
3.3. Conclusão Parcial	12
IV. CONTEXTO LITERÁRIO	13
4.1. Gênero Literário	13
4.2. Forma Literária	13
4.3. Estrutura Literária	14
4.3.1. Estrutura do Livro	14
4.3.2. Estrutura da Perícope	14
4.4. Figuras de Linguagem	16
4.5. Conclusão Parcial	16
V. ANÁLISE LÉXICO-SINTÁTICA E TEMÁTICA	18
5.1. Análise léxico-sintática	18
5.2. Análise do contexto da palavra no verso	18
5.3. Análise do contexto da palavra na perícope	18
5.4. Análise do contexto da palavra no livro	19
5.5. Análise do Paralelo de palavras	19
5.6. Análise do Paralelo de ensinoss gerais	20
5.7. Conclusão Parcial	21

VI. REAÇÃO CRÍTICA E REFLEXÃO TEOLÓGICA	22
6.1. Reflexão teológica	22
6.2. Reação crítica	23
CONCLUSÃO	24
BIBLIOGRAFIA	27

INTRODUÇÃO

0.1. O PROBLEMA

Em Jo 14:28 encontramos as seguintes palavras de Cristo ditas aos seus discípulos: “Ouvistes que eu vos disse: vou e volto para junto de vós. Se me amásseis, alegrar-vos-íeis de que eu vá para o Pai, pois o Pai é maior do que eu.” Em que sentido o Pai é maior que Jesus? O Pai criou Jesus? Jesus seria menor que o Pai numa possível hierarquia celeste? Ou seria alguma posição dispensada por Jesus na relação de Deus com os homens? Ou esse conceito seria aplicado à posição de Jesus no contexto da sua encarnação?

O objetivo desse trabalho é descobrir em que sentido “O Pai é maior que Jesus. A palavra grega para maior é “μειζον” e é objeto de estudo dessa pesquisa. Para descobrirmos em que sentido “O Pai é maior que Jesus”, vamos desenvolver uma exegese do texto na tentativa de uma definição do sentido da frase e sua interpretação segundo o seu contexto bíblico.

0.2. METODOLOGIA

Para atingir este objetivo, será utilizado o método da “Leitura Atentiva” (Close Reading) do texto. No primeiro capítulo, será feita uma revisão de literatura para ver as diferentes interpretações existentes no meio teológico entre os autores sobre “O Pai é maior do que eu”. As divisões desse capítulo serão decorrentes às posições dos escritores.

No segundo capítulo, será analisado o texto bíblico da passagem em questão. Primeiro, será delimitada a perícopes na qual se encontra o verso em questão. Depois, será verificado o texto em si na intenção de identificar possíveis variantes e suas implicações para o texto. Por fim será fornecida uma tradução do texto da perícopes analisada.

No terceiro capítulo, vamos discorrer sobre o contexto histórico dessa passagem. Primeiramente, será apresentado o contexto histórico geral do evangelho de João, e depois o contexto histórico da passagem analisada.

No quarto capítulo será analisado o contexto literário, definindo qual é o gênero e a forma literária da perícopes. Será também apresentada a estrutura literária

do evangelho de João, e depois da perícopre. Por fim serão apresentadas as figuras de linguagem que aparecem no texto.

No quinto capítulo, será feita uma análise léxico-sintática e temática do texto em questão. Analisando o contexto da palavra na frase em que se encontra, na perícopre e no livro. Verificando também o paralelo de palavras e de idéias e por fim de ensinamentos gerais.

No sexto capítulo, primeiramente será feita uma análise crítica sobre as diferentes interpretações dos autores sobre “O Pai é maior do que eu”, a luz das descobertas realizadas ao longo dessa pesquisa. Em seguida, veremos quais implicações daquilo que descobrimos para a interpretação teológica do livro, como também sua contribuição para as outras áreas teológicas.

Por fim faremos uma conclusão, apresentando as descobertas feitas ao longo do trabalho e suas implicações para a compreensão do verso.

CAPITULO I

REVISAO DE LITERATURA

Ao fazer a revisão de literatura que trata sobre o assunto em questão, podemos perceber que os escritores se dividem em quatro grupos de opiniões, sendo estas: O Pai é maior que Jesus desde a eternidade; O Pai é maior que Jesus por Sua função na Trindade; O Pai é maior que Jesus por causa da Sua encarnação; e O Pai é maior que Jesus pela função mediadora.

1.1. O PAI É MAIOR QUE JESUS DESDE A ETERNIDADE

De acordo com essa posição (Henry, 1983, pp. 380-381; Champlin, 2002, p. 536) os autores fazem uma compilação das idéias dos arianos, docetistas, socinios, unitarianos, racionalistas e os Testemunhas de Jeová que defendem que o Pai é maior e sempre foi maior que Jesus. Para eles, o Pai é o único Deus e Jesus é uma criação de Deus, mesmo que isso tenha acontecido nos tempos eternos. Para alguns deles seria até blasfêmia mencionar que Jesus é Deus.

1.2. O PAI É MAIOR QUE JESUS POR SUA POSIÇÃO NA TRINDADE

Os adeptos dessa concepção (Murray, 1987, p. 262; Barrett, 1967, p. 77; Tasker, 1995, p. 173; Howard, 1952, p. 714; Michaels, 1994, p. 278; Bruce, 1997, p. 263; Tenney, 1976, pp. 148-149) defendem-na por causa das evidências escriturísticas tais como as que dizem que o Pai enviou o Filho; O Filho veio para revelar o Pai; as palavras que o Filho diz são do Pai, entre outras. Um outro ponto relevante defendido por esses adeptos tem a ver com a completa submissão de Jesus ao Pai como sinal da diferença na posição da Trindade.

Brown (1970, p. 564) classificou um grupo de pais da Igreja que são adeptos dessa posição. São eles: Orígenes, Tertuliano, Atanásio, Hilário, Epifânio, Gregório Nazianzo e João Damasceno. Para estes, Cristo é uma geração de Deus, não uma criação.

1.3. O PAI É MAIOR QUE JESUS POR CAUSA DA ENCARNAÇÃO

Segundo esse parecer (Murray, 1987, p. 262; Barrett, 1967, p. 391; Ironside, 1978, p. 641; Ryle, 1957, p. 214; Hovey, 1973, p. 361-362; Exell, 1977, p. 596; Brown, 1975, p. 127; Champlin, 2002, p. 536; Morris, 1979, p. 658-659; Nichol, 1980, pp. 1039,1040). Jesus tornou-se menor que o Pai no momento da encarnação, porque deixou de ser Deus para se tornar homem. Também proferiu a frase de Jo 14:28 porque tinha em vista os sofrimentos que passava e os maiores que estavam porvir. Os defensores dessa opinião são categóricos em afirmar que essa questão só é válida no âmbito da humanidade de Jesus, pois Sua divindade é igual a do Pai.

Brown (1970, p. 564) classificou um grupo de pais da Igreja que são adeptos dessa opinião. São eles: Cirilo de Alexandria, Ambrósio e Agostinho. Para estes, Jesus falou isso na situação de homem encarnado.

1.4. O PAI É MAIOR QUE JESUS PELA FUNÇÃO MEDIADORA

Segundo essa opinião (Henry, 1983, p. 380-381; Smalley, 1984, p. 210-212) essa frase foi proferida pelo simples sentido de que Jesus é o mediador entre Deus e os homens. Assim, Ele seria menor que o Pai por causa dessa função de mediar do menor, no caso os homens, para o maior, no caso Deus, estando numa posição intermediária entre os dois.

1.5. CONCLUSÃO PARCIAL

Vimos neste capítulo que os autores dividem-se em quatro opiniões sobre o significado de “O Pai é maior que Eu”. Foram apresentadas quatro explicações. Os que dizem que o Pai é maior que Cristo desde a eternidade, argumentam que esse foi criado, nalgum momento da história do universo. Quem diz que o Pai é maior que Jesus na posição na Trindade, argumentam que Cristo veio para revelar o Pai. Aqueles que argumentam que o Pai é maior que Jesus por causa da encarnação, dizem que quando se tornou humano ficou ‘menor’. E os que dizem que o Pai é maior que Jesus por causa da função mediadora, analisam Jesus num ponto intermediário entre Deus, o Pai, e os seres humanos. Essa divergência faz ainda mais necessária a exegese do texto.

CAPITULO II

O TEXTO

2.1. DELIMITAÇÃO DA PERÍCOPE

A perícopé da passagem bíblica que está sendo analisada começa em Jo 13:1 e termina em Jo 14: 31. Para chegar a essa conclusão, procuramos respeitar os limites naturais do texto, averiguando os elementos de unidade e os elementos de divisão conforme explícitos no próprio texto bíblico.

2.1.1. Elementos de Unidade

Ao verificar o contexto da perícopé delimitada, observa-se que o tema unificador é o “anúncio da partida de Cristo para o Pai”, o que foi Sua despedida dos discípulos, e isso ocorre dentro de uma mesma localização geográfica, na casa onde foi realizada a última ceia, em Jerusalém. Isso nos traz uma fluidez do texto, ou seja, unidade temática.

Primeiramente, Jesus lava os pés dos discípulos (cf. Jo 13:1-11); a seguir, Ele explica-lhes sobre a verdadeira humildade (cf. Jo 13:12-20); então, o traidor de Cristo foi indicado na mesa da Santa Ceia (cf. Jo 13:21-30); Jesus dá o Novo Mandamento aos discípulos (cf. Jo 13: 31 -35); depois Ele avisa a Pedro que este o negaria (cf. Jo 13:36-38); em seguida Ele conforta os discípulos quanto a Sua partida (cf. Jo 14: 1-15); e termina com Cristo prometendo-lhes o Consolador (cf. Jo 14: 16-31).

2.1.2. Elementos de Divisão

A perícopé inicia em Jo. 13:1, porque ocorre uma mudança de situação e de tema. A situação muda quando Jesus faz um resumo de seus ensinamentos (cf. Jo 12:44-50) e Jesus pára de tratar sobre os seus ensinamentos e dirige-se para a Santa Ceia (cf. Jo 13:1-2).

O término da perícopé ocorre, em Jo. 14:31, pois ocorre uma mudança de tema e de ambiente. Jesus e seus discípulos saem da sala da Santa Ceia em Jerusalém e

partem para o Ribeiro Cedrom (cf. Jo 18:1). Do Ribeiro Cedrom foi que Jesus e os discípulos partiram para o jardim do Getsêmani (cf. Jo 18:1). Jesus começa, então, a proferir a parábola da vinha (cf. Jo. 15:1-27). Assim, é quebrada a fluidez do texto.

2.2. O TEXTO DA PERÍCOPE

Ao analisar o texto grego (Aland et al., 2001, p. 376-381) da perícopie em questão encontramos treze variantes (Jo 13:32a,32b, 37; 14:2, 4, 7a, 7b, 11, 14a, 14b, 15, 17, 22). As variantes encontradas em Jo 14:4, 11, 14b não trazem alterações significativas do texto, pois, por exemplo, no caso de Jo 14:4 existe apenas a possibilidade de alteração na ordem das palavras conforme aparece no texto grego. Já as variantes encontradas em Jo 13: 32b, 37; 14:2, 7a, 7b, 15, 17 resultariam em pequenas alterações na leitura do texto, mas estas alterações não influenciariam no entendimento do problema de nossa pesquisa¹.

Em Jo 13: 32a alguns manuscritos omitem a frase “Se Deus foi glorificado nEle”, mas ele será mantido nessa pesquisa para um mais claro entendimento do texto². Contudo será deixado entre colchetes visto a possibilidade de não constar no original, pois consta de grande quantidade de manuscritos dos mais antigos encontrados. O texto de Jo 14:14 é omitido em alguns manuscritos, mas será mantido pois está contido em alguns manuscritos antigos importantes, como o **κ** e **B**, como leitura original³. Alguns manuscritos trazem a expressão “Judas, não o Iscariotes” em Jo 14: 22, enquanto outros trazem a expressão “Judas o cananita”, alguns trazem a expressão “Tomé”, e um outro grupo traz a outra expressão “Judas

¹ Para um estudo completo sobre essas variantes ver Champlin, 2002, v.2, p. 514-537.

² {C} εἰ οὐ Τεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ κ² A C² Δ Θ Ψ 0233 f³ 28 33 157 180 205 565 597 700 892 1006 1010 1241 1243 1292 1342 1424 1505 Byz [E F G H] lect it^{e,f,q,r¹} vg syr^p cop^{sa,pbo,Pt} arm eth geo⁽¹⁾ slav Origen^{len}; Hilary Ps-Priscillian Augustine^{1/2} Os-Vigilius^{1/2} // omit P⁶⁶ κ* B* C* D L W 1 579 1071 l 76 l 253 l 751 l 866 l 1074 it^{a,aur,b,c,d,ff²,1} syr^{s,h,pal} cop^{boPt,ach²,mf} Cyril Theodoret; Tertullian Ambrose Augustine^{1/2} Ps-Vigilius^{1/2}

³ {A} include verse 14 (with minor variants, but see footnote 7) P^{66*} (P^{66c}) P⁷⁵ κ A B D L W Δ Θ Ψ 060 f¹³ 28 33 180 579 597 700 892 1006 1071 1241 1243 1292 1342 1424 1505 Byz [E G H Q] Lect it^{a,aur,c,d,e,f,ff²,q,r¹} vg syr^{p,h} cop^{sa,pbo,bo,ach²,fay} eth slav Chrysostom Cyril; Victorinus-Rome Augustine // include verse 14 after ποιησω of verse 13 1010 // omit verse 14 f¹ 157 565 l 76^{1/2} l 211^{1/2} l 1074^{1/2} it^b vg^{ms} syr^{s,pal} arm geo // omit by homoioteleuton ινα δοξασθη verse 13... ποιησω verse 14 0141 205 l 751 l 1627^{1/2}

Tomé”. Nesta pesquisa as palavras “Judas, não o Iscariotes” serão adotadas visto estar contidas em manuscritos antigos importantes, como o **κ** e **B**, como leitura original⁴.

Apesar de ter essas variantes, iremos manter o texto conforme aparece no **The Greek New Testament** (Aland et al., 2001, p. 376-381).

2.3. TRADUÇÃO

13: ¹E antes da festa da páscoa sabendo Jesus que chegou a Sua hora para que passasse deste mundo para o Pai, tendo amado os seus no mundo, até o fim os amou. ²E a ceia acontecendo, o diabo já tendo lançado no coração de Judas Iscariotes, filho de Simão, para que traísse a Ele, ³sabendo que todas as coisas o Pai Lhe deu nas mãos e que de Deus veio e para Deus vai, ⁴levanta-se da ceia e põe de lado as vestes e tomando uma toalha cingiu-se a si mesmo; ⁵então derrama água na bacia e começou a lavar os pés dos discípulos e a enxugar com a toalha com a qual estava cingido. ⁶Vem pois a Simão Pedro; diz-Lhe: Senhor, tu lavas os meus pés? ⁷Respondeu Jesus e disse-lhe: O que eu faço tu não sabes agora, mas saberás destas coisas depois. ⁸Diz-Lhe Pedro: Nunca lavarás os meus pés para sempre. Respondeu-lhe Jesus: Se não lavar a ti, não tens parte comigo. ⁹Diz-lhe Simão Pedro: Senhor, não os meus pés somente mas também as mãos e a cabeça. ¹⁰Diz-lhe Jesus: O que foi banhado não tem necessidade senão de lavar os pés, mas está limpo de todo; e vós estais limpos, mas não todos. ¹¹Pois sabia o que iria traí-Lo; por isso disse: Não estais todos limpos.

¹²Quando, pois, lavou os pés deles, tomou Suas vestes e reclinou-se novamente, disse a eles: Sabeis o que vos fiz? ¹³Vós me chamais Mestre e Senhor e bem dizeis, pois sou. ¹⁴Se, pois, Eu, o Senhor e o Mestre, lavei vossos pés, ¹⁵deivos, pois, o exemplo para que como eu vos fiz também vós façais. ¹⁶Em verdade, em verdade, vos digo: Não é o servo maior que seu senhor nem o mensageiro maior que o que o enviou. ¹⁷Se sabeis estas coisas, bem-aventurados sois se as fizerdes. ¹⁸Não vos falo a respeito de todos; eu sei quais escolhi; mas para que a Escritura seja cumprida: O que come o meu pão levantou contra mim o calcanhar dele. ¹⁹Desde agora vos digo antes de o acontecer, para que creiais quando acontecer que EU SOU. ²⁰Em verdade, em verdade vos digo: O que recebe alguém que Eu enviar, a mim recebe, e o que me recebe, recebe o que me enviou.

²¹Tendo dito Jesus estas coisas, se agitou no espírito, testemunhou e disse: Em verdade, em verdade vos digo que um de vós me trairá. ²²Os discípulos olhavam um para o outro não entendendo a respeito de quem fala. ²³Estava reclinando nos peitos de Jesus um dos Seus discípulos, a quem Jesus amava; ²⁴Sinalizava-lhe Simão Pedro para perguntar quem seria a respeito de quem fala. ²⁵Reclinando-se pois aquele assim sobre o peito de Jesus, diz-lhe: Senhor, quem é? ²⁶Responde Jesus: É

⁴ {A} Ιουδας, ουχ ο Ισκαρωτης P⁶⁶ (P⁷⁵ omit ó) **κ** A B L W Δ Θ Ψ 0141 0233 0250 f¹ f¹³ 28 33 157 180 205 565 579 597 700 892 1006 1010 1071 1241 1243 1292 1342 1424 1505 Byz [E G H Q] Lect (I 1074^{1/2}) 'Ιουδας 'Ισκαριωτης [sic] (it^{a,aur,b,c,e,f,ff²,q}) vg^{cl,(ww),(st)} syr^{p,h,palms} cop^{pbo,bo} arm eth geo slav Cyril^{lem}; (Lucifer) Augustine // 'Ιουδας, ουχ ο απο Καρωτου D it^d // 'Ιουδας ο Καναριτης cop^{sa,ach²,fay} // Θωμας syr^s // 'Ιουδας Θωμας syr^c

aquele a quem eu molharei o bocado de pão e darei a ele. Tendo molhado, pois, o bocado de pão, toma e dá a Judas Iscariotes, filho de Simão. ²⁷E depois do bocado de pão, então, entrou nele Satanás. Diz-lhe, pois, Jesus: O que fazes, faz depressa. ²⁸Isto, porém, ninguém soube dos reclinados porque falou a ele; ²⁹Pois alguns pensavam, visto que Judas tinha a bolsa, diz-lhe Jesus: Compra as coisas das quais temos necessidade para a festa, ou que desse algo aos pobres. ³⁰Tendo recebido, pois, o bocado de pão, aquele saiu imediatamente. E era noite.

³¹Quando, pois, saiu, diz Jesus: Agora foi glorificado o Filho do homem, e Deus foi glorificado nele; ³²[se Deus foi glorificado nele] Deus se glorificará nele, e imediatamente o glorificará. ³³Filhinhos, ainda um pouco estou convosco; procurareis a mim, e como eu disse aos judeus também vos digo agora: Onde eu vou vós não podeis ir. ³⁴Mandamento novo vos dou, que ameis uns aos outros, como vos amei que também vos ameis uns aos outros. ³⁵Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns aos outros.

³⁶Diz-lhe Simão Pedro: Senhor, aonde vais? Respondeu a ele Jesus: Aonde vou não me podes seguir agora, mas seguirás depois. ³⁷Diz-lhe Pedro: Senhor, por que não posso te seguir agora? A minha vida por ti darei. ³⁸Responde Jesus: A tua vida darás por mim? Em verdade, em verdade te digo, de modo nenhum o galo cantará até que me negarás três vezes.

14: ¹Não se perturbe o vosso coração; Crede em Deus também crede em mim. ²Na casa do meu Pai muitas moradas existem; e se não, eu vos teria dito que vou preparar vos lugar? ³E se eu for e preparar-vos lugar, novamente venho e vos tomarei para mim mesmo, para que onde eu estou vos também estejais. ⁴E sabeis o caminho aonde vou. ⁵Diz-lhe Tomé: Senhor, não sabemos aonde vais; como podemos saber o caminho? ⁶Diz-lhe Jesus: Eu sou o caminho e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão através de mim. ⁷Se tendes conhecido a mim, também o meu Pai conhecereis. E desde agora o conheceis e o vistes. ⁸Diz-lhe Filipe: Senhor, mostra-nos o Pai, e nos basta. ⁹Diz-lhe Jesus: Por tanto tempo estou convosco e não me conheceste, Filipe? O que viu a mim viu o Pai; como tu dizes: Mostra-nos o Pai? ¹⁰Não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras as quais vos digo não falo de mim mesmo, mas o Pai em mim permanecendo faz as obras dele. ¹¹Crede em mim que eu estou no Pai e o Pai em mim; e se não, crede por causa das obras. ¹²Em verdade, em verdade vos digo, o que crê em mim, as obras as quais eu faço também ele fará e maiores do que estas fará, porque eu vou para o Pai; ¹³e o que pedirdes no meu nome isto farei, para que o Pai seja glorificado no Filho; ¹⁴se algo me pedirdes no meu nome eu farei.

¹⁵Se me amais, os meus mandamentos guardareis; ¹⁶e eu pedirei ao Pai e vos dará outro Ajudador, para que convosco esteja para sempre, ¹⁷o Espírito da verdade, o qual o mundo não pode receber, porque não o vê nem conhece; vós o conheceis, porque permanece junto a vós e em vós estará. ¹⁸Não vos deixarei órfãos, venho para vós. ¹⁹Ainda um pouco e o mundo e o mundo não mais me vê, mas vós vedes a mim, porque eu vivo vós também vivereis. ²⁰Naquele dia vós conhecereis que eu estou no Pai e vós em mim e eu em vós. ²¹O que tem os meus mandamentos e que guarda os mesmos, aquele é o que me ama; e o que me ama será amado por meu Pai, e eu o amarei e a ele me manifestarei. ²²Diz-lhe Judas, não o Iscariotes: Senhor, e o que aconteceu que a nós vai te manifestar e não ao mundo? ²³Respondeu Jesus e disse-lhe: Se alguém me amar guardará a minha palavra, e o meu Pai o amará e a ele viremos e faremos morada junto a ele. ²⁴O que não me

ama as minhas palavras não guarda; e a palavra a qual ouvis não é minha, mas do Pai que me enviou.

²⁵Estas coisas vos tenho dito permanecendo junto a vós; ²⁶mas o Ajudador, o Espírito Santo o qual o Pai enviará no meu nome, aquele vos ensinará todas as coisas e vos lembrará todas as coisas as quais vos disse. ²⁷Paz vos deixo, a minha paz vos dou; eu vos dou não como o mundo dá. ²⁸Ouvistes que eu vos disse: Vou e venho para vós. Se me amásseis vos teríeis alegrado que vou para o Pai, porque o Pai é maior do que eu. ²⁹E agora eu vos disse antes de acontecer, para que quando acontecer creiais. ³⁰Não mais falarei muitas coisas convosco, pois vem o chefe do mundo; e em mim não tem nada, ³¹mas para que o mundo saiba que amo o Pai, e como me ordenou o Pai, assim faço. Levantai-vos, vamos daqui.

2.4. CONCLUSÃO PARCIAL

Neste capítulo, verificamos que o tema unificador da perícopé é o “anúncio da partida de Cristo ao Pai”, que se enquadra em Jo 13:1 – 14:31. Dentro desta seção encontramos treze variantes textuais que não interferem no entendimento do problema. Nenhuma destas variantes se encontra em Jo 14:28, o verso bíblico em estudo. Esse capítulo nos ajudou de duas formas: 1) Devemos buscar outras formas para solver o problema, visto não haver nenhum problema textual sério. 2) Questionar porque dentro do tema sobre o “anúncio da partida de Cristo ao Pai” foi dita a frase “O Pai é maior que Eu” ? Que relação existe entre a partida e o anúncio de que o Pai é maior que Jesus?

CAPITULO III

CONTEXTO HISTÓRICO

3.1. CONTEXTO GERAL

3.1.1. O autor

Sobre a autoria do evangelho de João, não há muitas discussões. Existe apenas a possibilidade de ter sido João, o presbítero de Éfeso (Bruce, 1997, p. 11). Mas muitos críticos mostram evidências bíblicas de que foi João, o discípulo, filho de Zebedeu (Dockery [ed.], 2001, p. 643; Halley, 1991, p. 465; Bruce, 1997, p. 11; Nichol [ed.], v. 5, 1990, p. 891; Vawter, 1986, p.400; Champlin, v. 2, 2002, p. 251). Os pais da igreja também consideram ele como sendo o autor do evangelho, como Irineu, Policrates, Tertuliano, Eusébio, e Efraim, o Siríaco (Schnackenburg, v.1, 1990, p. 77, 84). De acordo com a nossa pesquisa, o autor adotado será João (ver um estudo mais completo em Champlin, v. 2, 2002, p. 251 – 253).

3.1.2. Data e local

Este livro foi escrito em Éfeso, na região da Lídia da Ásia Menor (Champlin, v. 2, 2002, p. 254; Lindars, 1977, p. 43). A data da redação do evangelho de João não está bem definida. A datação deve ficar por volta dos anos 90 a 100 d.C. (Williams, 2003, p. 191; Lindars, 1977, p. 42; Champlin, v. 2, 2002, p. 251).

O Evangelho de João é de destino universal. Ele tem o objetivo evangelístico (Williams, 2002, p. 191). Seu público especial eram os habitantes da Ásia Menor, com uma relevância maior aos judeus. Uma ênfase em todo evangelho era dada para rebater especialmente aqueles que tinham idéias gnósticas (Champlin, v. 2, 2002, p. 254).

3.1.3. Contexto histórico, político, social e religioso

Quando João escreveu o evangelho, a região da Ásia Menor estava sob o domínio romano. Éfeso era uma cidade grega que tinha a sua economia quase toda

baseada no comércio dos portos marítimos. A língua falada era o idioma grego. Essa cidade vivia num contexto de religião politeísta. A deusa mais famosa da cidade era Diana, comumente chamada de “Diana dos Efésios”. Diana era uma divindade benéfica e ajudadora (ver estudo mais completo em Bentes, Champlin, v. 2, 1991, p. 287, 288).

3.2. CONTEXTO ESPECÍFICO

Jo 13:31 mostra que Judas tinha se retirado da sala da santa ceia. Foi quando Jesus pôde dar as últimas instruções e trazer consolo aos seus outros onze discípulos que ficaram. Esta Santa Ceia deve ter acontecido provavelmente no ano 31 d.C. Essa ceia aconteceu na cidade de Jerusalém (Nichol [ed.], v. 5, 1990, p. 516).

Em Jo 12:34 fica claro que as pessoas estavam esperando a manifestação do Messias para libertá-los do jugo romano. Um messias que seria o libertador temporal deles. Os discípulos também criam assim. E o pronunciamento de sua morte em Jo 12:32-33 tinha deixado os discípulos com receios quanto ao futuro. As suas esperanças no estabelecimento do trono do Messias em lugar do trono romano não seriam realizadas. Eles tinham medo do que lhes aconteceria num futuro próximo (ibid., p. 1027,1028).

Os discípulos se sentiam como se fossem ser abandonados a própria sorte. A afirmativa da superioridade do Pai em relação a Ele era um consolo aos discípulos. Estes eram monoteístas. Eles criam no poder vindo unicamente de YAHWEH (Henry, 1983, p. 381).

Jesus ir para o Pai era necessário para os discípulos porque eles criam no poder do Pai. Eles viram as manifestações do Pai com relação a Jesus. Viram que o Pai O guiara. O Consolador, o Espírito Santo (Jo 14:16) já lhes fora prometido (Nichol [ed.], v. 5, 1990, p. 1040).

Cristo estar junto ao Pai no céu era a fonte de esperança de que mesmo a ausência de Jesus não os deixariam separados da comunhão com o Pai. “... o Pai é maior do que eu” (Jo 14:28) era fundamental para o fortalecimento da fé dos discípulos para resistir as provações que viriam por ocasião da iminente paixão de Cristo.

3.3. CONCLUSÃO PARCIAL

Pudemos perceber que o autor do evangelho é João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago. E esse livro foi escrito entre os anos 90–100 d.C. O objetivo primário desse evangelho era evangelizar todos os povos, especialmente os da Ásia Menor, e que eram judeus. E também rebater as idéias gnósticas a respeito de Jesus, exaltando-o como verdadeiro Deus. Jesus começou a instruir e consolar os discípulos após a saída de Judas da sala da ceia porque estes dariam continuidade a obra da implantação do reino dos céus aqui na Terra, no coração das pessoas.

Já que o objetivo de Jo 14: 1-31 era confirmar a confiança de que YAHWEH continuaria com eles, e objetivo do livro era mostrar que Jesus era o verdadeiro Deus, a interpretação da frase “... o Pai é maior do que eu” em Jo 14:28 só pode se referir a posição do Pai na função da Trindade ou, então, na idéia de que Jesus falou isso do ponto da encarnação.

Isso faz necessária a continuação da pesquisa para a correta interpretação do verso em questão.

CAPÍTULO IV

CONTEXTO LITERÁRIO

4.1. GÊNERO LITERÁRIO

A perícope em questão está inserida gênero literário chamado de narrativa. E essa narrativa é chamada de narrativa de evangelho (ver o estudo desse gênero em Fee, Stuart, 1991, p. 98-100).

4.2. FORMA LITERÁRIA

A perícope em questão é composta basicamente por poucas formas literárias. Há uma variação sobre quais seriam as seções entre os estudiosos, mas procuramos sugerir uma estrutura de seções baseada no conjunto das opiniões desses autores. Dentro dessa perícope onde Jesus está a sós com os discípulos, pudemos definir oito seções distintas.

Na primeira seção, Jo 13:1-11, encontra-se o relato do lava-pés e o diálogo de Jesus com Pedro sobre a necessidade do lava-pés (Dodd, 2003, p. 517). Já na segunda seção, Jo 13:12-20, encontra-se um ensino Jesus aos discípulos (Bruce, 1997, p. 246). Enquanto que na terceira seção, Jo 13:21-30, acha-se uma predição de Jesus para os discípulos sobre quem seria o traidor (Dodd, 2003, p. 518). Na quarta seção, Jo 13:31-35, acha-se um discurso (Brown, Fitzmeyer, Murphy [eds.], 1972, v. 4, p. 494), ou proclamação do novo mandamento (Dodd, 2003, p. 519). Na quinta seção há um diálogo de Jesus com Pedro em Jo 13:35-38 (Brown, Fitzmeyer, Murphy [eds.], 1972, v. 4, p. 494), ou predição da negação de Pedro (Champlin, 2002, v. 2, p. 261). Na sexta seção, Jo 14:1-15, encontra-se outro discurso de Jesus (Brown, Fitzmeyer, Murphy [eds.], 1972, v. 4, p. 495), ou discurso sobre o caminho, a verdade e a vida (Champlin, 2002, v. 2, p. 261). Na sétima seção, Jo 14:16-26, continua o discurso de Jesus (Brown, Fitzmeyer, Murphy [eds.], 1972, v. 4, p. 495), sendo que agora é uma promessa do consolador (Barrett, 1967, p. 477). E a oitava seção é uma conclusão do discurso de Jesus (Barrett, p. 483) ou o apêndice do discurso por Dodd (p. 524).

4.3. ESTRUTURA LITERÁRIA

4.3.1. Estrutura do livro (extraída de Murray, 1987, v. 36, p. vii-viii).

- I. Prólogo, 1:1-18.
- II. Ministério Público de Jesus, 1:19-12:50.
 - A. Testemunhos a Jesus: o testemunho de João Batista e os primeiros discípulos, 1:19-51.
 - B. A revelação da nova ordem de Jesus, 2:1-4:42.
 - 1. O início dos sinais: a água em vinho, 2:1-12.
 - 2. A purificação do templo, 2:13-22.
 - 3. O discurso com Nicodemos, 2:23-3:36.
 - 4. Jesus e os samaritanos, 4:1-42.
 - C. Jesus, o mediador da vida e do julgamento, 4:43-5:47.
 - D. Jesus, o pão da vida, 6:1-71.
 - E. Jesus, a água e a luz da vida, 7:1-8:59.
 - 1. Jesus, a água da vida, 7:1-52.
 - 2. A mulher pega em adultério, 7:53-8:11.
 - 3. Jesus, a luz da vida, 8:12-59.
 - F. Jesus, a luz e o pastor da humanidade, 9:1-10:42.
 - 1. Jesus, a luz do mundo que traz julgamento ao mundo, 9:1-41.
 - 2. Jesus, o pastor e o filho de Deus, 10:1-42.
 - G. Jesus, a ressurreição e a vida, 11:1-54.
 - H. Jesus, o rei triunfante sobre a morte, 11:55-12:50.
- III. A paixão e ressurreição de Jesus, 13:1-20:31.
 - A. O ministério de Jesus aos discípulos no cenáculo, 13:1-17:26.
 - 1. O lava-pés e a traição de Jesus, 13:1-30.
 - 2. A partida e o retorno de Jesus, 13:31-14:31.
 - 3. Jesus, a videira verdadeira – O ódio do mundo para com a Igreja – A alegria que supera a tribulação, 15:1-16:33.
 - 4. A oração de consagração (sacerdotal), 17:1-26.
 - B. A morte e ressurreição de Jesus, 18:1-19:42.
 - 1. A narrativa da paixão: prisão, julgamento, crucifixão, e sepultamento de Jesus, 18:1-19:42.
 - 2. A ressurreição de Jesus, 20:1-31.
- IV. Epílogo: a missão da Igreja e seus principais apóstolos, 21:1-25.

4.3.2. Estrutura da perícopre

A estrutura da perícopre abaixo descrita é uma sugestão nossa feita a partir da observação do texto bíblico, aproveitando o comentário de alguns autores quando pesquisamos sobre as formas literárias.

- I. Jesus lava os pés dos discípulos, 13:1-11.
 - A. Jesus prevê sua traição e martírio, 13:1-3.
 - B. Jesus começa lavar os pés dos discípulos, 13:4-5.
 - C. Pedro dialoga com Jesus sobre o ato, 13:6.

- D. Jesus diz que Pedro entenderia depois, 13:7.
- E. Pedro não quer lavar os pés, mas Jesus reforça a necessidade, 13:8-11.
- II. Jesus ensina sobre a verdadeira humildade, 13:12-20.
 - A. Jesus explica que os discípulos devem seguir o Seu exemplo, 13:12-17.
 - B. Jesus fala novamente sobre o traidor, 13:18.
 - C. Jesus reforça Sua divindade, 13:19-20.
- III. Jesus indica o traidor, 13:21-30.
 - A. Jesus anuncia que um discípulo o trairia, 13:21.
 - B. Os discípulos quiseram saber quem era o traidor, 13:22-25.
 - C. Jesus indica Judas Iscariotes como o traidor, 13:26-27.
 - D. Os discípulos não perceberam que Judas era o traidor, 13:28-30.
- IV. Jesus proclama o Novo Mandamento, 13:31-35.
 - A. Jesus fala de sua glorificação, 13: 31-32.
 - B. Jesus começa a despedir-se dos discípulos, 13:33.
 - C. Jesus proclama o Novo Mandamento, 13:34-35.
- V. Diálogo de Jesus com Pedro, 13:35-38.
 - A. Pedro quer ir para onde Jesus vai, 13:36.
 - B. Pedro promete dar a vida por Jesus, 13:37.
 - C. Jesus diz que Pedro irá negá-lo, 13:38.
- VI. Jesus ensina sobre sua ida ao Pai, 14:1-15.
 - A. Jesus profetiza sobre sua segunda vinda, 14:1-3.
 - B. Jesus diz que os discípulos sabem para onde Ele vai, 14:4.
 - C. Tomé pergunta-lhe qual é esse caminho, 14:5.
 - D. Jesus responde que Ele é o caminho, a verdade, e a vida, 14:6-7.
 - E. Filipe pede para Jesus mostrar o Pai, 14:8.
 - F. Jesus diz que quem o vê, vê o Pai, 14:9-11.
 - G. Jesus promete que os discípulos farão maiores obras que Ele, 14:12.
 - H. Jesus incita os discípulos a orarem em Seu nome, 14:13-14.
 - I. Jesus explica que os discípulos devem guardar os mandamentos, 14:15.
- VII. A promessa do Consolador, 14:16-26.
 - A. Jesus diz que o Consolador virá, 14:16-17.
 - B. Jesus promete que os discípulos não ficarão órfãos, 14:18-19.
 - C. Jesus diz que está no Pai e os discípulos nEle, 14:20-21.
 - D. Judas pergunta a Jesus sobre a Sua manifestação, 14:22.
 - E. Jesus responde que Ele vai se manifestar em quem guardar Sua palavra, 14:23-25.
 - F. Jesus reforça a promessa do Espírito Santo, 14:26.
- VIII. Conclusão do discurso, 14:27-31.
 - A. Jesus deixa-lhes Sua paz, 14:27.
 - B. Jesus pede para os discípulos se alegrarem com Sua partida ao Pai, pois o Pai é maior que Ele, 14:28.
 - C. Jesus diz essas palavras antes de acontecer, 14:29.
 - D. Jesus diz que o Príncipe do mundo estava chegando, 14:30.
 - E. Jesus chama os discípulos a saírem daquele lugar, 14:31.

4.4. FIGURAS DE LINGUAGEM

Na perícopie em questão, há diversas figuras de linguagem, que são comuns nas narrativas de evangelho. Em Jo 13:34 acha-se uma epítasis, que é uma conclusão por ênfase. Jesus enfatizou a prática do Novo Mandamento (Bulinger, 1990, p. 378). Em Jo 14:1-4 há uma repetição das palavras “eu” e “vós” (vosso, vos). Essa repetição tem como objetivo enfatizar que nada pode atrapalhar o relacionamento entre o Senhor e seus servos (ibid., p. 233).

Já em Jo 14:6 há uma endíatris, que é uma repetição de três palavras com o objetivo de enfatizar a palavra principal “caminho” que é o objeto de discussão do diálogo de Jesus com os discípulos. As palavras são “caminho, verdade, e vida” (ibid., p.583). Em Jo 14: 11 há uma anadiplosis, ou epanástrofe que consiste na repetição do termo “crede-me” no final de uma frase e no começo da outra (ibid., p. 222).

Em Jo 14:17 há duas figuras de linguagem. A primeira é uma antimetábola que consiste no contraste de duas idéias, no caso “o mundo... não conhece” e “vós conheceis” (ibid., p. 263). A outra figura chama-se de metonímia do sujeito, na qual “mundo” refere-se às pessoas mundanas (ibid., 487, 496). Em Jo 14:18 existe uma contraposição negativa na qual Jesus diz que voltaria para junto deles quando disse “Não vos deixarei órfãos” (ibid., p. 156, 159). Em Jo 14:23 há uma Sinédoque da Parte onde “hora” quer dizer tempo (ibid., p. 561, 573). E em Jo 14: 27 também estão duas figuras de linguagem. A primeira é uma Sinédoque da espécie onde “paz” refere-se a todas as bênçãos (ibid., 543, 547). E a segunda é uma metáfora onde a paz que Jesus oferece é a verdadeira paz (ibid., p. 628).

4.5. CONCLUSÃO PARCIAL

Pudemos perceber que o gênero literário é narrativa de evangelho, significando que está trazendo a história da vida de Jesus. Analisando as formas literárias vimos que o assunto em questão é o caminho para onde Jesus vai, os discípulos querendo estar com Jesus nesse lugar para onde ele iria, Jesus dizendo que voltaria um dia para levá-los a esse lugar, Jesus prometendo que deixaria o Consolador enquanto estivessem aqui na Terra. Ao verificar a estrutura literária, vimos que o tema central do livro é mostrar que Jesus é Deus. Isto nos faz continuar pesquisando para saber

qual das duas opções que restaram servirá para definir qual o sentido da frase “o Pai é maior do que Eu”, ou seja, o Pai é maior que Jesus por sua posição na Trindade ou por Sua encarnação. As figuras de linguagem analisadas serviram para embelezar o texto e o conhecimento delas traz um maior conhecimento do contexto, e através delas o que pudemos ver é que Jesus tem origem divina. Mas ainda não ajudaram a solucionar nosso problema de pesquisa. Isto nos faz continuar pesquisando para conseguir alcançar o objetivo da pesquisa.

CAPITULO V

ANÁLISE LÉXICO-SINTÁTICA E TEMÁTICA

5.1. ANÁLISE LÉXICO-SINTÁTICA

A palavra chave do verso em questão que traz a busca da solução do problema de nosso trabalho é $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ (Aland et al, 2001, p. 349).

“ $\mu\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ ” – esta palavra é um adjetivo normal masculino singular comparativo traduzido como maior (Rusconi, 2003, p. 300).

5.2. ANÁLISE DO CONTEXTO DA PALAVRA NO VERSO

Percebendo o contexto da frase, pudemos ver que o verso em questão tem quatro divisões básicas. 1) Jesus diz: “Ouvistes que eu vos disse: vou e volto para junto de vós”. Jesus reforça a promessa feita em Jo 14:1-3 sobre sua partida e retorno, sendo que isto fazia parte de seu plano de salvação. 2) “Se me amásseis”. Esse amor é identificado pela guarda dos mandamentos (cf. Jo 14:15). 3) “Alegrar-vos-íeis de que eu vá para o Pai”. Ir para o Pai seria a garantia de vida eterna para os discípulos. 4) “Pois o Pai é maior do que eu”. Cristo queria mostrar que a segurança dos discípulos era a certeza da superioridade do Pai, o qual garantiria que a fé deles estaria firme em Cristo.

5.3. ANÁLISE DO CONTEXTO DA PALAVRA NA PERÍCOPE

A perícopes está subdividida em cinco seções. Na primeira seção, Jo 13:31-35, Jesus mostrou que seu objetivo era glorificar o Pai com sua vida, morte e ressurreição. Assim, percebe-se que Jesus veio como representante enviado de Deus, o Pai. Na segunda seção, Jo 13:36-38, Pedro quer estar com Jesus aonde quer que ele fosse. Mas Jesus diz que Pedro não poderia segui-lo.

Na terceira seção, Jo 14:1-15, Jesus mostra que é o caminho ao Céu, que ele é o meio de chegar ao Pai, e que ele está no Pai e o Pai está nele. Ele apresentou-se como aquele que representa o Pai, pois quem vê ele, vê o Pai. Na quarta seção, Jo 14:16-26, Jesus fez a promessa do envio do Consolador, o Espírito Santo, o qual

deveria conduzi-lo para a vida eterna. Ao prometer o Espírito Santo, Jesus mostrou que o Pai o atendia porque o amava. E na quinta seção, Jo 14:27-31, Jesus faz uma conclusão de seu discurso. É quando diz que o Pai é maior do que ele.

5.4. ANÁLISE DO CONTEXTO DA PALAVRA NO LIVRO

No evangelho de João, a palavra *μειζων* aparece em Jo 4:12; 8:53; 13:16 (2x); 14:28; 15:20. Antes de comentar os versos, não podemos deixar de perceber que o objetivo desse evangelho era mostrar que Jesus é Deus, não um ser criado pelo Pai. João queria combater as idéias gnósticas que tentavam eliminar a divindade de Jesus.

Os textos de Jo 13:16 (2x); 15:20 trazem um mesmo pensamento de Jesus que é chave para o entendimento do problema em estudo. Jesus disse aos discípulos que aquele que é enviado não é maior que aquele que o enviou. Aplicando ao problema em questão, Jesus disse que o Pai é maior que Ele pelo fato de ter sido enviado por ele.

5.5. ANÁLISE DO PARALELO DE PALAVRAS

Na tradução do Antigo Testamento, a LXX usou a palavra *μειζων* para traduzir a palavra "gah-dohl", que aparecem em Gn 25:23; 26:13; 48:19 e II Cr 17:12 (BibleWorks, 2001).

A palavra *μειζων* aparece vinte e quatro vezes no Novo Testamento (BibleWorks, 2001)⁵. Todas as vezes em que *μειζων* aparece, tem o sentido de comparação entre duas partes. É interessante perceber que pelo fato de ser um adjetivo de comparação usado para toda e qualquer espécie de comparação. Isto faz com que não haja palavras paralelas que transmitam a mesma idéia ou uma idéia semelhante. Em Mt 11:11 (2x) e Lc 7:28 (2x) Jesus faz referencia a João Batista como o maior profeta. Diz também que ele é menor no céu do qualquer outro que crê. Isso nos leva a uma reflexão do uso da palavra de Jesus como maior ou menor, visto que todos os salvos estarão num patamar de união e igualdade no reino dos céus, e os comparativos são usados para apresentar que no céu mesmo

⁵ Mt 11:11 (2x); 18:1,4; 23:11,17; Mc 9:34; 12:31; Lc 7:28 (2x); 9:46; 22:24,26,27; Jo 4:12; 8:53; 13:16 (2x); 14:28; 15:20; Rm 9:12; I Co 14:5; I Jo 3:20; 4:4.

os que parecem ser superiores ficam sendo menores, ao passo que os que são chamados de “pequeninos” podem ser os maiores no reino do céu. O texto deixa bem claro que não há um que seja mais importante, mais poderoso que outro. E sim que há uma união no céu que não traz importância para aquele que é o maior ou o menor. A diferenciação vem apenas para aqueles que desejam fazer a vontade do Pai.

Outro grupo importante de passagens importantes para o esclarecimento do estudo em questão são aqueles que relatam as disputas dos discípulos para saber qual deles seria (μειζων) o maior (Mc 9:34; Lc 9:46; 22:24,26,27). Jesus respondeu que aquele que deseja ser o maior, na verdade, deve ser o servo. Jesus disse que ele veio do céu para servir (Mc 10:45). Então, ele veio aqui para servir sendo μειζων, isto é, tendo o mesmo atributo que Ele atribui ao Pai.

5.6. ANÁLISE DO PARALELO DE ENSINOS GERAIS

Em Jo 6:20; 8:24,28; 13:19; 18:5,6,8 encontramos Jesus se caracterizando como o “Eu Sou”. E essa referência é uma clara citação de Deus, conforme encontramos em Ex 3:14. Aqui aconteceu o encontro de Moisés com Deus. E este se identificou como o “Eu Sou”.

O prólogo do próprio evangelho apresenta Jesus como o λογος, a palavra. Apresenta Jesus como Deus (cf. Jo 1:1). Isto não deixa dúvidas a respeito da divindade de Jesus pela forma simples do relato. Jesus é Deus, é criador, e veio aqui na Terra para tornar-se nosso resgatador e salvador.

O texto de Jo 10:30 apresenta a unidade entre Cristo e o Pai. Essa unidade resulta de um compartilhamento dos dois seres. Isto não significa que são a mesma pessoa, mas que compartilham da mesma essência e atributos.

Outro texto em Jo 8:28 traz uma contribuição definitiva para o entendimento do problema de pesquisa. Jesus aqui caracteriza-se como o “Eu Sou”, isto é, como Deus e Senhor dos Céus e da terra. E ao mesmo tempo ele apresenta que dependia inteiramente do Pai e praticava aquilo que dele tinha aprendido. E a referência bíblica de Lc 2:40, 52 apresenta o menino Jesus aprendendo da palavra de Deus e crescendo no conhecimento dessa palavra e na graça de Deus. Isto deixa claro que

quando Jesus diz que o Pai é maior que ele só pode ser entendido no contexto de sua encarnação.

5.7. CONCLUSÃO PARCIAL

Jesus disse aos discípulos para se alegrarem de ele ir ao céu, pois é maior que ele. No contexto da perícope, vimos que o Pai foi glorificado através de Jesus (cf Jo 13:31-32), porque a missão de Jesus era glorificar o Pai. O livro de João tem como objetivo mostrar que Jesus é Deus. E nas evidências textuais o próprio Cristo se apresentou como o enviado de Deus. E o enviado não é maior daquele que o enviou (Mc 9:34; Lc 9:46; 22:24,26,27). No paralelo de ensinamentos gerais, vimos Jesus como o “Eu Sou” (Ex 3:14), ao mesmo tempo que ele veio como uma criança e cresceu no conhecimento e na graça de Deus (Lc 2:40,52), culminando assim com o Cristo que é o “Eu Sou”, mas veio ensinar aquilo que o Pai lhe ensinou (Jo 8:28). Assim, “O Pai é maior que Eu” só pode ser entendido no contexto da encarnação de Jesus e no fato do Pai tê-lo enviado.

CAPITULO IV

REAÇÃO CRÍTICA E REFLEXÃO TEOLÓGICA

Depois de termos analisado o texto e abordado os seus problemas, buscamos aqui refletir sobre as implicações das descobertas feitas ao longo da pesquisa para a teologia bíblica, e a visão bíblica a nós proporcionada depois do estudo desse assunto. Nos posicionaremos, também, a partir dos dados encontrados no texto, em relação as diferentes propostas de interpretações do texto apresentadas no primeiro capítulo.

6.1. REAÇÃO CRÍTICA

Os autores que consideram que “O Pai é maior que Jesus desde a eternidade” tentam colocar a Jesus como um ser criado por Deus. Mas eles se esquecem de levar em conta o próprio prólogo do evangelho de João: “No princípio era o Verbo. E o verbo estava com Deus. E o verbo era Deus. Todas as coisas foram criadas por intermédio dEle. E sem Ele, nada do que foi feito se fez.” Jo 1:1-2. O prólogo deixa bem identificado o fato de Jesus ser o criador e não a criatura. Esquecem-se que Jesus diz que Ele e o Pai são um. (cf. Jo 10:30).

Os que consideram que o Pai é maior que Jesus por sua posição na Trindade deixam de lado esse ponto do fator de unidade entre o Pai e o Filho. Além disso, deve ser levado em conta que eles têm funções diferentes de atuação. Não uma questão de hierarquia entre maior e menor.

Há aqueles que consideram que o Pai é maior que Jesus por Sua função mediadora. É muito consistente a atribuição da função de Jesus como intermediário entre Deus e os homens. Mas não se pode esquecer que a função não o rebaixa a vista da situação celeste, simplesmente lhe traz um privilégio na função salvadora da humanidade.

E há o grupo daqueles que acreditam que Jesus pronunciou essa frase no contexto de sua situação de encarnação. E já vimos anteriormente que esse é argumentado e trabalhado na visão bíblica pelo próprio Cristo. Jesus foi enviado pelo Pai.

6.2. REFLEXÃO TEOLÓGICA

Para a *doutrina de Deus*, esse texto mostra um impressionante união dos componentes da Trindade, onde o atributo da humildade é perfeitamente demonstrado pelo próprio fato de um se submeter ao outro para que seus planos sejam efetuados e o caráter santo seja vindicado em todo o Universo. Para a *Eclesiologia* podemos ver que a Igreja tem a firme certeza de ter confiança de que o Pai está no controle e pela união e harmonia com Cristo fará com que a Igreja triunfe. E que Cristo pela sua submissão ao Pai, deixa o exemplo para que tenhamos a mesma submissão ao Senhor.

Para a *Cristologia*, podemos contribuir com a visão de que Jesus é plenamente Deus e pronunciou-se dessa forma no contexto da encarnação. E isso é fundamental porque nos ensina como seus seguidores a desenvolvermos a mesma submissão para com o Pai.

Podemos ver também que aquela frase foi uma expressão de confiança para seus discípulos ao demonstrar que Deus está no controle da história. E serve também para a Igreja dos últimos dias, pois assim como o Pai estava no controle quando da efetuação do plano da salvação por meio de Jesus, ele estará no controle na efetuação do plano da redenção de nós seres humanos que estão aqui na Terra.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, fizemos uma revisão de Literatura, e descobrimos que os autores dividem-se em quatro opiniões sobre o significado de “O Pai é maior que Eu”. Foram apresentadas quatro explicações: O Pai é maior que Cristo desde a eternidade, Ele é maior na posição na Trindade, Ele é maior por causa da encarnação e Ele é maior por causa da função mediadora. Essa divergência dos autores nesse capítulo, fez ainda mais necessária a exegese do texto.

No segundo capítulo, verificamos que o tema unificador da perícopa é o “anúncio da partida de Cristo ao Pai”, que se enquadra em Jo 13:31 – 14:31, sendo esta a nossa perícopa. Dentro desta seção encontramos treze variantes textuais que não interferem no entendimento do problema. Nenhuma destas variantes se encontra em Jo 14:28, o verso bíblico do estudo já feito. Esse capítulo nos ajudou de duas formas: 1) Devemos buscar outras formas para solver o problema, visto não haver nenhum problema textual sério. 2) Questionar porque dentro do tema sobre o “anúncio da partida de Cristo ao Pai” foi dita a frase “O Pai é maior que Eu”? Que relação existe entre a partida e o anúncio de que o Pai é maior que Jesus?

No terceiro capítulo, analisamos contexto histórico geral e específico, onde pudemos perceber que o autor do evangelho é João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago. E esse livro foi escrito entre os anos 90–100 d.C. O objetivo primário desse evangelho era evangelizar todos os povos, especialmente os da Ásia Menor, e que eram judeus. E também rebater as idéias gnósticas a respeito de Jesus, exaltando-o como verdadeiro Deus. Jesus começou a instruir e consolar os discípulos após a saída de Judas da sala da ceia porque estes dariam continuidade a obra da implantação do reino dos céus aqui na Terra, no coração das pessoas.

Já que o objetivo de Jo 13:31 a 14:31 era confirmar a confiança de que YAHWEH continuaria com eles, e objetivo do livro era mostrar que Jesus era o verdadeiro Deus, a interpretação da frase “... o Pai é maior do que eu” em Jo 14:28 só pode se referir a posição do Pai na função da Trindade ou, então, na idéia de que Jesus falou isso do ponto da encarnação. Isso fez necessária a continuação da pesquisa para a correta interpretação do verso em questão.

No quarto capítulo, determinamos o gênero literário, a forma literária, a estrutura do livro e da perícopes e as figuras de linguagem de nossa perícopes. Pudemos perceber que o gênero literário é narrativa de evangelho, significando que está trazendo a história da vida de Jesus. Analisando as formas literárias vimos que o assunto em questão é o caminho para onde Jesus vai, os discípulos querendo estar com Jesus nesse lugar para onde ele iria, Jesus dizendo que voltaria um dia para levá-los a esse lugar, Jesus prometendo que deixaria o Consolador enquanto estivessem aqui na Terra. Ao verificar a estrutura literária, vimos que o tema central do livro é mostrar que Jesus é Deus. Isto nos faz continuar pesquisando para saber qual das duas opções que restaram servirá para definir qual o sentido da frase “o Pai é maior do que Eu”, ou seja, o Pai é maior que Jesus por sua posição na Trindade ou por Sua encarnação. As figuras de linguagem analisadas serviram para embelezar o texto e o conhecimento delas traz um maior conhecimento do contexto, e através delas o que pudemos ver é que Jesus tem origem divina. Mas ainda não ajudaram a solucionar nosso problema de pesquisa. Isto nos fez continuar pesquisando para conseguir alcançar o objetivo da pesquisa.

No quinto capítulo fizemos uma análise léxico sintática e temática. Jesus disse aos discípulos para se alegrarem de ele ir ao céu, pois é maior que ele. No contexto da perícopes, vimos que o Pai foi glorificado através de Jesus (cf Jo 13:31-32), porque a missão de Jesus era glorificar o Pai. O livro de João tem como objetivo mostrar que Jesus é Deus. E nas evidências textuais o próprio Cristo se apresentou como o enviado de Deus. E o enviado não é maior daquele que o enviou (Mc 9:34; Lc 9:46; 22:24,26,27). No paralelo de ensinamentos gerais, vimos Jesus como o “Eu Sou” (Ex 3:14), ao mesmo tempo que ele veio como uma criança e cresceu no conhecimento e na graça de Deus (Lc 2:40,52), culminando assim com o Cristo que é o “Eu Sou”, mas veio ensinar aquilo que o Pai lhe ensinou (Jo 8:28). Assim, “O Pai é maior que Eu” só pode ser entendido no contexto da encarnação de Jesus e no fato do Pai tê-lo enviado.

No capítulo seis, depois de termos uma boa compreensão sobre o assunto, fizemos uma análise crítica das interpretações dos autores analisados no primeiro capítulo que tratava da Revisão de Literatura. Depois apresentamos de forma bem sucinta as implicações desse aprendizado para entendimento a área da teologia bíblica e sua aplicação para a vida da igreja.

Depois de todas estas conclusões podemos então responder as perguntas apresentadas na introdução: Em que sentido o Pai é maior que Jesus? O Pai criou Jesus? Pelo entendimento bíblico, essa idéia é infundada porque Jesus é o eterno Deus “Eu Sou” e também ele é o criador, não a criatura. Jesus seria menor que o Pai numa possível hierarquia celeste? Vimos que esse conceito não procede pelo fato de eles estarem apenas atuando sob funções diferentes, sem nenhuma distinção de qualidade entre os dois. Ou seria alguma posição dispensada por Jesus na relação de Deus com os homens? Apesar de ele ser o mediador entre Deus e os homens, isto não faz dele menor que o Pai. Ou esse conceito seria aplicado à posição de Jesus no contexto da sua encarnação? Sim. Por quê?

Porque vários autores comentaram ser essa a explicação. Porque o texto indica que a frase de Jo 14:28 foi proferida no contexto do anúncio da partida de Jesus para o Pai. Porque no contexto da passagem vê-se uma tensão entre Jesus e os judeus por estes não aceitarem que Ele viera da parte de Deus. Porque a frase em estudo no contexto do evangelho de João fica num contexto de subordinação funcional entre Jesus, o Pai, e o Espírito Santo.

BIBLIOGRAFIA

ALAND, Kurt et al. **The Greek New Testament**. 4ª. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies. 2001.

BARRETT, C.K. **The Gospel According to St. John**. London: SPCK. 1967.

BENTES, João Marques; CHAMPLIN, Russell Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. 6 v. São Paulo, SP: Editora e Distribuidora Candeia. 1991.

BIBLEWORKS, 5.0.. on Compact Disk. Big Fork: Lotus Development, corp., 2001. (Cd-Rom).

BROWN, Raymond E. **Evangelho de João e Epístolas**. São Paulo: Edições Paulinas. 1975.

BROWN, Raymond E. **The Anchor Bible: the gospel according to John (XIII – XXI)**. Garden City, NY: Double Day & Company. 1970.

BRUCE, F.F. **João: introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova. 1997.

CHAMPLIN, Russell Norman. **Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo**. 6v. São Paulo: Editora Hagnos. 2002.

DOCKERY, David S. (Ed.). **Manual Bíblico Vida Nova**. São Paulo, SP: Edições Vida Nova. 2001.

DODD, Charles Harold. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Editora Teológica. 2003.

EXELL, Joseph S. **The Biblical Illustrator: St. John**. Grand Rapids, MI: Baker Book House. 1977. V. II.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. **Entendes o Que Lês?: um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica**. Traduzido por Gordon Chown. São Paulo: Edições Vida Nova. 2001.

HALLEY, Henry H. **Manual Bíblico**. São Paulo, SP: Edições Vida Nova. 1991.

HENRY, Matthew. **Comentário Exegético-Devocional de Toda la Bíblia: Juan**. Barcelona: Editorial CLIE. 1983.

HOVEY, Alvah. **Comentario Sobre el Evangelio de Juan**. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones. 1973.

HOWARD, Wilbert F. **The Interpreter's Bible: the gospel according to st. John.** Nashville, NY: Abingdon Cokesbury Press. 1952.

IRONSIDE, H.A. **Addresses on the Gospel of John.** Neptune, NJ: Loizeaux Brothers. 1978.

LINDARS, Barnabas (Ed.). **The Gospel of John. In: New Century Bible.** Greenwood, SC: The Attic Press. 1977.

MICHAELS, J. Ramsey. **Novo Comentário Bíblico Contemporâneo: João.** São Paulo: Editora Vida. 1994.

MORRIS, Leon. **The Gospel According to John.** Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company. 1979.

MURRAY, George R. Beasley. **Word Biblical Commentary: John.** Waco, TX: Word Books Publisher. 1987. V. 36.

NICHOL, Francis D. (Ed.). **Seventh-Day Adventist Bible Commentary.** Boise, ID: Pacific Press Publishing Association. 1990.

RYLE, J. C. **Comentário do Evangelho Segundo João.** São Paulo: Imprensa Metodista. 1957.

RUSCONI, Carlos. **Dicionário do Grego do Novo Testamento.** São Paulo: Editora Paulus. 2003.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **The Gospel According to St. John.** 2 v. New York, NY: Crossroad Publishing Company. 1990.

SCHOLZ, Vilson. **Novo Testamento Interlinear grego português.** Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil. 2004.

SMALLEY, Stephen S. **John: evangelist and interpreter.** Nashville, NY: Thomas Nelson Publishers. 1984.

TASKER, R.V.G. **Tyndale New Testament Commentaries: John.** Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company. 1995.

TENNEY, Merrill C. **The Expositor's Bible Commentary.** Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. 1976. V.9.

VAWTER, Bruce. **Evangelio Segun San Juan. In: Comentario Biblico San Jeronimo.** 4v. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1986.

WILLIAMS, Derek (Ed.). **Dicionário Bíblico Vida Nova.** São Paulo, SP: Edições Vida Nova. 2003.

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

EXISTÊNCIA DE SIGNIFICADO INTRÍNSECO NA MÚSICA TONAL: AUXÍLIO NA ESCOLHA DE MÚSICA ADEQUADA PARA O CULTO NA IASD

SÉRGIO EDUARDO ROSA MOREIRA

Bacharel em Teologia e Administração pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP
TCC apresentado em novembro de 2005
Orientador: Dr. Jetro Meira de Oliveira
sergioerm@yahoo.com.br

RESUMO: A questão da escolha da música correta para uso da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) no Brasil tem sido um tema preocupante para músicos e administradores da igreja. Usualmente os grupos se polarizam em duas posições básicas: aqueles que crêem que a música não tem nenhum significado intrínseco em si mesma e, conseqüentemente, não pode ser avaliada moralmente; e aqueles que acreditam que pode ser encontrado significado moralmente mensurável na música e que, conseqüentemente, haveria características essencialmente sacras ou seculares que não deveriam ser misturadas. Esta monografia busca mostrar a existência de significado intrínseco à música e como essa consciência pode beneficiar a adoração na Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil.

Palavras-chave: música sacra, linguagem, Sênticos, música na IASD.

The Existence of Intrinsic Meaning in Tonal Music: a Help to the Adequate Choice of Music for the Worship in the SDA

ABSTRACT: The subject of the choice of a correct music to use in the SDA church in Brazil has been a theme of concern for the musicians and the administrators of the Church. Usually the groups are polarized in two basic positions: those who believe that the music doesn't have any intrinsic meaning in itself and, consequently, cannot be morally evaluated; and those who believe that morally measurable meaning can be found in music and that, consequently, there would be characteristics essentially sacred or secular that shouldn't be mixed. This paper aims to show the existence of intrinsic meaning in music and how the conscience of this can improve the worship in the Seventh-Day Adventist Church in Brazil.

KEYWORDS: sacred music, language, Sentic, music at the SDA Church.

CENTRO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE ADVENTISTA DE TEOLOGIA

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

EXISTÊNCIA DE SIGNIFICADO INTRÍNSECO NA MÚSICA TONAL:
AUXÍLIO NA ESCOLHA DE MÚSICA ADEQUADA PARA O CULTO NA IASD.

SÉRGIO EDUARDO ROSA MOREIRA

Engenheiro Coelho – S.P.

2005

SÉRGIO EDUARDO ROSA MOREIRA

**EXISTÊNCIA DE SIGNIFICADO INTRÍNSECO NA MÚSICA TONAL:
AUXÍLIO NA ESCOLHA DE MÚSICA ADEQUADA PARA O CULTO NA IASD.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Adventista de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo – Campus Engenheiro Coelho, como requisito parcial à obtenção da graduação em Teologia sob a orientação do Prof. Dr. Jetro de Oliveira.

Engenheiro Coelho – S.P.

2005

MOREIRA, Sérgio Eduardo Rosa. Existência de significado intrínseco na música tonal: auxílio na escolha de música adequada para o culto na IASD. Monografia defendida e aprovada no Curso de Teologia do UNASP – CII em 17 de novembro de 2005 pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof^o Dr. Jetro de Oliveira

UNASP – Orientador

Prof^o Harley Black

UNASP – Professor

DEDICATÓRIA

Dedico este estudo a todos os apaixonados por boa música que desejam aproveitar ao máximo o prazer oferecido aos sentidos através desta, de modo sábio, consciente e pleno.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus pela vida, pela sabedoria e pelo dom maravilhoso da música, doado ao ser humano.

Agradeço também aos meus pais por terem me ensinado, estimulado, apoiado e dirigido em cada passo de meu aprendizado e desenvolvimento físico, mental e intelectual.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Jetro de Oliveira por, mesmo não lecionando diretamente no curso de Teologia, ter aceitado ser meu mentor neste estudo e por tantas vezes ter sido paciente em compartilhar sua experiência e conhecimentos, para que esta pesquisa pudesse ser concluída.

Agradeço enfim, a todos os que me apoiaram dividindo dúvidas, somando conhecimento, me emprestando ouvidos, revisando partes do trabalho e me encorajando a seguir em frente no estudo deste tema tão desafiador.

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO.....	1
II. MÚSICA, LINGUAGEM E SIGNIFICADO.....	4
2.1. Música e Linguagem.....	5
2.2. A Percepção de Música e Linguagem no Cérebro Humano.....	10
2.3. Conclusão Parcial.....	13
III. MÚSICA: A LINGUAGEM DAS EMOÇÕES.....	15
3.1. Música: Metáfora das Emoções.....	15
3.2. Prática: Reconhecimento de Significado Emotivo através da Música.....	21
3.3. Conclusão Parcial.....	24
IV. MÚSICA NA TEORIA DOS SÊNTICOS.....	26
4.1. O autor.....	26
4.2. A teoria dos Sênticos	26
4.3. Música: Um espelho dos Sênticos	32
4.4. Conclusão Parcial.....	35
V. MÚSICA: EXISTÊNCIA DE SIGNIFICADO SEGUNDO MÚSICOS.....	37
5.1. Afirmações de Músicos Pesquisados.....	37
5.2. Considerações sobre as Afirmações dos Músicos Pesquisados	40
5.3. Conclusão Parcial.....	45
VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	46
6.1. Limitações da Pesquisa.....	47
6.2. Sugestões para Estudos Futuros.....	48
BIBLIOGRAFIA.....	49

RESUMO

A questão da escolha da música correta para uso da IASD no Brasil tem sido um tema preocupante para músicos e administradores da igreja. Usualmente os grupos se polarizam em duas posições básicas: aqueles que crêem que a música não tem nenhum significado intrínseco em si mesma e, conseqüentemente, não pode ser avaliada moralmente; e aqueles que acreditam que pode ser encontrado significado moralmente mensurável na música e que, conseqüentemente, haveria características essencialmente sacras ou seculares que não deveriam ser misturadas. Esta monografia busca mostrar a existência de significado intrínseco à música e como essa consciência pode beneficiar a adoração na Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil.

ABSTRACT

The subject of the choice of the correct music for the use of the SDA church in Brazil has been a preoccupying theme for musicians and administrators of the church. Usually the groups are polarized in two basic positions: those who believe that the music doesn't have any intrinsic meaning in itself and, consequently, it cannot be morally evaluated; and those who believe that it can be found meant morally measurable in the music and that, consequently, there would be characteristics essentially sacred or secular that shouldn't be mixed. This paper aims to show the existence of intrinsic significance in music and how this conscience can improve the worship in the Seventh-Day Adventist Church in Brazil.

1 - INTRODUÇÃO

Existe um grande debate entre músicos e líderes religiosos no meio Adventista sobre qual o tipo (entenda-se estilo e quaisquer variações musicais) de música adequada para o cristão Adventista em sua vida e em especial, qual o tipo de música adequada para o culto de adoração. A resposta a esta questão parece variar entre o grupo que diz que alguns estilos de música, como rock, jazz e outros, não podem ser usados de forma alguma na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD); e entre aqueles que enxergam essa questão dizendo que a música é apenas um invólucro artístico, mutante de acordo com a cultura.

O primeiro grupo, geralmente argumenta que estilos musicais são originados em um contexto muito significativo que não deveria ser ignorado apesar de terem ocorrido em outra época, a exemplo do rock. Dizem também que a música tem valor intrínseco. Que ela comunica por si mesma valores e significados compatíveis ou não com a mensagem que a IASD defende.

O segundo grupo, cita, entre outros, exemplo de Lutero – que supostamente fez uso de músicas populares com fins religiosos apenas trocando letras comuns por letras religiosas. Esse segundo grupo também argumenta que não há significado intrínseco na música (sem considerar a letra) que seja realmente relevante na escolha da música ideal para o culto de adoração. Para este grupo o que importa principal e realmente é a mensagem objetiva, definida, que a música (através da letra) tem a transmitir e a mensagem sinceramente intencionada pelo compositor e executor da música. Argumentam também que não importa tanto a origem do estilo, e sim a intenção sincera do músico ao compor suas músicas. Nesse sentido, mesmo características musicais que tenham tido origem em movimentos cuja a mensagem é primariamente incompatível com a Bíblia, poderiam ser usadas pois tais estilos seriam “cristianizados” ao serem usados por músicos com boas intenções e juntamente com letras cristãs.

A dicotomia entre essas duas posições e seus argumentos centrais constitui o **problema desta pesquisa**: *É somente a letra e a intenção do músico que importam ou possui a música algum significado intrínseco relevante na escolha do tipo de Música Ideal para o culto de adoração na IASD?*

A questão da escolha da música ideal tem sido tema importante mesmo nas reuniões, discussões e decisões administrativas da IASD. Tanto assim, que a Associação Geral da IASD propôs um voto que pretende definir princípios para o uso da música na Igreja Adventista em

todo o mundo.¹ Além da Associação Geral, a Divisão Sul-Americana tomou nesse ano (2005) um voto ainda mais específico sobre parâmetros da música na IASD referentes aos músicos, à música em si, à letra e outros.² A música é um ponto muito importante no serviço de adoração, logo, este tema foi escolhido por ser de relevância fundamental no contexto Adventista do Sétimo Dia no Brasil.

Este trabalho se dedica a possibilidade de haver ou não significado intrínseco na música que seja passivo de crítica ou avaliação no momento da escolha para a música ideal no culto da IASD. Este estudo não pretende em absoluto, ser uma palavra final sobre o assunto. Ao contrário, é importante deixar claro que a discussão sobre música é muito ampla e nela há muitas variáveis envolvidas. Variáveis estas que, mesmo com imparcialidade e boas intenções, não podem citadas, analisadas ou mesmo compreendidas em sua totalidade, muito menos no escopo de um trabalho científico de conclusão de curso. Considerando isto, este estudo pretende prestar alguma contribuição preenchendo, tanto quanto possível, lacunas na compreensão da existência ou não de mensagem passível de julgamento moral na música.

Esta pesquisa tem o **objetivo geral** de oferecer uma contribuição significativa às considerações feitas para a escolha da música ideal para o culto da IASD no Brasil, através da consideração acerca da **existência** de algum significado intrínseco à música tonal e da possibilidade de haver a capacidade de comunicação objetiva através desta³.

Especificamente, esta pesquisa objetiva:

- (1) Analisar o pensamento referente à existência de significado na música, de especialistas em música, neurociência e lingüística.
- (2) Apresentar e discutir o pensamento de alguns músicos de destaque no meio Adventista brasileiro no que se refere ao tema em questão;
- (3) Expor as considerações sobre a existência de significado intrínseco da música tonal e como essa compreensão pode auxiliar na produção e escolha de música ideal para o meio Adventista do Sétimo Dia no Brasil;
- (4) Sugerir alguns princípios gerais encontrados na Bíblia e nos escritos de Ellen G. White (Profetisa aceita pela IASD) referentes ao tema em questão.

¹ Voto 144-03G da Associação Geral, publicado em (White, Ellen G., 2005, p.78-80).

² Voto 2005-116 (4/5/2005) da Divisão Sul-Americana, publicado em (White, Ellen G., 2005, p.84-100).

³ Nesta pesquisa sempre que o termo “música” for utilizado, a referência será somente à música “tonal” em si mesma, sem consideração da letra, à não ser em caso explicitado.

Esta pesquisa se deu através de revisão bibliográfica em fontes relacionadas ao assunto e através de entrevistas semi-estruturadas e não-estruturadas com músicos e especialistas em áreas relacionadas ao tema desta.

2 – MÚSICA, LINGUAGEM E SIGNIFICADO

Na busca do significado musical um dos tipos de estudos realizados atualmente, é a análise comparativa entre a música e a linguagem. Este capítulo trata dos paralelos e disparidades encontradas entre as duas.

Se for tomado como ponto de partida o conceito de que a música não pode comunicar por si mesma nenhum significado relevante que seja bom ou ruim em si mesmo, cair-se-á inevitavelmente na falta de qualquer parâmetro absoluto na escolha de estilos musicais diferenciados para o culto de adoração, para a experiência religiosa ou para o sagrado em si.

Nattiez chega a dizer que para a cultura amadorística popular, a música é realmente uma arte que “não diz rigorosamente nada”² em comparação com outras artes de compreensão óbvia a primeira vista.

A conseqüência lógica desta filosofia tem levado diversos segmentos cristãos no Brasil a adotarem variados estilos musicais, anteriormente considerados populares e até mesmo indevidos ao estilo de vida cristão, em suas músicas religiosas, ajuntando-lhes as letras sacras e utilizando-as em seus cultos de adoração. A “embalagem” passa a não importar mais, e sim o “conteúdo” que, julga-se, está necessariamente apenas nas letras usadas.

Antes de qualquer coisa, para que esse modo de enxergar-se a música possa ser analisado corretamente, há de se definir uma questão anterior ao “conteúdo” – a capacidade de possuí-lo e comunicá-lo. Para que isso seja verdade em relação à música, algumas questões devem ser respondidas: É a música realmente algum tipo de linguagem tão objetiva quanto a falada ou escrita? E se não tão objetiva, até que ponto ou que tipo de comunicação e significado pode a música estabelecer por si só? Ou ainda, a música constitui em alguma instância, algum tipo de linguagem, mesmo que diferente da falada e escrita?

Em primeiro lugar é preciso estabelecer a limitação dos conceitos apresentados a seguir como estando dentro do contexto da música tonal, já que os autores apresentados a seguir limitam suas análises a esta forma musical predominante na cultura ocidental³, onde o Brasil está inserido. Apesar de não ser objetivo principal desta pesquisa, uma introdutória definição de algumas características peculiares da música ocidental tonal é oferecida por Wisnik:

² (Nattiez, Jean-Jacques et al., 19-- , p. 14).

³ (Zampronha, Maria de L. Sekeff, 1996, p.13).

“... na música tonal o **pulso tende a permanecer constante nas subdivisões do compasso**, como um suporte métrico do campo melódico-harmônico, **enquanto a tônica, rebatida pela dominante, se desloca, transita e sai do lugar, através das modulações [...] a música tonal produz a impressão de um movimento progressivo**, de um caminhar que vai evoluindo por novas regiões, onde cada tensão (continuamente respondida) se constrói buscando o horizonte de sua resolução [...] A música tonal se funda sobre um movimento *Cadencial*: definida uma área tonal (dada por uma nota tônica que se impõe sobre as demais notas da escala, polarizando-as), levanta-se a negação da dominante, abrindo a contradição que o discurso tratará de resolver. Mas a grande novidade que a tonalidade traz ao movimento de tensão e repouso [...] é a trama cerrada que ela lhe empresta, envolvendo nele todos os sons da escala numa rede de acordes, isto é, de encadeamentos harmônicos. **Tensão e repouso não se encontram somente na frase melódica (horizontal) mas na estrutura harmônica (vertical)**. [...] Transitar pelas funções através de um encadeamento que tem seu núcleo no movimento oscilante de tensões, que se transformam em repouso, é fundamento dinâmico, progressivo, teleológico, perspectivístico, da tonalidade [ênfases minhas].”⁴

Dentro desta delimitação então, seguem-se as análises.

2.1– MÚSICA E LINGUAGEM

Música é linguagem? Esta foi a pergunta feita por José Borges Neto no 1º Simpósio Internacional de Cognição e Artes Musicais.⁵ O autor deixa bem claro em sua exposição, que sua crença pessoal é que a afirmação “Música é Linguagem”, “não passa de uma metáfora”.⁶

Ele se explica citando George Lakoff e Mark Johnson em seu livro “*Metaphors we live by*” publicado em 1980. Nas palavras de Neto, o pensamento central do livro é que:

“... há “coisas” cognitivamente simples e “coisas” cognitivamente complexas (...). As coisas cognitivamente simples podem ser compreendidas diretamente; as coisas cognitivamente complexas são compreendidas por meio de metáforas, em que se usam as coisas simples como explicação para as coisas complexas.”⁷

O autor considera como “coisas” praticamente tudo: objetos, indivíduos, situações, eventos, estados, etc., incluindo, é claro, a música.

Neto ainda exemplifica seu pensamento analisando algumas metáforas, como por exemplo: “Discussão é uma Guerra”.⁸ Ele diz que a partir desse ponto, passa-se a enxergar a

⁴ (Wisnik, José Miguel, 1999, p.113-114). Para maior compreensão sobre as diferenças entre música modal/tonal consultar esta obra de Wisnik.

⁵ (Neto, José Borges, 2005, p. 2).

⁶ Idem, p. 3.

⁷ Ibidem, p. 2.

⁸ (Neto, José Borges, 2005, p. 2-3).

discussão como uma guerra real. O vocabulário referente à discussão se torna o mesmo referente à guerra. “Atirar”, “fugir”, “brigar” e outros termos são agora utilizados para representarem uma discussão. Porém, continua o autor, é natural das metáforas que vários aspectos da realidade sejam deixados de fora. Uma metáfora nunca pode representar toda uma realidade de significados. Não obstante, elas exercem um papel fundamental na compreensão de “coisas” complexas. Um outro exemplo também utilizado pelo autor serve para esclarecer ainda mais esse conceito. Neto diz que o conceito de “espaço” é relativamente simples. Pode-se ver, definir e expressar que estamos atrás, à frente, ao lado, embaixo, etc., de qualquer coisa. Já o conceito de “tempo” é mais complexo e só pode ser compreendido e expressado através de metáforas espaciais. Dessa forma o passado está “atrás”, o futuro está “à frente”, dois eventos simultâneos estão “lado a lado”, etc. À medida que o tempo não é o mesmo que espaço, a compreensão do tempo através de metáforas espaciais não pode ser completa. O espaço nunca poderá representar de forma completa tudo o que o tempo é.

Se considerar-se a música como expressão “metafórica” da vida real (como será mostrado mais adiante), mais clara se torna a compreensão de que esta não pode ser tão explícita, literal e definida como as palavras o podem. A música nunca poderá abarcar a totalidade de significados e de representações da vida real como o podem (ou do modo como o fazem), pelo menos numa gigantesca maior escala, as palavras.⁹

É relevante aqui estabelecer-se o que significa ter “significado”. Segundo Jourdain¹⁰, as teorias mais antigas sobre significado dizem que “algo tem significado quando representa, de alguma forma, nossa experiência do mundo ou de nós mesmos”. “Será que a música pode possuir algum significado, ou capacidade de expressar o mundo ou a nós mesmos, em si mesma?”, a questão se repete.

À vista de Neto¹¹, a música, em comparação com as línguas naturais, falha em apresentar algo equivalente ao *morfema*¹² ou à *palavra*. Falha também em apresentar uma *sintaxe*¹³ e também não tem boa *semântica*.¹⁴ Simplificando o pensamento do autor, a música não pode ser comparada às línguas naturais com todo o seu sistema de representação e

⁹ (Jourdain, Robert, 1997, p.371).

¹⁰ Idem, p.345.

¹¹ (Neto, José Borges, 2005, p. 4-5).

¹² (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Morfema**: Elemento lingüístico mínimo que tenha significado;

¹³ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Sintaxe**: Parte da gramática que estuda a disposição das palavras na frase e a das frases no discurso, bem como a relação lógica das frases entre si; construção gramatical;

¹⁴ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Semântica**: (2) O estudo da relação de significação nos signos e da representação do sentido dos enunciados;

objetividade mensurável. Não em termos de importância ou qualidade em si, mas em termos de clareza e explicitidade. Não se pode “dizer” musicalmente uma frase com idéias bem definidas. Logo, já que a música parece não possuir um sistema organizado e universal para expressar “coisas” específicas, como poderia esta expressar alguma coisa, ou possuir algum significado intrínseco? Se não existem letras, como uma “palavra musical” pode ser construída? Ou mesmo que existam palavras, mas não existe gramática para a música, como um “discurso musical” pode ser montado? Neto propõe que este é o caso na música, que não possui um sistema definido que diga que uma nota em relação à outra, ou uma melodia em relação a uma harmonia, etc., teriam um “significado” definido de representação da realidade exterior.

Aguiar,¹⁵ baseando-se em Schenker e Chomsky, discorda dos outros autores citados acima, afirmando que pode ser encontrado paralelismo claro entre Música e Linguagem justamente nos característicos formais: fonologia, sintaxe e semântica. Contudo, Neto analisa também Schenker e Chomsky, além de vários outros autores e faz afirmações contrárias às de Aguiar. Neste estudo são aceitas as afirmações de Neto por este ser um estudo mais recente, por estar baseado em um número significativo de autores das áreas de musicologia e linguagem e principalmente por concordarem com suas afirmações a maioria dos outros autores pesquisados nesta pesquisa, como Jourdain, Nattiez e Worth.

Jourdain reforça a mesma idéia de Neto, dizendo que “Como não há palavras musicais, não pode haver partes do discurso musical [e que] não dispomos, na música, de equivalentes para substantivos, verbos e adjetivos, nem mesmo por analogia”.¹⁶ Logo, segundo Neto e Jourdain, a Música não é Linguagem.

Citando Martinez, Neto afirma que “linguagem para o paradigma clássico da psicolingüística, é, sobretudo estrutura, que pode ser estudada em seus aspectos fonológicos, sintáticos e semânticos.”¹⁷ Já que a música não oferece uma estrutura (pelo menos explícita) que permita esse estudo, há de se concordar com Neto: Música não pode ser colocada em pé de igualdade com a Linguagens naturais.

Este assunto se torna especialmente relevante no contexto da pesquisa em questão, pois parece, em primeira análise, ser um argumento a favor do grupo que defende a falta de significado intrínseco da música como motivo para o uso de qualquer estilo musical com letras de adoração para fins religiosos. Contudo, o fato de a música, até onde foi mostrado

¹⁵ (Aguiar, Maria Cristina, 2005).

¹⁶ (Jourdain, Robert, 1997, p.350).

¹⁷ (Neto, José Borges, 2005, p. 79).

neste estudo, não ser um tipo de Linguagem clara, comparável às línguas naturais, não significa que ela não possa comunicar algum tipo de significado. Não significa também que seja impossível uma avaliação de qualidade, ou de moral, da música em si mesma.

Uma das provas básicas de que a música carrega grande carga de significado é o próprio fenômeno de reconhecimento compartilhado de movimento e emoção (exemplos de experiências mais subjetivas da vida real) através da música. Não haveria o reconhecimento de uma “fuga”, por exemplo, se a música não conseguisse expressar, mesmo que metaforicamente, tal idéia. Se a música não possuísse em si própria a capacidade de comunicar sentimentos, por exemplo, duas pessoas em momentos diferentes, dificilmente reconheceriam numa mesma peça o sentimento de tristeza ou melancolia. Esse conceito será mais bem desenvolvido posteriormente nesta pesquisa.

Mesmo que a música não seja uma linguagem nos mesmos termos de linguagem escrita e falada, existe uma relação estreita no cérebro humano entre vários aspectos da linguagem e da música. Pode-se começar com a afirmação de Jourdain:

“Tanto a música quanto a linguagem têm a ver com longas torrentes de som, altamente organizadas. (...) Aprendemos a entender tanto a música quanto a linguagem através do contato, e a produzir frases e melodias sem qualquer treinamento formal em suas regras subjacentes. Ambas parecem características “naturais”, parte integrante dos nossos sistemas nervosos. O fraseado talvez seja o paralelo mais próximo entre música e linguagem. (...) O fraseado divide longas torrentes de sons em bocados compreensíveis. Trabalho de laboratório confirma que nossos cérebros tratam as frases musicais e as frases faladas de forma parecida, suspendendo a compreensão ao chegar uma frases, depois, fazendo uma pausa para engolir a coisa toda.”¹⁸

Jourdain é claro ao afirmar que o fraseado dos instrumentos musicais pode soar muito semelhante ao fraseado do discurso lingüístico comum como interpretados pelo cérebro. Contudo, na música, a representação é muito mais dependente do contexto musical em que cada nota é colocada. Por exemplo, um ré, em um determinado contexto pode figurar como uma declaração musical inteira, enquanto que essa mesma nota em outro contexto pode apenas fazer parte de uma estrutura secundária da configuração musical.

E isso apenas confirma o pensamento: a linguagem é muito mais exata do que a música em sua representação do mundo exterior, pois evita ambigüidades.

¹⁸ (Jourdain, Robert, 1997, p.349);

Jourdain adiciona ainda mais um conceito relevante a esta pesquisa quando reconhece que mesmo que o elo de ligação entre música e linguagem seja frágil, essa relação continua sendo frequentemente pesquisada:

“O motivo é que a linguagem e a música baseiam-se ambas em hierarquias generativas. Essas hierarquias começam com uma estrutura de superfície, e esta consiste em padrões de notas ou de palavras que compõe melodias ou frases. Nos níveis inferiores, as relações entre os padrões de superfície e as relações entre essas relações alongam-se para baixo, em crescente abstração. Na parte mais baixa, reside a estrutura profunda de uma hierarquia, uma despojada representação de propriedades fundamentais. É nesses níveis mais profundos que entendemos, lembramos, raciocinamos. E é com base nessas representações puras que geramos novas representações de superfície, quer estejamos improvisando numa guitarra ou contando uma história.”¹⁹

Segundo o pensamento de Jourdain, pode-se concluir que música e linguagem na superfície estão realmente distantes em sua forma de expressão, mas em níveis mais profundos, que ele chama de “estrutura profunda”, as fontes de significado tanto musicais quanto lingüísticas são muito semelhantes chegando até a serem as mesmas. Mesmo que a linguagem, superficialmente seja muito mais clara e definida, ela é apenas uma expressão mais exata de significados mais profundos compartilhados plenamente pela música.

Esse conceito pode ser explorado demoradamente, porém esse não é o objetivo desta pesquisa. O interessante até aqui é notar-se que a expressão através da música compartilha de uma mesma fonte de significados (que Jourdain chama de “propriedades fundamentais”), que a linguagem. A música, contudo, utiliza-se de expressões muito mais “metaforizadas” (que não conseguem definir com exatidão a vida real) e “abstratas” do que a linguagem, tornando assim muito mais difícil a atribuição de um significado exato à música em si, sem, contudo negar a existência deste, conforme visto anteriormente.

Nattiez ainda afirma também que a música tem caráter realmente diferente da sintaxe da linguagem, porém afirma que a noção de símbolo e significado da música não pode de maneira alguma estar restringido a uma comparação desta com as estruturas da linguagem natural. Nesse sentido, ele afirma que pode sim haver um estudo de significado intrínseco da música, em seu conjunto de símbolos particulares.²⁰

¹⁹ (Jourdain, Robert, 1997, p.352).

²⁰ (Nattiez, Jean-Jacques, 19-- , p. 163).

Mesmo Neto admite que esse mesmo estudo, (Música como Linguagem) pode ser realizado a partir de outros pontos de vista, como por exemplo: Como se dá o processamento cerebral da linguagem e da música? E assim por diante.²¹

Apesar de esta análise soar um pouco digressiva, ela será importante na compreensão final do conceito de música e seu significado, e linguagem no contexto desta pesquisa.

Esta pesquisa se dispõe agora a analisar como se dá a percepção musical e lingüística pelo cérebro humano.

2.2 – A PERCEPÇÃO DE MÚSICA E LINGUAGEM NO CÉREBRO HUMANO

A compreensão dos papéis desempenhados pelos diversos e complexos sistemas cerebrais em relação à percepção da linguagem e da música, pode servir para uma possível relação entre a Música e Linguagem. Se o cérebro puder reconhecer padrões de “significados” representativos do mundo real através da música, nas mesmas áreas onde reconhece os padrões de linguagem, isso sugeriria que a música é reconhecida, psicologicamente e talvez até biologicamente, como um tipo de linguagem com significância própria.

Oliveira, Ranvaud e Tiedemann sugerem que o estudo das funções cerebrais relacionadas à música e linguagem deve ser iniciado pelos fatos comuns às duas que são: “ambas (...) expressivas e receptivas, incluindo entre suas funções a composição, o improviso, o desempenho, a recepção, a compreensão, a ambigüidade, a capacidade de despertar expectativas, etc.”²². Esses mesmos autores dizem que um dos modos de estudo em evidência neste quesito em questão, é o estudo das disfunções em música: as *amusias*²³, que relacionadas às *afasias*²⁴ oferecem conclusões interessantes sobre as funções cerebrais relacionadas com música e linguagem.

Não é interessante a esta pesquisa o demorar-se em questões muito detalhadas de cada disfunção citada acima, contudo para a correta compreensão de alguns resultados de experimentos científicos que serão citados, deve-se começar entendendo o fenômeno da lateralização cerebral em funções referentes à linguagem e música. Lateralização seria então:

²¹ (Neto, José Borges, 2005, p. 9).

²² (Oliveira, José Z. de; Ranvaud, Ronald e Tiedemann, Claus, 2005, p. 91).

²³ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Amusia**: Perda completa ou parcial da faculdade de apreender ou de reproduzir sons musicais.

²⁴ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Afasia**: Perda do poder de expressão pela fala, pela escrita ou pela sinalização, ou da capacidade de compreensão da palavra escrita ou falada, por lesão cerebral, e sem alteração dos órgãos vocais.

“a noção de que cada lado do cérebro domina certas atividades. [mesmo que não exista dominância absoluta]. (...) O cérebro esquerdo tem contagens mais altas [em estatísticas de testes científicos] que o direito em várias tarefas referentes ao processamento da linguagem. (...) Inversamente o cérebro direito tem contagens mais altas em certas tarefas musicais.”²⁵

Voltando às considerações sobre as disfunções lingüísticas e musicais citadas acima, os estudos e pesquisas de Oliveira, Ranvaud e Tiedemann indicam que em sua maioria, as lesões no hemisfério esquerdo (HE) do cérebro são as que comumente resultam em afasias, enquanto que as lesões no hemisfério direito do cérebro (HD) são as que mais causam as deficiências na percepção, discriminação ou memórias musicais ou amusias.²⁶

Jourdain concorda com as afirmações anteriores relatando casos de pesquisas que mostram que:

“... muito pouco resta da linguagem, após séria lesão no lobo temporal esquerdo, e igualmente pouquíssimo fica da percepção da harmonia e da melodia após lesão no temporal direito [ele considera que o ritmo é percebido pelo HE, o mesmo que domina as funções da linguagem].”²⁷

Tanto Oliveira, Ranvaud e Tiedemann quanto Jourdain²⁸ afirmam que estes resultados apontam uma dominância visível nas funções lateralizadas do cérebro humano, dando superioridade ao HE sobre funções da fala e sobre o ritmo na música e dando superioridade ao HD no reconhecimento harmônico e melódico. Contudo, esses mesmos autores questionam a validade absoluta de tais resultados uma vez que existe:

“enorme variabilidade e individualidade dos processamentos neurais para ambas, [linguagem e música], seu desenvolvimento e escassez de casos bem estudados, tornam a pesquisa das correlações funcional e anatômica para as funções de ambas as linguagens muito mais difícil. Sua análise, exceto em casos raros, apenas sugere esboços para o desenvolvimento da pesquisa na busca de respostas neuroanatômicas mais definidas.”²⁹

Jourdain chega a citar um caso em que um músico que teve paralisia no HD após uma grave lesão, logo continuou a reger, escrever e mesmo executar música, porém sem nenhuma emoção e com sua performance gravemente prejudicada.³⁰ Jourdain cita este caso como

²⁵ (Jourdain, Robert, 1997, p.355).

²⁶ (Oliveira, José Z. de; Ranvaud, Ronald e Tiedemann, Claus, 2005, p. 93).

²⁷ (Jourdain, Robert, 1997, p.356).

²⁸ Idem, p.370.

²⁹ (Oliveira, José Z. de; Ranvaud, Ronald e Tiedemann, Claus, 2005, p. 94).

³⁰ (Jourdain, Robert, 1997, p.367);

exemplo de que mesmo o HE (onde a linguagem natural é predominantemente compreendida e tratada) assume uma “compreensão” maior da música (função dominante no HD) quando esta é tratada de forma analítica por um estudioso na área, porém, a função emocional parece estar particularmente ligada ao HD e não pode ser substituída por outra área do cérebro.³¹

Mesmo sendo estabelecido que os resultados apresentados nos parágrafos acima não podem ser considerados absolutos, a dominância da função da linguagem pelo HE e da harmonia e melodia pelo lado direito parece ser fato aceito sem grandes problemas no meio científico.

Apesar de parecer ponto pacífico entre os especialistas que as percepções musicais e lingüísticas não possuem a mesma base de funcionamento cerebral e que estas duas são funções distintas que dependem de áreas específicas e diferentes do cérebro para sua execução, estudos científicos recentes, apontam justamente o oposto.

Koelsch³² e sua equipe após uma pesquisa aprofundada sobre música e linguística, envolvendo testes cerebrais com alta tecnologia, afirmam claramente que (tradução minha):

“assim, os dados presentes mostram que a música não pode apenas influenciar o processamento de palavras, mas pode também iniciar representações de conceitos representativos, sejam eles abstratos ou concretos, independentemente do conteúdo emocional desses conceitos. Nossas descobertas [contudo] não implicam que música e linguagem têm a mesma semântica. [...] Os presentes resultados indicam que a música transfere, consideravelmente mais informação semântica do que se acreditava anteriormente.”

Essas descobertas podem conduzir a pesquisa que traça paralelos entre música, significados e linguagem a um outro nível de discussão. Porém, nesta pesquisa os conceitos que fazem maior distinção entre música e linguagem é que serão mais considerados por contarem com o apoio de maior número de autores. Afirmações como a de Koelsch servem, no mínimo, para reafirmar o fato de que o estudo da música não é tarefa fácil ou simples e há, normalmente, mais variáveis do que os pesquisadores gostariam que houvesse.

2.3– CONCLUSÃO PARCIAL

³¹ Idem.

³² *Thus, the present data shows that music cannot only influence the processing of words, but it can also prime representations of meaningful concepts, be they abstract or concrete, independent of the emotional content of these concepts. Our findings do not imply that music and language have the same semantics. [...] The present results indicate that music transfers considerably more semantic information than previously believed.*
(Koelsch, Stefan, et al., 2005) .

As conclusões até aqui expostas, parecem fortalecer o argumento que reza que a música não tem significado intrínseco, ou que se há significado intrínseco, esse não pode ser definido claramente através das mesmas ferramentas que tratam da Linguagem. Isto soa como dizendo que não existe música com significado absolutamente bom ou ruim, e logo, não deve ser relevante a análise do tipo de música usado no culto de adoração da IASD.

Até aqui se pode concluir no mínimo, que o caminho para atribuir significado à música através de paralelos com a linguagem natural ou através da análise das funções cerebrais relacionadas às duas áreas tem se mostrado infundado, ou no mínimo incompleto nos resultados apresentados por pesquisas. Conclui-se também que a Música não comunica significado nos mesmos termos da Linguagem. Contudo, ainda resta um ponto fundamental a ser analisado: Se a música não trabalha comunicando significado do mesmo modo que a linguagem (descrevendo com a máxima exatidão possível o mundo real e as experiências da vida em termos concretos), e se até mesmo as regiões de percepção cerebral são distintas e podem até trabalhar em quase completa independência uma da outra em caso de lesão parcial do cérebro, haveria alguma outra maneira de analisar-se algum tipo de significado comunicado através da música? E de que tipo seria esse significado?

Jourdain diz que:

“não deveríamos surpreender-nos com o fato de a música ter tão pouca semelhança com a linguagem, tanto em sua forma quanto em sua neurologia. Afinal, a linguagem se volta quase inteiramente para representar os conteúdos do mundo, algo que a música dificilmente chega alguma vez a fazer. Em vez de retratar acontecimentos no mundo do lado de fora da nossa pele, a música parece **reencenar** a experiência de dentro do corpo. Essa idéia é familiar, e está no provérbio que diz: A música é a **linguagem das emoções** [ênfase minha]”.³³

Segundo Jourdain, então, a música, diferentemente da linguagem, se volta a reproduzir ou imitar a experiência interna do homem: As emoções. E certamente é por isso que é tão improvável que seja encontrado algum significado na música se esta for comparada *a priori* com linguagem natural falada e escrita.

Os conceitos deste capítulo são sumarizados também nas afirmações de Worth, que na conclusão de seu artigo afirma que:

³³ (Jourdain, Robert, 1997, p.371);

“Música [...] não se qualifica como linguagem [...] Música não é usualmente representacional ela não molda a nossa experiência do mundo externo, a não ser por permitindo algumas notáveis exceções, ela geralmente a imita. [...] Aristóteles nos diz que a música é mimética ou imitativa. Talvez a mais lógica resposta nesse ponto seria reivindicar que a música é imitativa das nossas emoções - diretamente. [...] Música seria mimética porque ela diretamente representa ou imita aquilo que está mais próximo de nós – tão próximo que não pode nem mesmo ser colocado em palavras. E somente pela música, com sua capacidade não somente de ir além das palavras, mas de existir apenas além das palavras, pode nos ser provida a explicação do porquê nós respondemos do modo como respondemos à música [tradução minha].”³⁴

A autora apenas reafirma as conclusões tomadas nos parágrafos anteriores.

Este assunto não se afigura muito simples, contudo pode ser de grande valia nas conclusões deste estudo e é a ele que se dedica a próxima parte desta pesquisa.

³⁴ [...] *Music [...] does not qualify as a language. [...] Music is not usually representational: it does not sharpen our perception of the external world, nor, allowing for some notable exceptions, does it generally imitate it. [...] Aristotle tells us that music is mimetic or imitative. Perhaps the most logical response to this point would be to claim that music is imitative of the emotions — directly. [...] music would be mimetic because it directly represents or imitates what is closest to us — so close that it cannot even be put into words. And only by music, with its capacity not only to go beyond words, but to exist only beyond words, can provide us with our explanation as to why we respond the way we do to the music.*

(Worth, Sara E., 2005).

3 – MÚSICA: A LINGUAGEM DAS EMOÇÕES

Através da música, principalmente, o universo de sentimentos é trabalhado, revivido e comunicado. O universo interno do homem é representado. Este capítulo pretende relacionar estreitamente a música e a comunicação de emoção apresentando os conceitos alguns autores sobre o assunto e relatando resultados de experiências práticas de especialistas no assunto.

Aguiar¹ citando Pombo:

“Schopenhauer, o filósofo do ‘ideal romântico’ da música, defende que o mundo da música é o mundo dos sentimentos, porque representa o que é mais íntimo, mais indizível, mais misterioso da vontade. O compositor revela a essência íntima do mundo numa linguagem que a sua razão não saberia apreender. A música opõe-se aos conceitos, por excesso.”²

Antes de seguir-se em frente, é importante que se deixe claro a definição da palavra emoção – fonte e objetivo da música. A versão eletrônica do dicionário Aurélio – séc. XXI, traz quatro definições de emoção. São elas:

“(1) Ato de mover (moralmente). (2) Perturbação ou variação do espírito advinda de situações diversas, e que se manifesta como alegria, tristeza, raiva, etc.; abalo moral; comoção. (3)Psicol. Reação intensa e breve do organismo a um lance inesperado, a qual se acompanha dum estado afetivo de conotação penosa ou agradável. (4) Estado de ânimo despertado por sentimento estético, religioso, etc.”³

3.1 – MÚSICA: METÁFORA DAS EMOÇÕES

A música pretende reproduzir a experiência interna do homem, as emoções, segundo Aguiar⁴, Jourdain⁵ e Worth⁶ e E se isto dá através da representação metafórica de gestos corporais,⁷ segundo Swanwick. Logo, pode ser sistematizada a idéia de que a comunicação através da música se dá através de uma representação das emoções através de gestos corporais que por sua vez são representados virtualmente em um nível alto de fidelidade, pela música.

¹ (Aguiar, Maria Cristina, 2005).

² POMBO, Fátima (2001). **Traços de Música**. Aveiro: Universidade de Aveiro, p. 128.

³ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999).

⁴ (Aguiar, Maria Cristina, 2005).

⁵ (Jourdain, Robert, 1997, p.371).

⁶ (Worth, Sara E., 2005).

⁷ (Swanwick, Keith, 2003, p. 28).

Este pensamento será fundamentado mais profundamente a seguir.

Jourdain coloca que a emoção e grande parte do prazer obtidos com a música “deriva meramente da percepção de padrões. A maneira como esses padrões refletem nossa experiência interior pode nos dizer muito sobre o significado da música.”⁸ Com esse pensamento concorda Muggiati, citando Terence McLaughlin, em sua obra *Music and Communication*:

“(1) A música é feita de *patterns* [em inglês: padrões] de tensões e resoluções; (2) esses *patterns* correspondem àquelas atividades do cérebro causadas por ocorrências corporais e mentais; (3) os *patterns* correspondem a várias e diferentes atividades mentais e corporais, de maneira que o ouvinte toma simultaneamente consciência de todas estas atividades numa síntese ou fusão.”⁹

Muggiati afirma a noção que será ainda mais reforçada a seguir: a música repete padrões de atividades mentais e corporais do cérebro humano, que parecem por sua vez, ter origem nas emoções.

Swanwick concorda também com o afirmado por Muggiati. Segundo ele, o processo metafórico de comunicação das emoções, através da música, funciona em três níveis cumulativos¹⁰: (1) quando escutamos “notas” como se fossem “melodias” que expressam formas expressivas; - o autor diz que as notas deixam de ser apenas notas e se tornam “melodias”, as quais são compreendidas pelo cérebro num processo psicológico que as interpreta como gestos. Swanwick¹¹ citando Fergusson¹², diz que “a metáfora musical consiste numa transferência de padrões de comportamento de notas para padrões de comportamento do corpo humano”, e movimento e tensão são a base da expressão musical”; (2) quando escutamos essas “formas expressivas” assumindo novas relações entre si como se tivesse “vida própria”; e (3) quando essas novas formas parecem fundir-se com nossas experiências prévias ou, quando a música informa, como diz também Swanwick¹³ citando Langer¹⁴, “a vida do sentimento” ou, como pode ser colocado, a reação física referente ao sentimento.

⁸ (Jourdain, Robert, 1997, p.372).

⁹ (Muggiati, Roberto, 1996, p. 38).

¹⁰ (Swanwick, Keith, 2003, p. 28).

¹¹ Idem, p 30.

¹² FERGUSON, D.N. **Music as metaphor: the elements of expression**. Westport: Greenwood Press, 1960.

¹³ (Swanwick, Keith, 2003, p. 29).

¹⁴ LANGER, S.K. **Philosophy in a new key**. Nova York/Cambridge: Mentor Books/Harvard University Press, 1942.

A idéia de Swanwick é que, apesar de serem processos psicológicos invisíveis, a música se transforma em gestos – ou representações, ou ainda metáforas gestuais do corpo humano – que também associados entre si, expressam movimentos e sentimentos próprios que são mais bem compreendidos e partilhados pelo ouvinte quando se fundem com experiências previamente vividas por ele. E esta verdade – que a música e o movimento corporal estão intimamente ligados – é também considerada valiosa em sua aplicação prática: a música para ser corretamente vivida, compreendida e executada, deve estar ligada perfeitamente à noção de correspondência do movimento corporal.

Patrícia Pederiva, na conclusão de sua exposição sobre “o papel do corpo no desenvolvimento cognitivo musical”¹⁵ diz, citando Gainza¹⁶ que “por meio do movimento corporal é possível a aproximação e a compreensão da linguagem musical”, e a autora continua a dizer que “o corpo cumpre a função primária como sede e origem dos processos psíquicos. A expressão artística pode ser encontrada no equilíbrio entre o físico, o emocional e o mental”.¹⁷ A música assumiria então algum significado ao “representar” um padrão de comportamento do corpo humano que ou possui significado em si mesmo ou encontra sua fonte nalguma emoção.

Swanwick coloca que a capacidade da música de reproduzir eventos da vida de um indivíduo, consiste justamente em sua capacidade de sugerir a noção de peso, espaço, tempo e fluência virtuais. Diz também que “todos os **estados de sentimento têm seus próprios padrões de atividade**, [ênfase minha] sua própria mistura de peso, espaço tempo e movimento. Dizemos que nos sentimos “pesados como chumbo” ou que alguém está “sufocado de cuidados”.¹⁸ Este conceito apenas confirma a afirmação do parágrafo anterior.

Sobre este quesito, que foge ao objetivo principal desta pesquisa, cabe aqui uma curta explicação do possível “modo”, muito simplista por sinal, de como o cérebro interpretaria a música em forma de movimento. Nas palavras de Wisnik:

“... pelo mesmo enlace corporal (...) o som grave (como o próprio nome sugere) tende a ser associado ao peso da matéria, com os objetos mais presos à terra pela lei da gravidade, e que emitem vibrações mais lentas, em oposição à ligeireza leve e lépida do agudo (o ligeiro, como no francês *léger* que está associado à leveza.”¹⁹

¹⁵ (Pederiva, Patrícia, 2005, p. 177).

¹⁶ GAINZA, V. **La iniciación musical del niño**. Buenos Aires: Ricordi, 1986.

¹⁷ (Pederiva, Patrícia, 2005, p. 177).

¹⁸ (Swanwick, Keith, 2003, p. 34).

¹⁹ (Wisnik, José Miguel, 1999, p.21).

Absolutamente longe de estabelecer algum tipo mesmo que primitivo de “léxico musical”, Wisnik traça aqui linhas óbvias e gerais de prováveis interpretações pelo cérebro humano que ajudariam a entender o processo de metaforização da música – grave (proveniente, segundo Wisnik, de vibrações mais lentas) que sugeriria movimentos lentos, ou quase estacionários, dependendo da “altura” do som, *versus* agudo (que sugeriria idéias de maior movimento ou velocidade). Agora de volta ao tema desta seção.

Swanwick continua dizendo que:

“todas as nossas experiências deixam um resíduo em nós, um vestígio, uma representação que pode não entrar de forma consciente, mas que pode ser ativada em outras situações – a *schemata*²⁰ de experiências passadas (...) Elas assombram nosso sistema nervoso e muscular. Qualquer novo movimento, pensamento ou sentimento ocorre no contexto de nossa história pessoal e cultural, e isso é possível pela referência aos *schemata* residuais de muitas outras experiências similares. Muitas delas estão localizadas na infância...”²¹

Citando Passmore²², Swanwick acrescenta que “As emoções que a música transmite são de tipos muito variados, sendo não mais que *schemata* de emoções diretamente vivenciadas, com fluxos e refluxos similares, graus de intensidade, agitação e persistência.”²³ Swanwick vai além de Passmore quando estabelece ainda que “é precisamente por causa de sua não-literalidade, de sua não-explicita mas profundamente sugestiva natureza, que a música tem tanto poder de nos **comover** [ênfase minha].”²⁴

Compreende-se então, que a música tem capacidade de comunicar significados a partir do momento que ela consegue representar emoções comuns à experiência de vida do receptor.

Aplicando à prática os conceitos apresentados até agora neste capítulo, Jourdain²⁵ faz uma análise de um trecho bem conhecido da música *A Pantera Cor-de-Rosa* apresentado na figura a seguir.

²⁰ (SwanWick, 2003, p. 34) Plural de *Schema* – or. Grega que significa forma, nesse caso, trata-se de um certo “padrão” na mente.

²¹ Idem, p. 34-35.

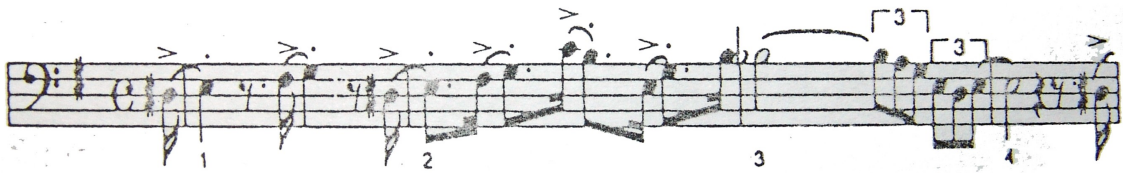
²² PASSMORE, J. **Serious Art**: A Study of the concept in all the major arts. Londres: Duckworth, 1991.

²³ (Swanwick, Keith, 2003, p. 35).

²⁴ Idem.

²⁵ (Jourdain, Robert, 1997, p.372-373).

Figura 2.1 – trecho da música: A Pantera Cor-de-Rosa.



Jourdain diz que:

“uma maneira de encarar essa melodia é como uma pantomima²⁶ de uma pantera aproximando-se cuidadosamente de sua presa: primeiro na ponta dos pés, sondando; em seguida, de repente, imobilizando-se e, depois, saltando para se esconder. Alguém que ouvisse essa melodia pela primeira vez, [...] não adivinharia, provavelmente, que ela acompanha as cabriolas de um felino bípede. Mas essa pessoa poderia muito bem dizer que a música “segue rastejando”.

O autor continua sua análise dizendo que tanto o ritmo quanto a tensão na melodia no momento estratégico (terceiro compasso), causada pela dissonância, simbolizam fortemente uma ação “furtiva”. Ele diz que essa música “**imita** a ação sub-reptícia; não a **designa** [ênfase minha]”.²⁷ Uma explicação básica que o autor faz é que mesmo nesse exemplo dado, a música é programática. Ou seja, foi feita para junto de outras fontes de informação (como o desenho animado da pantera, ou o teatro) significar algo – os movimentos da pantera. Isso pode ser usado como argumento de que a música só ganha sentido quando junto de outro tipo de expressão ou linguagem mais definida e clara. Porém, Jourdain argumenta que a música, mesmo a programática, não “perde todo o significado quando a ouvimos por si mesma, sem saber o que deve, supostamente, representar. E o significado que descobrimos corresponderá, provavelmente, às intenções do compositor.” Sugerindo assim um sistema de significados compartilhados de alguma forma entre compositor-executor-receptor.

Pode-se dizer uma vez mais então que a música imita movimentos corporais que por sua vez têm sua fonte de origem em emoções específicas, ligadas a situações específicas, por exemplo, medo, alegria, euforia, melancolia, etc.

Wazlawicz, afirma na conclusão de sua experiência entre jovens estudantes de musicoterapia que:

²⁶ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Pantomima**: Arte ou ato de expressão por meio de gestos; mímica.

²⁷ (Jourdain, Robert, 1997, p. 373).

“As emoções e os sentimentos [...] configuram a construção dos significados singulares da música, de acordo com a vivência do sujeito e de sua própria reflexão acerca de si e de suas experiências. A música, despertando a afetividade, influencia a forma como o sujeito significa o mundo que o cerca. É de modo “emocionado” que o sujeito constrói os significados da música em sua vivência [...] Significados e sentidos “ressoam” junto das emoções e sentimentos em suas vivências em relação à música.”²⁸

Novamente é afirmado então o conceito de que a música encontraria seu significado ao transmitir e representar emoções e sentimentos.

Mas será que os “significados” musicais são os mesmos em todo o mundo? Será que um brasileiro entenderia perfeitamente uma melodia arábica?

Segundo o professor Claudiney Carrasco o significado e a compreensão de uma música são drasticamente afetados, ou até mesmo determinados pela cultura.²⁹ A mesma idéia é reforçada por Jourdain, quando diz que:

“A música sempre existe como um sistema confinado de relações, de convenções para a maneira como se deve compor melodias, ritmos e harmonias. (...) assim, os significados da música, seus movimentos e emoções, devem ser necessariamente expressos através dos dispositivos do costume musical e serão percebidos apenas pelos que estiverem impregnados desses costumes.”³⁰

Esta ressalva é importante e merece ser destacada: A compreensão de significados e até mesmo de emoções, ao que tudo indica, parece estar profundamente determinada e limitada pelos costumes e pela cultura de certa região, contudo, Clynes (que será analisado na próxima seção) discorda do pensamento de Jourdain e de Carrasco, afirmando que algumas estados emocionais básicos (que Clynes chama de *estados sênticos*), como raiva, amor, desejo sexual, etc., são expressos por padrões praticamente idênticos em culturas diametralmente opostas, como a japonesa, a balinesa e a norte-americana³¹ – conforme apontam os resultados de testes realizados por ele nessas culturas. Esse conceito será melhor desenvolvido no próximo capítulo.

A pergunta a ser feita agora é quais seriam os tipos de sentimentos ou de representações de movimentos do corpo desejados e indesejados no culto de adoração da IASD? Esta pesquisa buscará responder a esta questão posteriormente.

²⁸ (Wazlawicz, Patrícia, 2005, p.362).

²⁹ (Carrasco, Claudiney, 2005).

³⁰ (Jourdain, Robert, 1997, p.377).

³¹ (Clynes, Manfred, 1989, p. 51).

Cabe agora ainda mais uma lembrança por parte deste pesquisador. Além da compreensão de que alguns significados emocionais básicos parecerem ser compartilhados naturalmente por culturas diferentes, outro fator artificial pode estar influenciando grandemente no compartilhamento mundial de alguns significados musicais – A globalização. O fenômeno mundial da globalização tem proporcionado uma interação cultural num nível nunca antes conhecido. Estilos musicais, a exemplo do rock, têm sido reconhecidos e aceitos em todo o globo, conforme afirma Schäffer.³² Deduz-se então que a gama de significados compartilhados globalmente pode certamente também ter sido aumentada.

Vários exemplos mostram como esse poder de comunicação de significado motor-emocional da música foi reconhecido, pesquisado e utilizado por diversos profissionais.

3.2 – PRÁTICA: RECONHECIMENTO DE SIGNIFICADO EMOTIVO ATRAVÉS DA MÚSICA

Um indivíduo só interage realmente com a música, segundo Jourdain, quando ele consegue prever o que acontecerá. Qual será o próximo movimento. Porque “prever é modelar as relações profundas que dão coesão à música”.³³ Como a música é uma representação de movimentos corporais mais do que prever, ela estabelece um movimento perfeito, um fluxo contínuo e ordenado que é praticamente impossível à realidade do movimento corporal. Diz Jourdain:

“... seria quase impossível transformar o ato de cozinhar o jantar numa dança artística. Os movimentos são excessivamente variados e descontínuos. Mas a música bem trabalhada cria até o mundo através do qual ela viaja, satisfazendo todas as antecipações com uma graciosa resolução e, a cada virada, dando lugar a novas antecipações. Enquanto o movimento físico é sufocado por inícios, paradas, tropeções, a música estabelece um fluxo contínuo, e o faz com proporções perfeitas.”³⁴

É nesse contexto que Jourdain cita as experiências de Sacks³⁵ que descobriu que a música pode liberar os pacientes que sofrem do mal de Parkinson. Nas palavras desse autor:

“... a música repõe momentaneamente no lugar os espatifados sistemas motores dos pacientes com Parkinson. Obviamente a música não conserta os neurônios defeituosos que causam a doença. Em vez disso, ela vence os

³² (Schäffer, Vandir R., 1992, p.16, 133).

³³ (Jourdain, Robert, 1997, p.382).

³⁴ Idem.

³⁵ Idem, p.383.

sintomas da Parkinson ao transportar o cérebro para um nível de integração acima do normal. A música estabelece um fluxo no cérebro, enquanto, ao mesmo tempo, estimula e coordena as atividades do cérebro, colocando suas antecipações na marcha correta. Ao fazer isso, a música fornece uma corrente de intenções à qual o paciente de Parkinson pode prender suas emoções [!]. (...) A mágica que a música faz com os pacientes de Parkinson não é diferente da que faz com todos nós. Ela nos tira de nossos hábitos mentais congelados e faz nossas mentes se movimentarem com habitualmente não são capazes.”³⁶

Experiência semelhante é relatada por Jessé e Jenise Torres:

“...lembramo-nos que, no curso de pós-graduação nos EUA, a nossa turma foi levada a visitar uma clínica para doentes nervosos e fomos levados para uma Sala de Observação, onde víamos os doentes na Sala de recreação e eles não nos viam. Nessa sala havia som ambiente para ajudar a mantê-los tranquilos enquanto faziam seus diversos exercícios ocupacionais. Para uma rápida demonstração a música suave foi substituída por uma de ritmo levemente acelerado; o professor mandou-nos observar que certos pacientes começaram a ficar irritados. Depois substituíram por uma música barulhenta e o número de irrequietos acentuou-se, chegando a agressão quando a música tocada foi um Rock. Tão logo voltou a tocar a música suave, tudo ficou calmo.”³⁷

Ainda um terceiro caso tem sua relevância reconhecida nesta seção – o uso da música na recuperação de crianças com síndrome de Autismo.³⁸ Álvares, em sua exposição “Música como propiciadora da (re)organização da Experiência de Mundo: Musicoterapia com crianças portadoras da Síndrome do Autismo”, chega à conclusões significativas no contexto desta seção. Ela expressa que:

“A experiência sonora parece ser fundamental desde a vida intra-uterina. O relacionamento do bebê com os pais também perpassa por uma experiência sonoro-musical multimodal que leva ao desenvolvimento do bebê. Os estudos indicam que o surgimento da linguagem verbal coincide com o surgimento da habilidade musical. Os elementos musicais da fala (ritmo, contorno melódico, altura, volume, etc.) são organizadores da experiência de mundo do bebê. Muitos casos já foram relatados demonstrando os resultados positivos da Musicoterapia^[39] no tratamento do paciente portador de Autismo. (...) Às vezes é através do ritmo da respiração do paciente que conseguimos sua primeira resposta. Esta abordagem “orgânica” da música utilizada em Musicoterapia parece permitir uma organização de experiência de mundo com crianças portadoras de Autismo.”⁴⁰

³⁶ (Jourdain, Robert, 1997, p.382-383).

³⁷ (Torres, Jessé e Torres, Jenise, 19--?, p. 6).

³⁸ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Autismo**: Fenômeno patológico caracterizado pelo desligamento da realidade exterior e criação mental de um mundo autônomo.

³⁹ (Dicionário Aurélio Eletrônico, 1999) **Musicoterapia**: Tratamento de certas doenças mentais pela música; meloterapia.

⁴⁰ (Álvares, Telma Sydenstriker 2005, p. 397).

Pode-se notar, nos exemplos citados acima, que a música possui uma poderosa capacidade de influenciar não somente as emoções, mas também o sistema motor do ser humano, atingindo até mesmo a sua capacidade de experiência e percepção de mundo – capacidade que não deve ser ignorada. Nos casos citados, a música, como estabeleceu Jourdain no começo desta seção, teve o poder de não apenas representar, mas influenciar e estabelecer o movimento corporal bem como o comportamento emotivo dos receptores.

Ao final desta seção será agora citada a experiência de Levek e Ilari que realizaram uma pesquisa em 204 meninos e meninas de idade variável entre 5 e 19 anos, e sem conhecimento musical prévio. Este estudo em específico é também de interesse especial à este trabalho. O objetivo do estudo realizado pelas autoras citadas era:

“...verificar as respostas emocionais à música por crianças e adolescentes brasileiros, a partir das convenções pré-estabelecidas pela psicologia da música, que sugerem que a combinação de andamento rápido e tonalidade maior elicia uma resposta feliz, e a combinação de andamento lento e tonalidade menor, resulta em uma resposta triste.”⁴¹

Foram utilizadas trechos de dezesseis músicas eruditas e foi concedida a cada criança/adolescente uma folha para respostas contendo um desenho de uma carinha triste, uma de expressão ambígua e outra de expressão alegre para que fossem marcadas de acordo com a reação que tivesse à música ouvida. Nas palavras das autoras o resultado no geral foi o seguinte:

“Os resultados sugeriram que, de maneira geral, crianças e adolescentes respondem de forma bastante semelhante às convenções pré-estabelecidas pela psicologia da música. Quantitativamente falando, os adolescentes apresentam um número maior de respostas esperadas que as crianças, porém sem grandes diferenças qualitativas.”⁴²

O mesmo modelo-base deste teste anterior foi aplicado desta vez a 52 adultos vindos dos estados de São Paulo e Paraná, agora por Caserta e Levek.⁴³ O objetivo era o mesmo do teste anterior, contudo os adultos, ao ouvirem o trecho musical, deveriam escrever em uma folha de respostas, dois ou mais adjetivos relacionados à emoção para cada trecho musical ouvido, sendo que os participantes dispunham do tempo que julgassem necessário para anotar

⁴¹ (Levek, Kamile e Ilari, Beatriz, 2005, p.460).

⁴² Idem.

⁴³ (Caserta, João Pedro e Levek, Kamile, 2005, p.424).

os adjetivos correspondentes ao estímulo musical, antes que outro trecho fosse tocado. Os resultados obtidos no estudo, segundo os autores, também:

“... confirmam as convenções pré-estabelecidas por pesquisas anteriormente realizadas no exterior e geram novas dúvidas em relação à percepção musical por adultos brasileiros. As previsões foram confirmadas para todos os excertos, com exceção dos estímulos em modo menor e andamento lento. Tais trechos musicais obtiveram um maior número de respostas ambíguas (51% dos homens e 50% das mulheres) quando se esperavam respostas negativas. Porém a alta porcentagem de respostas negativas obtidas para estes excertos (48% dos homens e 45,5% das mulheres) nos faz refletir a respeito de quais elementos musicais foram ouvidos e quais elementos geraram quais tipos de reação.”⁴⁴

Mesmo com leves variações nos resultados, possivelmente naturais a este tipo de pesquisa onde o isolamento dos formantes musicais deve ser muito difícil de ser realizado, os autores citados apontam os resultados como confirmando, em geral, as convenções pré-estabelecidas pela psicologia e por diversos estudiosos acerca do significado e percepção musical: Músicas em geral lentas e em tom menor causam emoções negativas tanto em adultos quanto em crianças e adolescentes, ao passo que músicas em tom maior e em andamento mais rápido provocam emoções alegres.

Para o uso nessa pesquisa, é válido dizer apenas que as emoções representadas ou comunicadas através da música são reconhecidas nos mesmos termos, em geral, pela maioria dos ouvintes. Isso implica que o estudo dessas emoções comunicadas pela música é válido para a questão proposta no início deste estudo: a escolha da música ideal para o culto da IASD.

3.3 – CONCLUSÃO PARCIAL

Fica claro até aqui, que a música assume significado através de um processo metafórico no qual o cérebro passa a perceber as notas como melodias – as melodias e suas relações entre si e com o contexto criado pela harmonia são metaforicamente interpretadas pelo cérebro então, como gestos do corpo provenientes, em sua maioria, de expressões emocionais.

⁴⁴ (Caserta, João Pedro e Levek, Kamile, 2005, p.428).

Se a música, em última instância, é a linguagem das emoções, então esta, por ser uma metáfora, não pode também representar com literalidade absoluta os significados desejados pelo compositor-executor. Contudo esta imprecisão (reconhecida pela grande maioria dos autores pesquisados – como: Jourdain⁴⁵, e Neto⁴⁶ Swanwick⁴⁷) como mostrado neste capítulo, não é grande o suficiente para impedir que haja uma análise de significado intrínseco na música, pelo contrário, justamente por sua não-literalidade é que ela tem tanto poder de nos comover⁴⁸ e além disso, seu objetivo não é mesmo o de comunicar conceitos definidos, mas sim representar e comunicar emoções.

Pesquisadores e estudiosos revelam que experiências e observações práticas mostram que a música tem um grande impacto no comportamento organizador ou desorganizador do indivíduo além de possuir um tipo de reconhecimento comum da linguagem emotiva, compartilhado por um público infantil e adulto no Brasil.

Essa capacidade de transmitir conteúdo emocional positivo ou negativo, que é reconhecido da mesma forma pela grande maioria dos indivíduos pode constituir fator de relevância na escolha da música ideal para o culto da IASD.

O próximo capítulo trata exclusivamente da teoria dos Sênticos em relação à música como apresentada pelo Dr. Manfred Clynes. Clynes, como será apresentado a seguir, afirma que a música pode ser um canal de comunicação de estados emocionais básicos e específicos que são reconhecidos entre indivíduos de mesma cultura ou até de culturas diferentes.

⁴⁵ (Jourdain, Robert, 1997, p.371).

⁴⁶ (Neto, José Borges, 2005, p. 8).

⁴⁷ (Swanwick, Keith, 2003, p. 35).

⁴⁸ Idem.

4 – MÚSICA NA TEORIA DOS SÊNTICOS

Neste capítulo será apresentado o pensamento de Manfred Clynes. O interesse nas pesquisas de Clynes não é, obviamente, exclusividade desta pesquisa. Vários outros pesquisadores como Minsky¹, Echard² e Ebens³ também reconhecem a relevância das pesquisas de Clynes.

4.1 – O AUTOR⁴

O Dr. Manfred Clynes é doutor em neurociência pela Universidade de Melbourne, Mestre em música pela Juilliard School of Music em Nova York, e graduado em engenharia. Trabalhou na universidade de Princeton na área de Psicologia da Música. Ele é também poeta e foi chefe de pesquisa científica no Rockland State Hospital em Orangeburg, Nova York por dezessete anos. Lá foi pioneiro em pesquisas na área de biocibernética e descobriu o princípio dos Sênticos. Já foi professor em Harvard, no MIT, em Princeton e na Universidade de Melbourne, lecionando neuropsicologia, entre outras matérias,.

Nascido em Viena, Clynes foi aclamado como pianista na Austrália, enquanto ainda era adolescente e até hoje é um aclamado concertista por toda a Europa.

4.2 – A TEORIA DOS SÊNTICOS

Clynes inicia sua exposição tratando de “qualidades de experiências” vividas pelo ser humano. Ele toma como exemplo a experiência da “vermelhidão”. Diz ele que qualquer pessoa que já viu a cor vermelha (que não tem disfunção cromática) já teve a experiência da “vermelhidão” a qual é única entre todas as outras experiências. Não importando nem mesmo o nome que se use, alguém pode se lembrar da “vermelhidão” mesmo que não esteja vendo no momento a cor vermelha. A “vermelhidão” pode ainda ser experimentada pelo indivíduo mesmo cinquenta anos após seu primeiro contato com a cor vermelha graças ao princípio nomeado *Estabilidade* da experiência, por Clynes. O nome da experiência “vermelhidão” apenas nos auxilia a lembrarmos dela quando ela não está lá. Clynes afirma que há algumas

¹ (MINSKY, Marvin, 2005).

² (ECHARD, William. 2005).

Idem.

³ (Ebens, Adrian, 2005).

⁴ Idem.

décadas atrás, ele pôde, juntamente com outros pesquisadores, descobrir resultados interessantes sobre “experiências” de caráter único, assim como a experiência da “vermelhidão”.⁵ Nas palavras dele:

“... em 1966 nós fomos capazes pela primeira vez, de mostrar que em cérebros humanos a experiência de vermelhidão é acompanhada por um código fisiológico, uma seqüência de operações diretamente mensuráveis e características apenas para o vermelho e para nenhuma outra qualidade. [...] Os padrões cerebrais os quais nós observamos são claramente similares para todos os indivíduos com respeito à seqüência e aos componentes de tempo de resposta [tradução minha].”⁶

Afirma então, esse autor, que as experiências qualitativas do ser humano, aquelas que envolvem tomadas de decisão em contextos específicos, são geneticamente programadas sendo comuns a todo ser humano – todo ser humano no mundo interpretaria o vermelho, como vermelho com os mesmos padrões cerebrais para reconhecimento desta cor. Aprofundando seu pensamento, Clynes afirma que as experiências “qualitativas” que o ser humano tem em sua vida, não existem isoladamente, mas em estreito relacionamento com outras funções cerebrais. Ele define então como *emoções* as experiências qualitativas de caráter único que estão relacionadas com o sistema motor. Em suas palavras:

“Nós temos falado de qualidades e de existências únicas como que geneticamente programadas. Estas qualidades únicas ou entidades não existem isoladamente, contudo, mas estão em relacionamento com outras funções cerebrais. Em particular, há uma classe de qualidades as quais são inerentemente ligadas ao sistema motor, então sua singularidade é completa apenas com a inclusão da dinâmica do sistema motor como uma parte integral de sua existência espaço-temporal. É por causa desta ligação inerente ao sistema motor que estas qualidades podem ser comunicadas. Esta classe de qualidades é referida comumente como *emoções* [tradução minha].”⁷

⁵ Ver resultados quantitativos de suas experiências em (Clynes, Manfred, 1989, p.6-8).

⁶ *In 1966 we were able for the first time to show that in human brains the experience of redness is accompanied by a distinct physiologic code, a sequence of operations directly measurable and characteristic only for red and for no other quality. [...] The brain patterns which we observed are clearly similar for all individuals with respect to the sequence and the timing of the response components.*

(Clynes, Manfred, 1989, p.4-5).

⁷ *We have spoken of qualities and of unique existences as genetically programmed. These unique qualities or entities do not exist in isolation, however, but are in relationship with other brain functions. In particular, there is a class of qualities which is inherently linked to the motor system, so that its uniqueness is complete only with inclusion of the dynamics of the motor system as an integral part of their spatio-temporal existence. It is because of this inherent link to the motor system that these qualities can be communicated. This class of qualities is referred to commonly as emotions.*

(Clynes, Manfred, 1989, p.13).

A experiência feita por Clynes e sua equipe está inteiramente baseada no conceito que ele apresenta a seguir:

“Pertencendo à classe de qualidades inerentemente ligadas ao sistema motor, cada emoção, como uma qualidade única, completa a sua identidade apenas se o programa dinâmico motor, parte do qual nós usualmente chamamos “expressão”, é incluído. Emoção e sua expressão formam uma unidade essencial, um sistema. [...] Infelizmente, como a psicologia como ciência desenvolveu, emoção e sua expressão foram na maioria dos casos estudadas separadamente. Estudar emoção sem a sua expressão (e vice-versa) é como cortar a mão para estudar a sua função [tradução minha].”⁸

Ao considerar emoção apenas quando padrão cerebral de “experiência de qualidade” está unido ao sistema motor, Clynes poderia então percorrer um caminho inverso. Já que as emoções são acontecimentos interiores e não podem ser medidas objetivamente, as expressões físicas correspondentes a cada reconhecimento emocional poderiam se quantificadas, uma vez que estas últimas são acontecimentos exteriores.

Clynes, definiu então alguns conceitos básicos sobre estados emocionais, expressão emocional, geração de emoção e interação do ambiente e emoção. Esta sistematização pode ser muito útil quando aplicada à música. Esses conceitos serão apresentados a seguir:

“Estados Emocionais

1. Cada emoção básica é uma experiência única.
2. Para cada emoção básica, há um padrão cerebral característico correspondente.
3. Cada estado emocional tem uma inércia característica, em termos de processos mentais e corporais.
4. Uma emoção tenderá a confinar padrões específicos de ação de acordo com a sua natureza sobre um período de tempo.
5. Mudanças hormonais e cardiovasculares ocorrem juntas com o estado emocional. A extensão e tipo dessas mudanças dependerá da natureza da emoção específica e também da atitude de controle pelo indivíduo. Mudanças hormonais, em troca, podem predispor uma pessoa a experimentar o movimento.
6. Memória, inconsciência, e processos autonômicos influenciam as funções de controle relacionadas aos estados emocionais.
7. A experiência de emoções é influenciada pela idade, sexo, herança genética, ritmo biológico diurno, sazonal, e outros [tradução minha].”⁹

⁸ *Belonging to a class of qualities inherently linked to the motor system, each emotion, as a unique quality, completes its identity only if the motor dynamic program, part of which we usually call “expression,” is included. Emotion and its expression form an existential unit, a system. [...] Unfortunately, as psychology as a science developed, emotion and its expression were mostly studied separately. To study emotion without its expression (and vice versa) is like cutting off the hand to study its function.*

Idem, p.14.

⁹ *Emotion States*

Clynes continua definindo parâmetros sobre a **expressão emocional**:

- “1. A expressão da emoção é um aspecto essencial de sua natureza. A emoção precisa ser expressa, muito como um sistema de controle precisa responder às suas entradas até que a saída desejada seja obtida.
2. Expressão tem um efeito na intensidade do estado emocional. Podem ambos ser carregados (aumentados) e descarregados (diminuídos) em sua intensidade [tradução minha].”¹⁰

Sobre a **geração da emoção**, ele sistematiza seu pensamento da seguinte forma:

- “1. A geração da emoção ocorre através da percepção de e mudanças em nossas circunstâncias existenciais: nosso relacionamento com outros, nosso ambiente, nossas perdas e ganhos, nossa liberdade para satisfazer nossas necessidades, e nossa auto-imagem.
2. A emoção pode também ser gerada através da percepção de emoção em outros.
3. Emoções podem ser geradas puramente através da imaginação – por imaginar e lembrar pessoas, formas, qualidades, e situações.
4. Todos esses processos podem ser variadamente afetados por drogas e por estimulações elétricas específicas, no cérebro [tradução minha].”¹¹

-
1. *Each basic emotion is a unique experience.*
 2. *To each basic emotion there corresponds a characteristic brain pattern.*
 3. *Each emotional state has a characteristic inertia, in terms of brain and bodily processes. Once it has been established, it will persist for some duration of time.*
 4. *An emotion will tend to confine specific action patterns according to its nature over a period of time.*
 5. *Hormonal and cardiovascular changes occur together with and emotional state. The extent and type of these changes will depend on the nature of the specific emotion and also on the attitude of control by the individual. Hormonal changes, in turn, may predispose a person to experience motion.*
 6. *memory, unconscious, and autonomic processes influence the control functions relating to emotional states.*
 7. *the experience of emotions is influenced by age, sex, genetic inheritance, and diurnal, seasonal, and other biologic rhythms.*

(Clynes, Manfred, 1989, p.15).

¹⁰ *Emotional expression*

1. *The expression of emotion is an essential aspect of its nature. Emotion needs to be expressed, much as a control system needs to respond to its input until the desired output is obtained.*
2. *Expression has an effect on the intensity of the state of emotion. It can both charge (increase) and discharge (decrease) the intensity.*

Idem, p.16.

¹¹ *Generation of emotion*

1. *The generation of emotion occurs through perception of and changes in our existential circumstances: our relationships with others, our environment, our losses and our gains, our freedom to pursue our needs, and our self-image.*
2. *Emotion can also be generated through perceiving emotion in others.*
3. *Emotion can be generated purely through the imagination – by imagining and remembering persons, forms, qualities, and situations.*

Ainda sobre as **emoções e a interação ambiental**, Clynes estatua que:

- “1. Emoções desempenham uma parte crucial em nossas interações com nosso ambiente social e natural.
2. Nossas energias mentais e impulsivas são afetadas especificamente por nossas emoções.
3. O grau de aglomeração – e seus efeitos na privacidade e intimidade – afeta a experiência dos estados emocionais.
4. Processos de habituação e adaptação também afetam a experiência de emoção num ambiente específico [tradução minha].”¹²

Clynes então nomeia o “estado cerebral” de cada emoção um *Estado Sêntico*¹³ e para compreensão correta de cada estado sêntico, o autor estabelece **quatro princípios** fundamentais. **O primeiro é o da exclusividade** que reza que apenas um estado sêntico pode ser experimentado por vez. **O segundo é o da equivalência** que afirma que um mesmo estado sêntico pode ser expresso por um número qualquer de diferentes modalidades de saída. (por exemplo: gestos, tom de voz, expressões faciais, passos de dança, frase musical, etc.) **O terceiro princípio, da coerência**, prega que não importando o motor de saída que for escolhido para expressar um estado sêntico, sua expressão dinâmica é governada por um programa cerebral, ou um algoritmo específico para cada estado. Isto é, o ato da expressão sempre é ligado à referência psicológica do estado sêntico. **O quarto e último princípio, da complementaridade** afirma que a produção e reconhecimento de formas “essênticas” é governado por um “programa” de processamento de dados que é inerente ao sistema nervoso central, biologicamente coordenado para que uma forma essêntica produzida seja reconhecida pelo cérebro. Essa forma, em troca, gera um estado sêntico naquele que a percebe. Esta função é que torna possível que os sentimentos sejam comunicados, inclusive através da música.¹⁴ Ainda outra base teórica que Clynes adotou para sua posterior experiência, é a

-
4. *All these processes can be variously affected by drugs and by specific electrical stimulation of the brain.*

(Clynes, Manfred, 1989, p.16).

¹² *Emotions and environment interaction*

1. *Emotions play a crucial part in our interactions with our social and natural environment.*
2. *Our drives and mental energy are affected specifically by our emotions.*
3. *The degree of crowding – and its effect on privacy and intimacy – affects the experience of emotional states.*
4. *Processes of habituation and adaptation also affect the experience of emotion in a specific environment.*

Idem.

¹³ Ibidem, p.17.

¹⁴ (Clynes, Manfred, 1989, p.18-19).

afirmação que o conjunto decisão-ação feito pelo cérebro e pelo corpo humano tem um tempo mínimo de duração. Isto é, uma decisão, seguida de uma ação em resposta, não pode ser interrompida antes de um tempo específico. Clynes descobriu que este tempo está perto de 0.2 segundos no ser humano¹⁵.

Partindo destes princípios, Clynes e sua equipe desenvolveram uma máquina – o Sentógrafo – capaz de medir as características de força e direção do movimento corporal correspondente a oito emoções, ou estados sênticos básicos: Amor, ódio, aflição, alegria, reverência, raiva, sexo e movimento não-provocado por nenhuma emoção.¹⁶

As experiências consistiam em o participante se sentar:

“... numa cadeira com as costas retas e sem descanso para os braços. [...] O braço superior – direito ou esquerdo [...] é mantido ligeiramente para frente em cerca de um ângulo de dez graus e o antebraço é ligeiramente mantido para baixo, se inclinando em cerca de um ângulo de quinze graus. O pulso está alinhado com o braço e os dedos estão estendidos em uma leve e relaxada curva, nem retos nem dobrados. O dedo do meio descansa em um descanso de dedo [que é uma espécie de sensor] [tradução minha]...”¹⁷

A experiência se seguia então quando o participante deveria procurar sentir e expressar fisicamente cada uma das emoções citadas. O Sentógrafo considerava, além de outras consideradas mais tarde pelo autor, duas características do movimento: uma vertical – considerando a pressão do dedo sobre o sensor sobre o tempo determinado, e outra horizontal – considerando que em algumas emoções, o autor afirma que a tendência natural do corpo é realizar um movimento de aproximação ou de afastamento do corpo.¹⁸

Sem mais muito detalhamento, apenas serão apresentados os gráficos encontrados em correspondência à média de cada resposta corporal às emoções respectivas, considerando a linha de cima como o movimento vertical (pressão sobre o sensor) e a linha de baixo como movimento horizontal (afastamento ou aproximação do movimento):

Figura 3.1 – Os oito Sênticos básicos¹⁹

¹⁵ Idem, p.22.

¹⁶ *Love, Hate, Grief, Joy, Reverence, Anger, Sex, No emotion.*

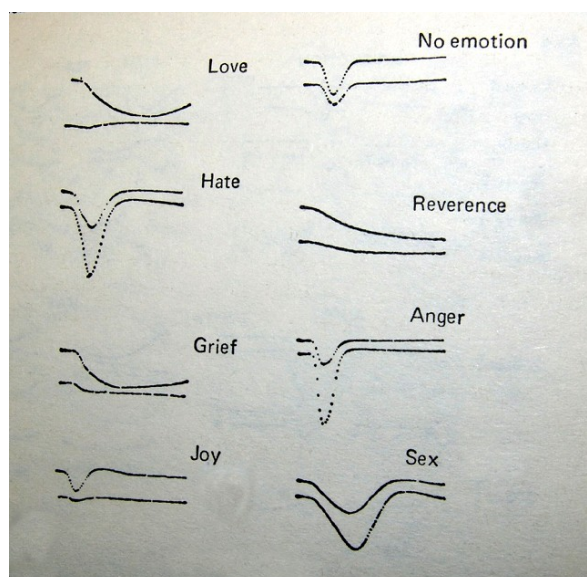
Ibidem, p.29.

¹⁷ *The subject sits in a chair with a straight back and no armrests. [...] The upper arm – right or left [...] is held slightly forward at about a ten-degree angle and the forearm is slightly downward, sloping at about a fifteen-degree angle. The wrist is in line with the arm and the fingers are extended in a relaxed, smooth curve, neither straight nor curled. The middle finger rests on a finger rest ...*

Ibidem, p.27.

¹⁸ Ibidem, p.28.

¹⁹ (Clynes, Manfred, 1989, p.29).



Apenas com relação aos resultados obtidos pela pesquisa de Clynes é válido ainda ressaltar que os testes foram repetidos em culturas diametralmente opostas e os resultados foram os mesmos: os padrões cerebrais utilizados ao comunicarem emoções através do corpo são os mesmos. Esse resultado se tornará de especial importância nas afirmações que relacionam os Sênticos à música, pois mesmo no Japão, onde a cultura é naturalmente de repressão às expressões de emoção, os resultados foram os mesmos dos encontrados nos Estados Unidos, onde a cultura é de longe mais liberal nesse aspecto.²⁰

A próxima seção se refere ao paralelo feito por Clynes dos Sênticos em relação à música.

4.3 – MÚSICA: UM ESPELHO DOS SÊNTICOS

Clynes esclarece que:

“Forma Essêntica é uma forma no tempo. Como pode alguém capturar tal forma de modo que esta possa ser experimentada novamente? O artista [...] pode *desenhar* uma forma, uma forma espacial que pode sugerir movimentos específicos para nós. Mas como poderia o homem [...] capturar as evanescentes formas no tempo do tom da voz ou um som expressivo? Como pode alguém indicar o curso do som? Música é a invenção que responde a esta pergunta.[...] Ela participa da precisão da forma Essêntica [tradução minha].”²¹

²⁰ Idem, p.42-51.

²¹ *Essentic form is a form in time. How may one capture such a form so that it can be experienced again? The artist [...] can draw a form, a spatial form that may suggest specific movement to us. But how could [...] man capture the evanescent forms in time of the tone of voice or an expressive sound?*

A compreensão de música como uma representação de gestos e movimentos foi claramente afirmada nos capítulos anteriores desta pesquisa, e com ela concorda também Clynes:

“Significado em músicas expressivas surge das formas Essênticas de seus elementos idiológicos. Gestos, passos de dança, vocalizações – todos tendo representações idiológicas no cérebro – são os elementos da música. [...] Um gato ou um cachorro podem perceber formas Essênticas no tom da voz ou gesto, mas para perceber formas essênticas em sons musicais o indivíduo precisa da chave psicológica para entender a linguagem musical [tradução minha].”²²

Para uma compreensão mais clara do parágrafo anterior, o autor define “*idiolog*”, ou elemento idiológico, como: “Uma qualidade imaginada de experiência (sensorial, afetiva ou motora) junto com seu processo fisiológico cerebral concomitante. O indivíduo pode ter um *idiolog* do vermelho, calor, raiva, um tom, um movimento particular, etc.”²³

O autor continua seu argumento no sentido de que:

“Apenas raramente os indivíduos não são capazes de modularem suas vozes de acordo com seu estado sêntico. Embora os indivíduos inibam tal modulação em vários graus, mesmo a comunicação do dia-a-dia requer uma contínua modulação da voz. A falta de tal modulação da voz, encontrada raramente, é percebida como claramente patológica. A habilidade para pensar em sons musicais não é diferente, em essência, da habilidade de um indivíduo de modular o tom da sua voz [tradução minha].”²⁴

How can one indicate the course of the sound? Music is the invention that answers this question [...] It partakes of the precision of essentic form.
(Clynes, Manfred, 1989, p.75).

²² *Meaning in expressive music arises from the essentic forms of its idiolog elements. Gestures, dance steps, vocalizations – all having idiolog representations in the brain – are the elements of music. [...] A cat or a dog can perceive essentic form in the tone of voice or gesture, but to perceive essentic form in musical sounds one needs the psychologic key to understand musical language.*
Idem, p.76.

²³ *Idiolog – An Imagined quality of experience (sensory, affective, or motor) together with its physiological brain process concomitants. One may have an idiolog of red, warm, joy, anger, a tone, a particular movement, etc.*
Ibidem, p.220.

²⁴ *Only rarely are individuals not capable of modulating their voice according to their sentic condition. Although individuals inhibit such modulation in various degrees, even everyday communication requires a continuous modulation of the voice. Lack of such voice modulation, encountered rarely, is perceived as clearly pathological. The ability to think in musical sounds is in essence no different from the ability to modulate one's tone of voice.*
(Clynes, Manfred, 1989, p.77).

A capacidade básica de reconhecer estados emocionais através dos sons é então comum e inerente a todo ser humano sadio, segundo informa Clynes. O autor afirma ainda que a mesma intenção de um compositor ao escrever uma peça, de comunicar algum tipo específico de emoção, pode ser capturada pelo executor da música e partilhada pelo ouvinte mesmo, talvez, centenas de anos depois – graças ao princípio da estabilidade da forma Essêntica – que reza, como dito anteriormente, que o padrão cerebral que representa a experiência vivida não varia em relação ao tempo ou a qualquer outro fator externo.²⁵

Clynes fala do material utilizado pela música, individualmente ou em conjunto, para criar imagens de formas essênticas e que devem ser examinados para encontrar-se o significado sêntico: Altura, intensidade, cor do tom, duração, progressão harmônica e, como encontrado na maioria das músicas, a geração recorrente do ritmo (ou pulso interno).²⁶

O autor afirma que na grande música do período clássico na cultura Ocidental, foi desenvolvido um aspecto especial da pulsação musical: *O Pulso Interno*, o qual pode revelar a personalidade mais íntima do compositor, pois o pulso interno se torna carregado sênticamente. O pulso interno, segundo ele, “é uma alternância de duas fases, as quais nós podemos chamar de fase ativa e de repouso”²⁷, porém o mais importante quanto a isso é que:

“A específica forma de pulso do pulso interno é característica da individualidade do compositor. Mas junto com o suporte do pulso interno, todo bom compositor usa uma vasta gama de formas essênticas em sua expressão musical; elas estão emolduradas nas frases, harmonias, ritmos e motivos, cores dos tons, dinâmicas e silêncios da música. Os dois processos, a geração do pulso interno, e o das várias formas essênticas – seguem *simultaneamente*. A forma básica do pulso interno não é afetada pelas formas específicas de expressão e continua imutável mesmo durante as pausas. [...] As frases específicas são de modo sutil afetadas pelo pulso interno da música. O pulso interno trabalha como uma matriz, permitindo certos tipos de formas essênticas, excluindo outras [tradução minha].”²⁸

²⁵ Idem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem, p.78.

²⁸ *The specific pulse for of the inner pulse is characteristic of the composer's individuality. But together with the underpinning of the inner pulse, every good composer uses a wide range of essentic forms in his musical expression; they are portrayed in the phrases, harmonies, rhythms and motifs, tone color, dynamics, and silences of the music. The two processes – the generation of the inner pulse, and of various essentic forms – go on simultaneously. The basic form of the inner pulse is unaffected by the specific expressive forms and continues unchanged even during rests. [...] The specific phrases are in a subtle way affected by the inner musical pulse. The inner pulse works as a matrix, permitting certain types of essentic forms, excluding others.*
(Clynes, Manfred, 1989, p. 79).

É importante ressaltar que Clynes não considera o pulso interno como sendo o mesmo que métrica, ritmo ou andamento, mas sim como uma espécie de reconhecimento de estados emocionais particulares de cada compositor específico que dirige, sutilmente, toda o significado emocional de suas músicas, e uma prova de que isso é verdade, segundo ele, é que a percepção do pulso interno do compositor de músicas específicas pode ser medido até mesmo sem a produção de som algum – somente ao pesquisado lembrar-se da música em testes dirigidos.²⁹

Clynes realiza então testes similares aos anteriormente citados, em relação à percepção dos estados sênticos na música e apresenta resultados afirmando que as formas percebidas através do Sentógrafo na música, são claramente correspondentes àquelas percebidas meramente ao serem vivenciadas emoções específicas na experiência anterior. E mais, mesmo em músicas diferentes de mesmo compositor, a mesma forma sêntica no pulso interno foi percebida.³⁰ Isso demonstra que a música é capaz de comunicar com fidelidade emoções específicas aos seus ouvintes. Emoções que foram propositalmente desejadas na composição da música.

Clynes passa então descrever os resultados de algumas pesquisas práticas, comparando os gráficos obtidos através do Sentógrafo com algumas informações disponíveis sobre cada compositor clássico.³¹ Em suma, o autor afirma que a música tem plena capacidade de carregar significado emocional específico, e além de comunicá-lo, reproduzi-lo no ouvinte, como estabelecido em suas afirmações sobre geração de emoção, que também se aplicam à música, como visto.

4.4 – CONCLUSÃO PARCIAL

A teoria dos sênticos propõe esclarecer algumas lacunas na compreensão de como a música carrega e comunica significado emocional. E também sumariza a teoria dos Sênticos em relação à música de modo preciso e conciso:

“Clynes descobriu que cada expressão dinâmica de emoções humanas (alegria, raiva, ódio, tristeza) é governada por um programa cerebral ou algoritmo específico para cada estado chamado forma essencial. [e] Música tem a habilidade de imitar esses algoritmos e conseqüentemente transmite emoção e

²⁹ Idem, p. 91.

³⁰ Ibidem, p. 91.

³¹ Ibidem, p.93-100.

fala sobre emoção de modos precisos. Um bom músico pode então comunicar emoções aos seus ouvintes [tradução minha].³²

Considerando-se as experiências de Clynes, a busca do significado intrínseco à música se torna grandemente simplificada. Clynes demonstrou um meio prático de encontrar esse significado. Pode-se concluir, de acordo com o demonstrado em especial neste capítulo, que a música não é, e não pode ser, um veículo de comunicação vazio, ou desprovido de significado mensurável. Clynes também afirma que o padrão cerebral de reconhecimento de alguns significados emocionais básicos, mesmo com leve variação, são basicamente os mesmos em culturas diametralmente opostas. Isso demonstra que o argumento que baseia a escolha da música apenas num “momentum” cultural também se mostra infundado segundo o autor. Se podem ser encontrados e medidos na música vários estados emocionais mensuráveis, conseqüentemente, essas emoções podem ser avaliadas e julgadas se estão de acordo ou não com a mensagem e o efeito desejado na música para o serviço de adoração na IASD.

³² *Clynes found that each dynamic expression of human emotion (joy, anger, hate, sadness) is governed by a brain program or algorithm specific for each state called essentic forms. Music has the ability to imitate these algorithms and therefore transmits emotion and speaks about emotion in precise ways. A good musician therefore can communicate emotions to his/her listener.* (Ebens, Adrian, 2005).

5 – MÚSICA: EXISTÊNCIA DE SIGNIFICADO SEGUNDO MÚSICOS

Neste capítulo serão analisadas algumas afirmações de dois músicos em destaque no meio Adventista no Brasil e de também de um especialista em composição e música para teatro e cinema. O primeiro é o maestro Flávio Santos, Adventista do Sétimo Dia (ASD). O segundo é o mastro Lineu Soares (ASD). E o terceiro é o prof. Dr. Claudiney Carrasco, atualmente professor na UNICAMP, especialista em composição e música para teatro e cinema (não - ASD).

Fica claro aqui que o objetivo desta seção, e desta pesquisa, não é fazer nenhuma referência ou afirmação de caráter pessoal, por isso os nomes serão citados apenas no início do capítulo, e as referências posteriores serão apenas à ordem dos entrevistados. O que será discutido aqui são as afirmações destes pesquisados em entrevista pessoal e em afirmações publicadas em meios disponíveis ao público em geral. Estas afirmações regem a posição destes e de vários outros músicos Adventistas no Brasil.

5.1 – AFIRMAÇÕES DE MÚSICOS PESQUISADOS

O primeiro maestro pesquisado afirma que:

“Uma nova composição original em seu nascimento não tem significado algum. Estou falando que a música ao sair da imaginação do compositor não tem significado espiritual, moral, mundano, etc. Já a pintura muitas vezes simboliza significados concretos e questionáveis. A música é como uma mesa, cujo tamanho, as cores e os elementos podem diferir, mas não se pode dizer que colocar um certo tipo de mesa na igreja é pecado. Somos nós que atribuímos significados a mesma, e este significado é resultado da nossa vivência.”¹

O primeiro pesquisado então afirma neste parágrafo, em suma, que a **música não tem significado intrínseco**, e sim assume significado de acordo com o uso que se faz dela, diferentemente da pintura e outras artes.

Este primeiro maestro pesquisado assegura que “A música passa a ter um significado através da associação que fazemos ao ouvi-la em determinada situação, lugar e emoção sentida no momento.”²

¹ (Santos, Flávio, 2005).

² Idem.

Quanto à música Sacra, o primeiro músico Adventista apresentado aqui, afirma também que: “Um dos maiores mitos que existem é o da música santa. Música é música. Assim como Inglês é Inglês e Grego é Grego. Música é uma forma de linguagem através dos sons.”³

Este primeiro maestro demonstra em suas palavras que não há necessidade de limites na escolha de tipos de música adequados à adoração ou à pregação do evangelho. Em suas palavras, por exemplo: “O Rap é um estilo que demonstra o quanto nossos jovens não ouvem e não distinguem mais as notas ou tons musicais e por isso não faz diferença ter ou não melodia. Para aqueles que não percebem a diferença entre um dó e um ré a melhor música para pregar as boas novas é um Rap que é toda falada.”⁴ Ele baseia o seu argumento no fato de que a música, assim como as palavras de uma determinada língua, se degrada, e vários estilos caem em desuso com o passar do tempo, e ganham novo significado – sofrem alteração semântica. Contudo, esse autor considera como regra que o compositor cristão sensato e polido, apesar de poder usar de todo o seu livre-arbítrio em sua composição, deve procurar “utilizar combinações sonoras que não estejam tão associadas ou vinculadas a coisas mundanas de seu tempo.”⁵

O **segundo maestro** pesquisado afirmou em resposta a uma questão em relação à música, que:

“Entendo que na música profana ou secular o mais importante talvez não seja a letra e sim o som. Já na música sacra o elemento muito mais importante é a letra pois se propõe a comunicar verdades, mensagens da palavra de Deus. Isto é o que realmente importa. E pra Deus muito mais ainda a sinceridade do coração daqueles que louvam através da música. Entendo que a música é tão somente um elemento estético. É a vestimenta da mensagem a ser comunicada. É o embrulho do presente. Não pode receber o mesmo valor. [...]Concluo assim que o elemento estético música não é questão de princípio. [...]O que realmente importa é louvor vindo de um coração sincero.”⁶

Vários dos argumentos são semelhantes ao primeiro maestro referido acima. Este segundo maestro pesquisado afirma evidentemente que o que importa em última instância na música é a letra, e a sinceridade do coração do adorador, e não os elementos primordialmente musicais. O elemento estético da música, segundo esse autor, não poderia ser criticado moralmente, por não se caracterizar como questão de princípio. Esse maestro concorda com o primeiro pesquisado nesta seção quando afirma que “A maneira como é comunicada [a

³ (Santos, Flávio, 2005).

⁴ Idem.

⁵ Ibidem.

⁶ (Soares, Lineu, 2005).

música] muda porque vivemos no mundo, somos influenciados por uma cultura, que sofre degradação, não podemos negar.”⁷

Uma afirmação que resumiria o pensamento deste segundo autor pesquisado seria a seguinte: “... nosso som por mais perfeito que seja é extremamente desafinado pra Deus. O que realmente importa é louvor vindo de um coração sincero.”⁸

Para esse maestro, não há importância primária a escolha de determinado tipo de música para a adoração, já que não pode ser encontrado material passível de ser criticado moralmente na música. Outro motivo apresentado para esse pensamento é que, para o maestro, o que realmente importa é a mensagem objetiva e a sinceridade de intenção do adorador.

O **terceiro pesquisado** deixa claro em suas afirmações também que não há na música um significado estritamente religioso ou secular. Depende muito, além da intenção do compositor, do uso que o adorador ou ouvinte faz dela. As músicas podem, segundo esse pesquisado, mudar tanto de caráter religioso para o secular, quando do secular para o religioso, dependendo do ambiente e da intenção ao se usá-la.⁹ Nas palavras do Dr. Carrasco:

“Você pega por exemplo o trabalho de Bach. As cantatas de Bach, as paixões, são todas obras feitas pra cerimônias litúrgicas, pra serem usadas durante a cerimônia. E que com certeza tinham uma função religiosa naquela época, naquele contexto. E tem ainda hoje se usadas num contexto religioso também. Porém, se você vai assistir a um concerto e alguém vai montar a paixão segundo São Mateus na situação de um concerto, ela não deixa de ser uma música secular naquele momento. A fruição dela é a fruição de uma música secular. O que eu acho que não é uma relação absoluta, mas é uma relação relativa. Eu acho que no contexto do ato religioso, aquela determinada música faz parte da relação do fiel com a divindade. Ela estabelece, facilita essa conexão. Ela permite que essa relação que ele estabelece, que está fundada na fé dele, seja facilitada, ela aumenta o envolvimento, a emoção. Há uma série de fatores que ela contribui pra experiência religiosa. Mas eu acho que não seja absoluto, é naquele contexto, então se você ver na sala de concerto, por exemplo, você não estabelece a princípio, aquela relação, porque é um outro contexto, está tirado da experiência religiosa. Assim como o contrário também, as vezes você tem uma música que não foi feita para ser uma música litúrgica, mas quando colocada no contexto de uma cerimônia, passa a exercer essa função...”¹⁰

O terceiro pesquisado, acredita que em determinado contexto cultural até possam ser delimitados com certa clareza os limites entre as músicas de significado sacro e popular. Ele

⁷ (Soares, Lineu, 2005).

⁸ Idem.

⁹ (Carrasco, Claudiney, 2005).

¹⁰ Idem.

afirma contudo, que “... tem dificuldades em encontrar esse limite”¹¹, mas tende a não concordar com os que afirmam que apenas um número determinado de estilos é apropriado para a igreja nem com os que afirmam que não há limites na escolha de estilos musicais para a adoração.¹²

Esse terceiro pesquisado é enfático em sua afirmação sobre a existência de significado musical. Diz ele:

“eu também não concordo que a música seja apenas uma embalagem que não veicula conteúdo. Ela veicula conteúdo. Ela veicula conteúdo emocional, ela veicula tipos de conteúdo que não são conteúdos conceituais, essa é uma questão importante. Não é como a linguagem escrita. Por exemplo. Eu até coloquei esse exemplo no meu livro, que é assim: você não tem nenhuma estrutura musical que seja capaz de reproduzir o ser ou não ser eis a questão do Hamlet. Então essa é uma frase, é um verso do Hamlet “ser ou não ser eis a questão”, que ele só pode ser construído dessa maneira pela linguagem verbal/escrita. Mas a linguagem musical pode te dar outras coisas que a linguagem verbal/escrita não dá. Essas outras coisas são significação também. São outro tipo de significação. Se a música não significasse nada, ela não seria ouvida. Porque você não recebe uma informação que não significa nada pra você. Quando você tem o trabalho de ir lá colocar o disco, ouvir a música, ou ir ao concerto e ouvir a música, ou num momento de uma cerimônia religiosa parar pra ouvir a música, é porque isso significa algo pra você. Só que ela significa numa outra esfera da nossa psique.”¹³

Aparentemente esse autor entrevistado difere do pensamento dos dois primeiros maestros pesquisados no que se refere ao significado intrínseco musical. Ele afirma que existe sim, e que este é apenas diferente daquele transmitido pela linguagem – é emocional (conceito discorrido ao longo de todo esse estudo).

O pensamento deste entrevistado pode ser sumarizado da seguinte forma: ele acredita na existência de significado intrínseco emocional na música, porém os limites entre a música sacra e secular são difíceis de serem estabelecidos, porém podem ser encontrados dentro de um contexto cultural específico.

5.2 – CONSIDERAÇÕES SOBRE AS AFIRMAÇÕES DOS MÚSICOS PESQUISADOS

É momento de fechar algumas questões em aberto desenvolvendo-se uma análise paralela das principais afirmações dos pesquisados acima em relação ao afirmado por especialistas ao longo deste estudo.

¹¹ (Carrasco, Claudiney, 2005).

¹² Idem.

¹³ Ibidem.

1. Os resultados encontrados neste estudo apontam em direção diferente àquela proposta pelo primeiro maestro pesquisado quando afirma que a música não possui significado intrínseco em si mesma, e sim o assume de acordo com nossa vivência e momento sócio-cultural.

Não se pode concordar com essa afirmação pois segundo o apresentado neste estudo por vários autores que demonstram que o significado intrínseco da música é de conteúdo imitativo das emoções. A música imita os acontecimentos do mundo interior do compositor e executor desta. O Dr. Carrasco, entre vários outros, enfatiza que existe reconhecidamente um conteúdo emocional comunicado através da música. Experiências foram realizadas e os resultados mostram que há uma reação emocional comum à maioria das pessoas em um determinado contexto. Essa reação está de acordo com parâmetros básicos da psicologia moderna que relacionam alguns fatores como ritmo rápido/lento e harmonia de modo maior/menor à repostas alegres/tristes. As experiências de Clynes e Koesch são ainda mais específicas e diretas ao afirmarem que o conteúdo emocional transmitido pela música além de poder ser mensurado muito mais especificamente do que se imagina, é compartilhado quase que universalmente em sua grande maioria. Estas são razões suficientes para se discordar do conceito que aponta falhas na música em apresentar significado em si mesma.

2. Os resultados encontrados neste estudo estão em discordância do conceito afirmado pelos autores pesquisados no que se refere à possibilidade de julgamento moral do significado encontrado em conteúdo meramente musical.

Os autores pesquisados afirmam explícita, ou subjetivamente que o significado musical não é questão de princípio e não oferece material suficiente para um julgamento moral que faça distinção entre música adequada e inadequada para a adoração (ressalvando as afirmações do terceiro pesquisado, que afirma que o limite sacro/popular até possa ser encontrado numa determinada cultura e momento). Os resultados deste estudo não concordam com a afirmação acima pelos seguintes motivos apresentados a seguir.

Lois Ibsen Al Faruqi observa que mesmo nos tempos antigos, havia uma preocupação por parte de Platão e Aristóteles em relação à música. Diz ela:

“... os filósofos Gregos fizeram do estudo da música um ramo da metafísica e a subjugaram ao julgamento moral, as pessoas têm estado cientes de seu tremendo poder nas mentes e emoções dos homens. Platão [...] acrescentou que a música serve a várias necessidades específicas e que tomar modos, instrumentos, e outras características sonoras que se aplicam à um humor particular e utilizá-las um diferente contexto era uma séria e perigosa infração

da prática que deveria ser proibida. [...] Aristóteles [...] confirmou as crenças de Platão sobre a conexão vital entre música e moralidade, o poder de seu efeito emocional, e também a necessidade de prevenir que características da música secular corrompessem a música utilizada para observações religiosas. Evidentemente, mesmo naquele época primitiva, as incursões de elementos considerados incompatíveis com a experiência religiosa foram considerados como um perigo, e a idéia de uma música propriamente “religiosa” era discutida por escritores e pensadores. Novamente entre os pais e autoridades do Cristianismo primitivo e medieval, nós lemos numerosos argumentos pela preservação da forma própria da música religiosa e para o seu isolamento dos aspectos da prática musical secular”¹⁴

Mesmo em tempos e culturas antigas, a linha de demarcação entre o sacro e o popular era evidente.

Stefani aponta que a questão da dicotomia sacro/secular ou profano e a escolha da música ideal para adoração toma outra forma na atualidade. Afirma:

“À medida que a concepção de Deus tornou-se mais imanente, características estilísticas associadas com o reino transcendente fornaram-se cada vez mais irrelevantes e as definições estilísticas transcendente/imanente da dicotomia entre o sacro e o secular tornaram-se sem sentido. Finalmente, fatores não estilísticos, tais como associações sociológicas, assumiram importância em definições da distinção.”¹⁵

O que Stefani está afirmando é que justamente após a mudança da visão da posição de Deus em relação ao homem por parte desse último, é que o julgamento para a escolha da música passou a ser mais uma análise das possíveis associações sociais positivas ou negativas encontradas num determinado “momento” ou “contexto” sócio-cultural. Porém, a perda de referencial do aspecto transcendente de Deus não deveria ser ignorada pelos músicos adventistas. Uma breve análise mostraria que sempre houve, em diversos contextos sociais no

¹⁴ ... the Greek philosophers made the study of music a branch of metaphysics and subjected it to moral judgement, people had been aware of its tremendous power on the minds and emotions of men. Plato [...] added that music serves various specific needs and that to take modes, instruments and other sound characteristics that apply to one particular mood and utilize them in a different context was a serious and dangerous breach of practice that should be prohibited. [...] Aristotle [...] confirmed Plato's belief in music's vital connection with morality, the power of its emotional effect, and also the need to prevent secular musical characteristics from corrupting the music used for religious observances. Evidently, even at that early time, the incursions of elements considered incompatible with the religious experience were regarded as a danger, and the idea of a properly “religious” music was discussed by writers and thinkers. Again among the fathers and authorities of early and medieval Christianity, we read numerous pleas for preserving the proper form of religious music and for isolating it from aspects of secular musical practice.
(Al Faruqi, Lois Ibsen (Lamia), 1985, p.21).

¹⁵ (Stefani, Wolfgang H. Martins, 2002, p. 184).

passado, a preocupação constante em não se misturar características da música secular com a música utilizada na adoração.

Um exemplo por vezes utilizado nesse quesito é o de Lutero e de outros autores da Reforma Protestante, que supostamente não teriam feito distinção alguma entre estilos musicais ao se utilizar de músicas populares com letras cristãs. Quanto a esta afirmação, Stefani faz algumas colocações que discordam deste pensamento. Citando Blume,¹⁶ Stefani estatua que: “O dominante estilo de música de igreja, “Deus além de nós”, manifestado no canto gregoriano e na polifonia não desapareceu com o começo da Reforma Protestante.”¹⁷ Stefani continua:

“Ao invés disso, através da nova compreensão da atitude reconciliatória de Deus com a humanidade, a música que expressava a vida cotidiana já não era mais evitada. [...] a convicção de que o significado original de algumas músicas seculares – com sua expressão autêntica de sentimentos e experiências humanas aceitáveis, independentemente de textos originais – poderiam ser retomados legitimamente para a adoração combinando-os com um texto sacro novo causou a restauração da música secular para a igreja durante a Reforma.”¹⁸

Stefani fala ainda de Calvino¹⁹, e sua ênfase teológica na soberania de Deus que o teria levado a escrever que: “Deve-se sempre atentar para que a canção não seja pomposa nem frívola, mas que seja solene e majestosa... Há uma grande diferença entre a música feita para entreter os homens à mesa e em suas casas, e os salmos que são cantados na igreja na presença de Deus e Seus anjos.”²⁰

Claramente pode ser observado que mesmo no início da Reforma Protestante do séc. XVI sempre houve a preocupação em se manter a linha divisória entre as características musicas sacra e secular. Logo, o argumento de que Lutero e outros autores da Reforma fizeram uso indiscriminado de músicas populares sem considerar seu significado intrínseco não é válido e não pode ser usado nessa discussão sobre escolha da música ideal para a adoração.

¹⁶ BLUME, Friedrich, ed. **The Period of Reformation**. Em *Protestant Church Music: A History*. Nova York: W.W. Norton and Company, 1974.

¹⁷ (Stefani, Wolfgang H. Martins, 2002, p. 174).

¹⁸ Idem, p. 174-175.

¹⁹ CALVIN, John. **Epistle to the Reader**. Em *The Origins of Calvin's Theology of Music: 1536-1543*, de Charles Garside, Jr. Philadelphia: American Philosophical Society, 1979.

²⁰ (Stefani, Wolfgang H. Martins, 2002, p. 175).

Eurydice V. Osterman adiciona ainda mais um conceito referente a esta questão. Afirma: “No culto Deus deve ser glorificado e a igreja edificada; a cultura é somente incidental . Quando a cultura porém se torna a questão em foco e o fundamento sobre o qual o culto está baseado, começam a aflorar problemas de atitudes, crenças e práticas pois é neste ponto que se perde o verdadeiro motivo para o culto em seu ritual.”²¹

Pode ser visto até aqui que do ponto de vista histórico, sempre houve julgamento moral referente ao estilo e características gerais da música. Esse julgamento foi feito pelos filósofos gregos que objetivavam uma organização social assim como um referencial religioso puro, sem contaminação do secular. Esse julgamento foi feito também em praticamente todas as eras cristãs incluindo a Reforma Protestante.

No questionamento sobre a possibilidade de avaliação moral da música, Adrian Ebens clarifica ainda a sua posição. Ebens acredita que a música pode ser criticada moralmente, pois, assim como todas as outras artes não pode ser separada do ser humano pois esta está embutida na ação.²² Ebens afirma que a arte é um fruto do ser humano, e de acordo com Mateus 7:20²³, demanda crítica por causa da própria natureza caída deste.²⁴ Ebens, cita Stefani²⁵ que afirma que o estudo científico e filosófico deve ser tomado também como referência na discussão sobre escolha do tipo de música adequada ao culto da IASD por duas razões: “1) [a ciência] provê um base mais objetiva de discussão. 2) Remove a arbitrariedade de padrões e provê um padrão o qual é relevante a todos os indivíduos porque parece que a música afeta a todas as pessoas [...] de modo similar.”²⁶ Esse mesmo autor ainda se refere ao grande uso da música como terapia na atualidade e aos estudos de especialistas em neurociência e música, como Manfred Clynes (analisado anteriormente neste estudo). Ebens afinal, pergunta: “seria então possível comunicar uma filosofia de vida ou uma visão global? [ao que responde Sim.”²⁷

²¹ (Osterman, Eurydice V., 2003, p.30).

²² (Ebens, Adrian, 2005).

²³ BÍBLIA. N.T. Mateus. Português. Bíblia de Referência Thompson. São Paulo: Editora Vida, 1990. Cap. 7, vers. 20.

²⁴ (Ebens, Adrian, 2005).

²⁵ STEFANI, Wolfgang. “**The Pscho-Physiological Effects of Volume, Pitch, Harmony and Rhythm in the Development of Western Art Music Implications for a Philosophy of Music History**,” MA Doctrinal Dissertation: Andrews University, 1981. 1)

²⁶ *It provides a more objective basis for discussion. 2) It removes the arbitrariness of standards and provides a standard which is relevant to all individuals because it appears that music affects all people... in a similar way.*

(Ebens, Adrian, 2005).

²⁷ *Would it therefore be possible to communicate a philosophy of life or world view? Yes.*

Idem.

Este trabalho considera então as afirmações de Clynes – que há emoções positivas/negativas mensuráveis na música – juntamente com as outras de caráter histórico-filosófico apresentadas acima como suficientes para se posicionar negativamente em relação à afirmação: a música não pode ter seu significado julgado moralmente.

5.3 – CONCLUSÃO PARCIAL

Pode ser talvez percebido nos músicos adventistas pesquisados a influência do próprio “momentum” vivido pelo cristianismo como um todo – a noção mais latente da imanência (Deus ao nosso lado, Deus em nós) do que da transcendência de Deus (Deus por nós, Deus além de nós).²⁸ Pois o argumento apresentado por estes é geralmente de base subjetiva e sujeito às transformações sócio-culturais e contextuais no que se refere ao tipo ou estilo de músicas escolhidas para a adoração à Deus.

O significado da música pode ser encontrado na análise do conteúdo emocional que esta comunica. No contexto da adoração, algumas emoções são objetáveis. Contudo, como afirma Stefani, precisamente o conteúdo emocional anteriormente objetável na noção transcendente de Deus passou a ser não só utilizado, mas valorizado na noção cristã imanente. Nas palavras do autor:

“Com o surgimento da orientação cristã imanente durante os últimos dois séculos, surgiu um estilo de música oposto a este, associado com a orientação “Deus além de nós.” Descrições da música do reavivamento do décimo nono século e do movimento carismático que desenvolveu-se rapidamente indicam que “impulsos sinestésicos, quer sentidos psicologicamente ou expressados fisicamente” foram encorajados, não reprimidos. As reações emocionais irrestritas de extrema alegria ou extrema tristeza não mais foram evitadas, mas valorizadas. O afastamento do envolvimento mundano foi substituído com uma participação ativa no movimento existencial. O dramático e o sensualista foram utilizados deliberadamente para criar uma experiência de envolvimento.”²⁹

Como movimento inserido num contexto histórico-cultural, a Igreja Adventista do Sétimo Dia e seus músicos não estão livres das influências da noção imanente característica do cristianismo atual.

²⁸ (Stefani, Wolfgang H. Martins, 2002, p. 165).

²⁹ Idem, p. 179.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este não é, definitivamente, um assunto simples e afirmações categóricas talvez não tenham lugar por se mostrarem infundadas quando analisadas por vários ângulos. Contudo, os interessados e envolvidos no assunto do discernimento em relação à música não devem optar pela fuga do estudo e do debate construtivo. Não devem também buscar o conforto encontrado nesta ou naquela posição definitiva e absoluta.

Esta pesquisa buscou responder ao **primeiro objetivo** específico proposto, no segundo, terceiro e quarto capítulos. Ficou claro ao longo destes capítulos que o significado transmitido através da música não pode ser encontrado primariamente na relação entre esta e a Linguagem natural. O significado musical é encontrado principalmente na representação mimética das emoções. O significado musical é mensurável porque o cérebro humano parece reagir a emoções específicas e sua representação através da música de forma semelhante na grande maioria dos indivíduos. E apesar de haver grande variação na compreensão desses significados decorrente da idade, sexo, cultura, efeitos químicos e elétricos, entre outros, há um número de emoções básicas que parece ter seu padrão de reconhecimento cerebral universalmente compartilhado. A existência de significado intrínseco relevante e mensurável na música foi então afirmada de diversos pontos de vista por autores nesta pesquisa.

Este estudo procurou também oferecer resposta ao **segundo objetivo** específico proposto, ao longo do quinto capítulo. Algumas questões principais afirmadas por dois músicos em destaque no meio Adventista foram analisadas e avaliadas através das informações colhidas em outros especialistas pesquisados. Estabeleceu-se que ao contrário do afirmado, a música possui significado intrínseco relevante à escolha de características ou estilos corretos no contexto da adoração. Firmou-se também a idéia de que a música é passível de julgamento moral, uma vez que ela é uma das formas de expressão artística do ser humano que produz arte como uma das formas de auto-expressão. Além disso, praticamente em todas as eras do cristianismo, e até antes dele, houve separação entre a música secular e sacra através do reconhecimento de significado intrínseco às duas formas musicais.

O **terceiro objetivo** tencionado na introdução deste estudo pretende ser alcançado agora.

A compreensão da existência de significado intrínseco e relevante na música deve levar os músicos, dirigentes de música e todos os interessados e responsáveis pela escolha da música para adoração na IASD a uma reavaliação da realidade Adventista em relação ao

momento vivido no geral pelo cristianismo – ênfase na imanência de Deus. Essa reavaliação, aliada a um estudo mais profundo dos característicos doutrinários Adventistas em relação a Deus e seu relacionamento com o ser humano, certamente levará à conclusão de que alguns conteúdos emocionais comunicados pela música são totalmente inaceitáveis à adoração de um Deus santo, eterno e onipotente. (Por exemplo, raiva, ódio, tristeza, melancolia, sexo, etc.) Ellen White pode oferecer em vários de seus escritos diretrizes sobre a música na adoração e na vida do cristão.¹

A afirmação de que não há necessidade ou possibilidade de avaliação moral da música pode se mostrar um engano de resultados catastróficos. Resultados estes que preocupavam e eram previstos por estudiosos, pensadores e músicos em todas as eras. Seria um erro não apenas desconsiderar todas as evidências científicas e históricas que tratam a música como um poderoso instrumento para transmissão até mesmo de uma determinada visão global.

Por outro lado, a consideração e o estudo dedicado do significado musical, e do *modo* como ele é comunicado (questão não aprofundado neste estudo) pode levar os músicos a uma produção musical correta, sadia, com significado plenamente compartilhado entre a sua intenção, a letra e a comunicação intrínseca através da música. Essa produção não precisaria estar limitada a conceitos “conservadores” ou “liberais”, ou ainda “modernos” e “antiquados”.

O reconhecimento do significado intrínseco da música pode levar a IASD, ou a membresia dependente, de certa forma, da decisão musical feita pela liderança para sua adoração, a participar de uma adoração plena. Esse reconhecimento minimizaria ao máximo as distâncias e diferenças entre os adoradores, uma vez que há uma série de significados emocionais compartilhados pela maioria das pessoas, especialmente num mesmo contexto.

6.1 – LIMITAÇÕES DA PESQUISA:

1. Reconhecidamente este estudo não abrangeu em profundidade os meios ou o *modo* prático para o reconhecimento do significado musical. Esta questão certamente se mostra ainda mais desafiadora do que o tema proposto neste estudo. Contudo, a consideração sobre a existência de significado intrínseco na música deve ser anterior, àquela sobre o *modo* como isto se dá.

¹ (White, Ellen G., 2005).

2. Esta pesquisa também esbarra na quantidade de músicos Adventistas pesquisados. Apesar de terem sido escolhidos músicos de grande destaque no contexto Adventista no Brasil, este pesquisador acredita que um número mais significativo possa ser pesquisado antes de se firmar um conceito absoluto sobre o pensamento dos músicos Adventistas brasileiros sobre o tema.

6.2 – SUGESTÕES PARA ESTUDOS FUTUROS:

1. Este pesquisador sugere que sejam feitos estudos com um número maior de músicos adventistas brasileiros, e que se tracem paralelos entre o pensamento doutrinário desses músicos em relação à transcendência/imanência de Deus e os estilos de música utilizados por estes.
2. Outra sugestão é que se desenvolvam estudos mais profundos em *como* reconhecer os significados emotivos transmitidos através da música e sejam aplicados métodos de semiótica musical para a compreensão mais profunda e detalhada do conteúdo transmitido pela música utilizada na IASD no Brasil.
3. Uma última sugestão é que seja feito um estudo analítico sobre a mudança e variação dos estilos musicais utilizados nas igrejas protestantes e em específico na IASD no Brasil através das décadas em relação ao “momentum” cultural e aos movimentos sociais vividos em cada época específica.

BIBLIOGRAFIA

- AFASIA. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- AGUIAR, Maria Cristina. **Música e Poesia**: A relação complexa entre duas artes da comunicação. in: Revista Do Curso De Comunicação Social - Ispv - Esev – Trimestral. Disponível em <<http://www.ipv.pt/forumedia/6/13.pdf>> acesso em 02 nov 2005.
- AL FARUQI, Lois Ibsen (Lamia). What makes “Religious Music” Religious? In: IRWIN, Joyce (ed.) **Sacred Sound: Music In Religious thought and Practice**. Journal of the American Academy of Religion thematic Studies. vol. 50. California: Scholars Press, 1983. p. 21-34.
- ÁLVARES, Telma Sydenstriker. Música como propiciadora da (re)organização da Experiência de Mundo: Musicoterapia com crianças portadoras da Síndrome do Autismo. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 392-398.
- AMUSIA. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- AUTISMO. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- CARRASCO, Claudiney. **Entrevista concedida a Sérgio Eduardo R. Moreira**. Campinas, 27 set. 2005.
- CLYNES, Manfred. **Sentics: The touch of the emotions**. Ed. revisada. Bridport, Great Britain: Prism Press, 1989. 251p.
- EBENS, Adrian. **Music in Worship**. Disponível em <maranathamedia.com.au/start/> acesso em 01 nov. 2005.
- ECHARD, William. **Musical Narratology**. Disponível em <<http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/srb/music.html>> acesso em 02 nov 2005.
- _____. **Musical Semiotics in the 1990s**: The state of the art. Disponível em <<http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/srb/musisem.html>> acesso em 02 nov 2005.
- EMOÇÃO. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- JOURDAIN, Robert. **Música, Cérebro e Êxtase**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 1997. 444p.
- KOELSCH, Stefan, et al., **Musical, Language and Meaning**: brain signatures of semantic processing. Disponível em <http://www.stefan-koelsch.de/papers/Koelsch_Kasper+_NatNeurosci7_04.pdf> acesso em 1 nov. 2005.

- LEVEK, Kamile e CASERTA, João Pedro. Emoção em música: Pesquisa experimental com adultos brasileiros. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 424-429.
- _____ e ILARI, Beatriz. Emoção em música: A influência de andamento e tonalidade na resposta emocional à música por crianças e adolescentes brasileiros. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 460-465.
- MINSKY, Marvin. **Music, Mind, and Meaning** in: **Computer Music Journal, Fall 1981, Vol. 5, Number 3**. Disponível em <<http://web.media.mit.edu/~minsky/papers/MusicMindMeaning.html>> acesso em 02 nov 2005.
- MORFEMA. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- MUGGIATI, Roberto. O Grito e o Mito. In: AVALON, Manvile (org.). **O poder da Música**. São Paulo, SP – Martin Claret Ltda., 1996. 128p.
- MUSICOTERAPIA. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- NATTIEZ, Jean-Jacques, et al. **Semiologia da Música**. Lisboa, Portugal: Vega, 19--? 167p.
- NETO, José Borges. Música é Linguagem? In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 1-9.
- OLIVEIRA, José Zula de; RANVAUD, Ronald e TIEDEMANN, Klaus. Assimetria funcional dos hemisférios cerebrais na percepção de timbre, intensidade ou altura, em contexto musical. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 91-98.
- OSTEMAN, Eurydice. **O que Deus diz sobre a Música**. 2 ed. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2003. 110p.
- PANTOMIMA. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI**. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- PEDERIVA, Patrícia. O papel do corpo no desenvolvimento cognitivo musical. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 172-178.
- SANTOS, Flávio. Disponível em <<http://www.flaviosantos.com.br/artigos>> Pesquisado em 02 nov. 2005.

- SCHÄFFER, VANDIR R. **Rock: Uma análise na perspectiva da crítica Religiosa-Cristã.** Dissertação (Mestrado em Música). Porto Alegre, PR: Instituto de Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 1992. 151f.
- SEMÂNTICA. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI.** Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- SITAXE. In: **Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI.** Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1999. Cd-Rom.
- SOARES, Lineu. Disponível em
<http://www.adventistas.com/novembro2001/debate_novotom.htm> Pesquisado em 02 nov. 2005.
- STEFANI, Wolfgang. **Música Sacra, Cultura e Adoração.** Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2002. 280p.
- SWANWICK, Keith. **Ensinando Música musicalmente.** São Paulo, SP: Moderna, 2003. 128p.
- TORRES, Jessé e TORRES, Jenise. **Música na Igreja.** 19--? 50p.
- WAZLAWICZ, Patrícia. Quando a música entre em ressonância com as emoções: significados e sentidos na narrativa de jovens estudantes de Musicoterapia. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE COGNIÇÃO E ARTES MUSICAIS, 1., 2005, Curitiba. **Anais...** Curitiba, PR: Deartes – UFPR, 2005. p. 356-364.
- WHITE, Ellen G. **Música: Sua influência na vida do Cristão.** Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005. 112p.
- WISNIK, José Miguel. **O Som e o Sentido.** 2 ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1999. 283p.
- WORTH, Sara E. **Music, Emotion and Language: Using Music to Communicate.** Disponível em <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Aest/AestWort.htm>> acesso em 02 nov. 2005.
- ZAMPRONHA, Maria de Lourdes Seffek. **Curso e Dis-curso do sistema musical (tonal).** São Paulo, SP: Annablume, 1996. 192p.

TRABALHOS DE CONCLUSÃO DE CURSO - 2005

O EVANGELHO QUE SOCORRE: BREVE HISTÓRIA DA ASSISTÊNCIA SOCIAL ADVENTISTA NO BRASIL

WELLINGTON VEDOVELLO BARBOSA

Bacharel em Teologia e Administração pelo Unasp, Campus Engenheiro Coelho, SP

TCC apresentado em dezembro de 2005

Orientador: Alberto R. Timm, Ph.D.

wellington_unasp@yahoo.com.br

RESUMO: O presente estudo tem como objetivo apresentar uma visão global do desenvolvimento da assistência social adventista no Brasil, bem como identificar as principais atividades desempenhadas. A análise é considerada sob dois aspectos: (1) as atividades sociais empreendidas pela organização adventista e; (2) os esforços das congregações locais na consecução desta tarefa. Este estudo está organizado em seis capítulos.

Palavras-chave: Assistência Social Adventista, Iniciativas Locais, Iniciativas Organizacionais, Brasil.

The Gospel that Relieves: A brief History of the Adventist Social Assistance in Brazil

ABSTRACT: The goal of the present study is to present a global vision of the development of the Adventist social assistance in Brazil, as well as to identify the majors activities that took place in such history. The analysis was taken under two aspect: (1) the social activities promoted by the Adventist organization; and (2) the effort of the local congregations in implementing such activities. This study is organized in six chapters.

KEYWORDS: Adventist Social Assistance, local initiatives, Organizational initiatives, Brazil.

Centro Universitário Adventista de São Paulo

Campus Engenheiro Coelho

Curso de Teologia

O EVANGELHO QUE SOCORRE:

BREVE HISTÓRIA DA ASSISTÊNCIA SOCIAL ADVENTISTA NO BRASIL

Trabalho de Conclusão de Curso

Apresentado em Cumprimento Parcial dos

Requisitos para o Título de

Bacharel em Teologia

Por

Wellington Vedovello Barbosa

Dezembro de 2004

O EVANGELHO QUE SOCORRE:
BREVE HISTÓRIA DA ASSISTÊNCIA SOCIAL ADVENTISTA NO BRASIL

Trabalho de Conclusão de Curso
Apresentado em Cumprimento Parcial dos
Requisitos para o Título de
Bacharel em Teologia

Por

Wellington Vedovello Barbosa

COMISSÃO DE APROVAÇÃO:

Orientador
Alberto R. Timm
Professor de Teologia Histórica

Avaliação

Wagner Kuhn
Professor de Missiologia

Data de Aprovação

Amin Américo Rodor
Diretor da Faculdade Adventista
de Teologia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
Definição do Problema	1
Propósito do Estudo	2
Escopo e Delimitação do Estudo	2
Revisão de Literatura	3
Metodologia	3
Organização do Estudo	3
Capítulo	
I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS	6
Diaconato	7
Sociedade de Dorcas	8
O Serviço Médico Adventista.....	9
Recolta de Donativos	11
A Assistência Social Adventista e a Adra	12
Resumo e Conclusões	13
II. ATIVIDADES PIONEIRAS (1893-1927).....	16
Início da Sistematização do Trabalho	17
Iniciativas Organizacionais.....	20
Conferências Bíblicas	20
Implementação da Recolta de Donativos.....	21
Obra Médico-Missionária entre os indígenas	23
Iniciativas Locais	25
Resumo e Conclusões	26
III. INICIO DAS ATIVIDADES SISTEMÁTICAS (1927-1942)	28
Iniciativas Organizacionais	28
Trabalho com Indígenas.....	29
Ministério das Lanchas Médico-Missionárias	31
Estabelecimento da Casa de Saúde Liberdade.....	33
Iniciativas Locais	37
Sociedade de Dorcas	37

Atendimento a Calamidades	40
Curso de Enfermagem	40
Resumo e Conclusões	41
IV. A EXPANSÃO (1942-1961).....	44
Iniciativas Organizacionais.....	44
O Ministério Médico-Missionário	45
O Ministério das Lanchas Médico-Missionárias	48
Iniciativas Locais	49
Sociedade de Dorcas e Enfermarias.....	49
Sociedade de Homens de São Paulo	52
Resumo e Conclusões	53
V. A CONSOLIDAÇÃO (1961-1983).....	56
Iniciativas Organizacionais	56
Campanhas de Temperança	57
O Ministério das Lanchas Médico-Missionárias	60
O Ministério das Clinicas Ambulantes	61
Postos de Assistência Social	63
Cuidado a Criança.....	66
Apoio Institucional	67
Projeto “Prisma”	69
Iniciativas Locais	70
Escola de Alfabetização de Adultos	70
Escola de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes.....	72
Cuidado a Criança.....	73
Resumo e Conclusões	74
VI. A REESTRUTURAÇÃO (1983 –).....	78
Iniciativas Organizacionais.....	78
Apoio Institucional	83
Iniciativas Locais	84
Atividades Comunitárias.....	84
Mutirão de Natal	85
RESUMO E CONCLUSÕES	86
Resumo e Conclusão.....	89
Resumo	89
Conclusão.....	91
Sugestões	93

BIBLIOGRAFIA 94

INTRODUÇÃO

A população mundial tem presenciado uma acentuada ênfase no que diz respeito a responsabilidade social. Fóruns, debates, acordos e outras iniciativas têm sido realizados a fim de minimizar a situação degradante em que se encontra a sociedade atual. A Igreja Adventista do Sétimo Dia reconhece a sua responsabilidade no que se refere a este assunto, e desde seus primórdios até nossos dias tem procurado melhorar o bem estar das sociedades nas quais está inserida.

Desde sua chegada ao Brasil, em 1893, até os dias atuais, a denominação busca o aperfeiçoamento deste aspecto da sua pregação: a beneficência social. Este é um assunto que está intimamente relacionado com o cerne de sua teologia. O conceito do iminente retorno de Cristo à Terra não suprime a responsabilidade de, como fiéis depositários das bênçãos divinas, desenvolverem suas atividades de forma a satisfazer as necessidades daqueles que os rodeia. Em Mateus 25:31-46, Jesus Cristo ensina de maneira clara que seus verdadeiros seguidores estariam envolvidos de forma intensiva e prática auxiliando aos famintos, sedentos, estrangeiros, despidos, enfermos e encarcerados.

Definição do Problema

Embora os adventistas do sétimo dia no Brasil tenham levado a efeito diversas atividades de cunho assistencial, pouco foi escrito a respeito deste assunto e tampouco houve, até nossos dias, alguma forma de sistematização da história da obra assistencial.

Como poderia ser sistematizada esta história? Quais teriam sido as principais iniciativas sociais adventistas nestes mais de 100 anos de existência no país?

Propósito do Estudo

O presente estudo tem como objetivo apresentar uma visão global do desenvolvimento da assistência social adventista no Brasil, bem como identificar as principais atividades desempenhadas. A análise é considerada sob dois aspectos: (1) a implementação de atividades sociais empreendidas pela organização adventista e; (2) os esforços das congregações locais na consecução desta tarefa.

Escopo e Delimitações do Estudo

A fim de emprendermos este estudo são analisadas as informações contidas no periódico oficial da denominação (em seqüência cronológica *Revista Trimensal*, *Revista Mensal* e *Adventista*). A escolha se deve ao fato de que nos periódicos são apresentadas as iniciativas de destaque, permitindo ao pesquisador apreender o modo como as mesmas eram divulgadas à igreja nacional.

Os anos de início da cada período estão determinados da seguinte forma: 1893 foi escolhido como ponto de partida para este estudo por que foi neste ano que a mensagem adventista começou a ser propagada através da colportagem no país; 1927 inicia o segundo período por indicar a ida de A. N. Allen para a região do Araguaia e por ser o ano de fundação da primeira Sociedade de Dorcas no país; 1942 marca o início do terceiro período por ser o ano da inauguração da Casa de Saúde Liberdade; 1961 foi escolhido como início do quarto período por estar identificado com as primeiras grandes campanhas de

temperança e; 1983 é indicado como o início do quinto período por ser o ano de formação da Adra.

Revisão de Literatura

O assunto não suscitou ao longo do tempo muitas pesquisas, sendo quase inexistente uma bibliografia mais complexa. A obra de Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean* (1992), provê a melhor análise publicada sobre o tema, embora ele o trate inserido dentro de outro enfoque, mais amplo e mais voltado à história organizacional adventista na América Latina e no Caribe.

Metodologia

O presente estudo é de natureza documental, baseado principalmente em fontes primárias produzidas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia de 1900 a 2004. Fontes primárias e secundárias são usadas para prover um contexto histórico, proporcionando a perspectiva deste escrito. A ortografia das citações de outros autores foi mantida como aparece nas fontes originais

A bibliografia selecionada não provê uma relação dos artigos citados no presente estudo mas somente dos periódicos nos quais esses artigos foram publicados. As notas de rodapé fornecem as informações pertinentes para sua respectiva localização.

Organização do Estudo

Este estudo está organizado em seis capítulos. O Capítulo I, intitulado “Antecedentes Históricos”, apresenta as iniciativas no desenvolvimento da obra assistencial

adventista nos Estados Unidos, que acreditamos ser o modelo que mais influenciou a organização deste empreendimento no Brasil.

O Capítulo II, sob o título “Atividades Pioneiras (1893-1927)”, apresenta como os adventistas basicamente se estruturaram para uma atuação mais efetiva no país, enfatizando a preocupação em prover uma compreensão mais acurada aos membros, da organização da igreja e de suas funções. Foram apresentadas também as primeiras atividades da organização com (1) as conferências públicas realizadas em São Paulo; (2) a implantação da Recolta de Donativos; e (3) o envio de A. N. Allen como missionário entre os índios em Goiás. Sobre as iniciativas locais existem poucas referências com menção a dois exemplos, um na região Sul e outro no Nordeste.

O Capítulo III, sob o título “Início das Atividades Sistemáticas (1927-1942)”, procura demonstrar como a igreja iniciou efetivamente suas atividades, destacando sob o ponto de vista organizacional (1) o trabalho com indígenas, (2) o ministério das lanchas médico-missionárias, (3) o estabelecimento da primeira instituição de saúde adventista no país; sob as iniciativas locais destacam-se (1) a criação das sociedades de Dorcas, (2) atendimento a calamidades, e (3) os cursos de enfermagem.

Já o Capítulo IV, intitulado “A Expansão (1942-1961)”, ressalta as seguintes iniciativas organizacionais, enfatizando sua presença ativa em todas as regiões do país: (1) ministério médico-missionário, e (2) o ministério das lanchas médico-missionárias; nas congregações locais (1) as sociedades de Dorcas e enfermarias, e (2) a sociedade de homens em São Paulo.

Por sua vez, o Capítulo V, que tem por título “A Consolidação (1961-1983)”, proporciona a compreensão da solidificação da obra assistencial dando ênfase nas seguintes iniciativas organizacionais: (1) campanhas de temperança, (2) o ministério das lanchas médico-missionárias, (3) o ministério das clínicas ambulantes, (4) os postos de assistência social, (5) cuidado ao menor, (6) apoio institucional, e (7) o projeto “Prisma”. Entre as iniciativas locais estão (1) as escolas de alfabetização de adultos, (2) as escolas de recuperação de alcoólatras e fumantes, e (3) o cuidado ao menor.

No último capítulo, intitulado “A Reestruturação (1983-)”, disserta-se sobre o período a partir de 1983, onde temos a reestruturação da obra assistencial. A organização adventista criou a Adra (Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais) que se incumbiu de especialmente (1) atividades de atendimento à catástrofes, (2) projetos sociais, (3) cuidado à menores, e recebeu (5) apoio institucional. As congregações locais atuaram através de (1) atividades comunitárias diversas e (2) o projeto Mutirão de Natal.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES HISTÓRICOS¹

A melhor compreensão da maneira como os adventistas do sétimo dia se expandiram pelo mundo deve, impreterivelmente, passar por suas origens nos Estados Unidos da América. Sua tradição protestante e suas influências peculiares influíram de forma significativa em como a denominação projetou seu crescimento em outros países.

O envio de missionários não se caracterizou simplesmente pela pregação de uma mensagem antagônica ao pensamento religioso vigente, mas também pela propagação de seu *modus operandi* como compreendido pelos pioneiros. Ainda que, com o passar dos anos, as lideranças tenham se nacionalizado nestes países, são evidentes os resquícios do pensamento norte-americano.

Sendo assim, veremos a seguir, um breve resumo das principais atividades assistenciais desenvolvidas ao longo da história dos adventistas nos Estados Unidos, com a premissa de que estes feitos motivaram a realização de similares em outros países, e com especial referência, no Brasil. Serão considerados (1) o Diaconato; (2) Sociedade de Dorcas; (3) o Serviço Médico Adventista; (4) Recolta de donativos; e (5) a Assistência

¹ Uma explanação mais detalhada sobre a benevolência social no contexto da expansão protestante pode ser encontrada em Wagner Kuhn, *Toward a Holistic Approach to Relief, Development, and Christian Witness: With Special Reference to Adra's Mission to Naxcivan, 1993-2003* (Tese de Ph.D, Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA, 2004), 104-138.

Social Adventista, tornada em 1983, Adra.

Diaconato

As primeiras iniciativas adventistas sabatistas a respeito da obra assistencial de forma organizada ocorreram na década de 1850. Em 1851 “os adventistas sabatistas de Washington, New Hampshire, escolheram uma comissão de sete (cf. At. 6) para atender as necessidades dos pobres”.² Já no ano de 1860 (ano em que o nome *Adventistas do Sétimo Dia* foi declarado como oficial), Ellen G. White, co-fundadora da denominação, fez um “pedido” na *Review and Herald* (informativo oficial dos adventistas) com o propósito de suprir as necessidades de um fundo de pobreza na igreja constituída em Michigan. Descreveu ela a situação nas seguintes palavras:

QUERIDOS IRMÃOS E IRMÃS: A tesouraria do fundo aos pobres, consistente de roupas, etc., para os que estão em necessidade, está quase exausta. Como há casos de pobreza extrema que se apresentam continuamente, e um novo se tem apresentado recentemente, pensei que seria bom que aqueles que possuem roupas, roupas de cama ou dinheiro que possam dar, nos enviem aqui imediatamente. Esperamos que não haja demora, posto que vamos ajudar alguns necessitados tão logo reunamos as coisas. Envie suas doações à Uriah Smith ou a mim.³

É importante que neste pedido, o “fundo aos pobres”, é definido como “roupa, roupa de cama, ou dinheiro”, visto que estes elementos eram, segundo as evidências, a forma pela qual as primeiras igrejas ajudavam os necessitados. A organização da igreja

² “Our Tour East”, *Review and Herald*, 25 de novembro de 1851, 52.

³ Ellen G. White, “A Request”, *Review and Herald*, 30 de outubro de 1860, 192.

admitia sua responsabilidade e a administração deste setor ficava a cargo dos diáconos e diaconisas.⁴

Desta forma, os membros eram estimulados a desenvolver sua tarefa de amparar os menos afortunados e conseqüentemente a proporcionar um ambiente propício para a organização de instrumentos próprios a este tipo de ação. A fim de responder a este ministério, um grupo de mulheres se inspirou no exemplo bíblico de Dorcas (At. 9:36-43) e lançou a idéia de uma Sociedade Beneficente. Este trabalho se estendeu e tornou-se um dos meios mais eficazes dos membros locais assistirem o ambiente ao qual pertenciam.

Sociedade de Dorcas

A criação da Sociedade de Dorcas foi um passo relevante no desenvolvimento da consciência social adventista. A primeira Sociedade (chamada inicialmente de “Associação Benevolente e Dorcas”) foi formada em outubro de 1874, desenvolvida a partir de reuniões de oração realizadas na casa da Sra. Henry Gardner em Battle Creek, Michigan.⁵ Sua ação consistia em “fazer peças de roupa e suprir alimento para famílias carentes, cuidar de órfãos e viúvas e ministrar aos doentes”⁶.

Ellen G. White implementou essa mesma prática enquanto esteve na Austrália, na década de 1890, chegando mesmo a organizar uma Sociedade de Dorcas em seu próprio

⁴*The Seventh-day Adventist Encyclopedia*, (Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996), ver “Community Services”

⁵*Seventh-day Adventist Encyclopedia*, ver “Dorcas Societies”

⁶Ibid.

lar.⁷ Este seguimento da obra assistencial veio a ser, até a metade do século 20 “a atividade humanitária principal nos círculos adventistas”⁸.

Enquanto este empreendimento se expandia nas igrejas locais, outra forma de assistência social emergia na organização adventista. Inspirado especialmente pelo assunto da “reforma de saúde”, tão representado pelos escritos de Ellen G. White, John H. Kellogg desenvolveu, na década de 1890 a Associação Médico Missionária Beneficente Adventista do Sétimo Dia nos Estados Unidos, com vistas a proporcionar aos pobres e desempregados algum tipo básico de cuidado à saúde.

Esta iniciativa ampliou o espectro do trabalho assistencial adventista (e conseqüentemente sua esfera missionária), embora em pouco menos de duas décadas tenha sido um dos pivôs da ruptura entre Kellogg e a denominação.

O Serviço Médico Adventista

A Associação Médico-Missionária Benevolente Adventista do Sétimo Dia foi idealizada por John Harvey Kellogg e instituída em 1893. Em uma década, a Associação “ajudou a estabelecer mais de trinta novos sanatórios, um número similar de salas de hidroterapia, mais de uma dúzia de restaurantes vegetarianos, e uma variedade de missões médicas urbanas designadas a auxiliar os pobres e desempregados”⁹.

⁷Ellen G. White, *Beneficência Social*, (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1987), 334

⁸ Schwarz, *Light Bearers*, 459

⁹ Ver Richard W. Schwarz, *John Harvey Kellogg*, (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1970), 161

Sua missão urbana de maior destaque foi a *Chicago Medical Mission*, na cidade de Chicago, a qual oferecia “um dispensário médico, banheiros públicos e lavanderia gratuita.”¹⁰ Outra iniciativa de caráter diversificado, também em Chicago, foi o *Life Boat Rescue Service* (único empreendimento a ser caracterizado como adventista do sétimo dia), no qual o alvo era a recuperação de prostitutas e sua re-inserção na sociedade.¹¹

Além destas iniciativas de caráter institucional, Kellogg desenvolveu um projeto a fim de integrar os membros da denominação em assistência social prática. Em 1892 ele criou junto aos funcionários do Sanatório de Battle Creek o *Christian Help Bands*, que consistia em buscar na comunidade pessoas que estivessem “atingidos por doenças ou desemprego, cujas vidas haviam se tornado desorganizadas porque a mãe tinha que trabalhar fora.”¹²

Na expectativa de Kellogg, estes grupos fariam serviços como a limpeza das casas de pobres e doentes, demonstrariam cuidados higiênicos do lar e alimentação, organizariam jardins-de-infância e treinamento manual, jardinagem, treinamento físico e aulas para crianças.¹³

Embora suas idéias fossem inovadoras entre os adventistas, Kellogg cria que o objetivo destas iniciativas não estava em proclamar a mensagem distinta da denominação. Seu lema era “resgatar almas perdidas, não ensinar teologia”, tendendo a seguir uma linha

¹⁰ Ibid., 165

¹¹ Ibid., 169.

¹² Ibid., 171.

¹³ Ibid. , 171.

do “evangelho social”.¹⁴ Tal postura, adicionada aos seus equívocos teológicos e atitudes contrárias à organização, fizeram com que ele rompesse com a Igreja em 1907.¹⁵

A experiência da organização adventista com Kellogg provocou uma reação de cautela no que diz respeito a empreendimentos dessa natureza. Afinal, atividades como estas demandavam recursos financeiros e humanos expressivos e poderiam ser levados a posições extremas, como neste caso. Esta situação favoreceu a permanência da assistência social adventista em nível local, ambiente onde surgiu a forma mais tradicional de obtenção de receitas para o serviço social: a recolta de donativos.

Recolta de Donativos

Durante os primeiros anos do século XX, os adventistas partilhavam de um reavivamento de seus esforços missionários. A fim de estimular as missões estrangeiras, tão bem apoiadas pelo presidente da Associação Geral Arthur G. Daniells, foi que um vendedor ambulante de Iowa chamado Jasper Wayne teve a idéia de realizar a primeira recolta em 1902. Sua iniciativa consistia em ofertar exemplares da *Signs of the Times* a fim de obter recursos para as missões estrangeiras. Em 1904, a idéia foi apresentada ao presidente da Associação do Nebraska e a Ellen G. White durante uma reunião campal, exposição esta que permitiu que em 1908 o plano fosse oficializado pela Associação Geral.¹⁶

¹⁴Sobre o “evangelho social”, ver Kuhn, 129-135.

¹⁵George R. Knight, *Uma Igreja Mundial* (Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000), 118.

¹⁶Informações adicionais podem ser encontradas em *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, ver “Ingathering”; Ennis V. Moore “O movimento do arrecadamento outomnal – sua historia”, *Revista Mensal*, janeiro de 1921, 6

Esta campanha alcançou êxito e se tornou importante no processo de captação de recursos para a introdução e expansão dos adventistas ao redor do mundo. Com a sedimentação da denominação nas localidades, as receitas obtidas passaram a ser utilizadas em projetos de assistência social como manutenção de crianças, formação de clínicas e hospitais, entre outros. A ocorrência das duas Guerras Mundiais demonstrou aos adventistas seu despreparo na assistência a catástrofes de grande escala. Recursos providos através da Recolta ou através de doações emergenciais dos membros se mostraram incapazes de preencher esta lacuna. Neste contexto foi criado o *Seventh-day Adventist Welfare Relief Service, Inc.*, como um serviço de apoio a eventos deste tipo.

A Assistência Social Adventista e a Adra

Em meados da década de 1950, a Associação Geral criou o *Seventh-day Adventist Welfare Relief Service, Inc. (Saws)*, como uma tentativa de auxiliar regiões flageladas em todo o mundo com apoio financeiro e material (especialmente) de maneira não-sectária.

Em suas primeiras atividades, se concentrou em atuar em situações emergenciais, embora o amadurecimento de seus empreendimentos levou a liderança a migrar suas atenções para um enfoque maior no desenvolvimento das comunidades assistidas. Um primeiro passo nesta direção se deu em 1973 quando *Welfare* foi trocada pelo vocábulo *World*, significando a atuação no mundo, a fim de desenvolver pessoas.

Em 1983 foi reorganizada e passou a se chamar Adra (*Adventist Development and Relief Agency*), tendo como responsabilidade operar em cinco aspectos básicos:

segurança na obtenção de alimentos, desenvolvimento econômico, saúde básica, preparação e resposta a desastres e educação básica.

Em termos práticos, a Adra trata-se do ápice da compreensão adventista de assistência social. Ela envolve todos os outros empreendimentos realizados anteriormente e coloca-se como aliada de instituições de prestígio mundial, como a ONU, na tarefa minimizar os impactos da miséria no planeta.

Resumo e Conclusões

Neste capítulo sobre os antecedentes históricos da assistência social adventista, foi possível constatar a criação, implementação e desenvolvimento das principais formas de atuação.

O Diaconato se desenvolveu juntamente com as congregações locais, carregando o imperativo bíblico de auxiliar os cidadãos carentes da comunidade e proporcionar meios de atender os pobres. Nesta tarefa, contava especialmente com a colaboração dos membros locais na aquisição de recursos assistenciais e assim, acabou proporcionando uma ambiente favorável para elaboração de projetos a serem desenvolvidos.

As Sociedades de Dorcas foi um destes projetos. Inspiradas nas Escrituras Sagradas, as mulheres que compunham este grupo ocuparam um papel preponderante na assistência social adventista, uma vez que, suas atividades se tornaram fundamentais na visão humanitária da denominação.

Demonstrando uma evolução considerável, J. H. Kellogg liderou a criação do Serviço Médico Adventista, que em pouco tempo alcançou um êxito considerável. Ainda

que tenha sido um empreendimento de sucesso, problemas teológicos e administrativos entre Kellogg e a organização colaboraram para que iniciativas desta natureza fossem consideradas com maior cautela em anos posteriores, diminuindo assim, o impacto social dos mesmos.

Outra ferramenta que colaborou com o desenvolvimento da assistência social adventista foi a criação da Recolta de Donativos. Este meio, que se tornou um ícone dos empreendimentos sociais da igreja, tem sido utilizado até hoje com este propósito, criando uma oportunidade de testemunho e serviço aos membros locais.

Por último, temos a criação do *Saws* e posteriormente da *Adra*, indicando maturidade e ampliação da compreensão adventista de assistência social. Formando um tecido composto pelas iniciativas anteriores, a *Adra* procura não somente assistir, mas principalmente, desenvolver potenciais dentro das comunidades nas quais se encontra.

Os fatos apresentados demonstram algumas características importantes. Em primeiro lugar, as atividades humanitárias básicas desenvolvidas pelos adventistas foram extensivamente realizadas por membros locais. O diaconato e as Sociedades de Dorcas foram os principais responsáveis por isto até a década de 1950. Embora a organização da denominação tenha provido meios de aperfeiçoar estas atividades é necessário que se reconheça os méritos do pioneirismo destes membros. Uma outra menção é que, embora a Recolta não seja um grupo de suporte como são as duas entidades reconhecidas acima, ela também surgiu no ambiente da igreja local.

Se a primeira metade do século 20 foi dominada pela atuação dos membros locais, isto não é verdade quanto a segunda. Principalmente a partir da década de 1970, a

organização adventista passou a desempenhar um expressivo papel em seus projetos sociais. Com o surgimento da *Adra* em 1983, esta tendência se acentuou e o vigor anteriormente demonstrado pelos membros locais foi arrefecendo ano após ano.

Uma última consideração tem a ver com o Serviço Médico Adventista. Em sua primeira experiência significativa, sua imagem acabou associada ao “evangelho social” advogado por Kellogg e alguns de seus colaboradores, gerando certo receio entre os adventistas especialmente nos Estados Unidos. Em outros países (como o Brasil), onde o ambiente não estava tão influenciado por esta corrente teológica, serviços similares foram estimulados e levados avante, como poderemos constatar posteriormente.

CAPITULO II

ATIVIDADES PIONEIRAS (1893-1927)

O adventismo se organizou no Brasil em um período político-social importante. Após 67 anos de monarquia (1822-1889) o país se adaptava ao novo regime republicano. Transformações ocupavam o centro administrativo do país e novas ênfases eram dadas em sua estrutura social. De Norte a Sul manifestações populares eclodiam, demonstrando a situação de desigualdade e sofrimento das classes menos abastadas.

Embora o país mantivesse sua característica rural (com cerca de 70% da população economicamente ativa, entre brasileiros e imigrantes empregada no campo)¹, o meio urbano se desenvolveu gradativamente, sobretudo nas capitais. A carência de terra, saúde, educação e respeito formavam um quadro receptivo à atuação assistencial e religiosa. A industrialização se tornou um fenômeno crescente e favorecia a urbanização, e mesmo em regiões em que a primeira foi mais lenta, os centros urbanos cresceram de forma acelerada.²

Nesse ambiente o adventismo iniciou sua expansão, alicerçado especialmente pelos primeiros missionários responsáveis pela obra no país, por adventistas batizados no

¹Myrian Becho Mota e Patrícia Ramos Braick, *História das Cavernas ao Terceiro Milênio* (São Paulo, SP: Moderna, 1999), 437.

²G. Galache e M. André, *Brasil Processo e Integração* (São Paulo, SP: Loyola, 1975), 111

Brasil, mas de origem protestante européia e por brasileiros que também se uniram à denominação recém chegada.

Neste capítulo abordaremos o início da estruturação da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, com ênfase às atividades relacionadas com assistência social e apresentaremos as atividades pioneiras da organização e também dos membros locais.

Início da Sistematização do Trabalho

No ano de 1894 W. H. Thurston chegou ao Brasil incumbido de estabelecer um depósito de livros denominacionais, que se tornou a Sociedade Internacional de Tratados no Brasil, posteriormente se transformando na Casa Publicadora Brasileira.³ Através da obra da colportagem dois eventos importantes ocorreram: (1) a mensagem foi proclamada a partir da literatura (embora a princípio as publicações eram nas línguas alemã e inglesa); e (2) a pequena igreja em formação manteve sua unidade em torno dos periódicos disponibilizados.

A partir do ano 1900 os adventistas passaram a ter maior recurso para a divulgação da mensagem entre brasileiros: em julho de 1900 foi publicada a revista *Arauto da Verdade*, o primeiro periódico produzido no país.⁴

Ainda que o conteúdo principal da revista fosse de caráter doutrinário, ela possuía artigos relacionados à saúde e o bem-estar pessoal. Através da coluna “O

³Mario Martinelli, “Desenvolvimento da Colportagem com Efetivos no Brasil”, em Alberto R. Timm, ed., *A Colportagem Adventista no Brasil: Uma Breve História* (Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2000), 65.

⁴Ibid.

Conselheiro Hygiênico”, eram tratados assuntos relacionados à saúde como: o consumo de álcool, o uso do tabaco, entre outros.⁵ Embora velada, esta talvez seja a primeira iniciativa de caráter social transcrita em um periódico adventista brasileiro: a divulgação de princípios de vida saudável.

Em 1906, com o adventismo mais solidificado, foi lançada a *Revista Trimensal*, o órgão oficial da “Igreja Brasileira dos Adventistas do Sétimo Dia”.⁶ Através desta revista, os membros passaram a ter acesso ao desenvolvimento da obra em outros campos e também a seções de caráter doutrinário e instrutivo.

Com o crescimento de novas congregações adventistas, surgiu a necessidade de se entender a estrutura funcional da igreja, uma vez que esta podia ser mal-compreendida por conversos provenientes de igrejas que possuíam estruturas diferentes da utilizada pelo adventismo. Através da *Revista Trimensal* (e a partir do 1908, *Revista Mensal*) estas informações foram compartilhadas.

Com vistas no aperfeiçoamento local a organização adventista publicou na *Revista Mensal* em 1908, um dos primeiros regimentos administrativos, atribuindo ao diácono a responsabilidade de “administrar a caixa dos pobres e, em geral, os fundos da

⁵ Ver exemplos: E. W., “A importancia do ar puro”, *O Arauto da Verdade*, julho de 1900, 7; F. M. Rossiter, “A acção do alcool sobre o coração”, *O Arauto da Verdade*, outubro de 1901, 154-156; Erkenbeck, “O tabaco”, *O Arauto da Verdade*, novembro de 1901, 172; J. H. Kellogg, “Condimentos”, *O Arauto da Verdade*, maio de 1902, 76; Abel L. Gregory, “Saude”, *O Arauto da Verdade*, janeiro de 1903, 16.

⁶ Cabeçalho da *Revista Trimensal*, outubro de 1906, 1.

egreja, não lhe sendo, porém, permittidos dispôr dos mesmos sem previa autorização da junta.”⁷

Além dessas instruções, os adventistas tomaram importante decisão quando a Conferencia União Brasileira votou em 1910 a criação de um caixa aos pobres sob a administração da “Commissão União”.⁸ Neste sentido, a organização adventista começou a criar estruturas de recursos para as ações assistenciais implementados pela denominação.

Nove anos mais tarde (1919), instruções pertinentes a diáconos e diaconisas voltaram a enfatizar a responsabilidade social e trouxeram um novo elemento para a obra assistencial adventista brasileira: o trabalho Dorcas. J. H. McEachern delineou a atuação assistencial do diaconato nas seguintes palavras:

A caixa dos pobres, ou da assistencia christa, devia estar a cargo do diacono ou da diaconiza, sendo nomeado um dos diaconos para tomar conta da mesma, e este fundo devia ser empregado por elles para socorrer aos necessitados. Um relatório das receitas e despesas desta caixa devia ser apresentado em cada sessao dos officiaes da igreja, sendo apresentado um relatorio á igreja em cada sessao economica da igreja. O relatorio trimensal a ser lido perante a igreja, não devia mencionar os nomes dos socorridos. Simplesmente devia-se declarar que tantas pessoas foram providas de alimento no valor de tanto, tantas receberam dinheiro e tantas roupas, etc. ... As diaconizas deviam cuidar do trabalho de prover peças de roupa (trabalho Dorcas) para os que dellas tiverem necessidade. Pode-se alistar os serviços de alguns dos jovens e crianças afim de colleccionarem pecas de roupa usada da classe mais favorecida, podendo as diaconizas a concertar utilizal-as a bem dos pobres da igreja. As irmas da igreja deviam auxiliar ás diaconizas a concertar e renovar estas pecas de roupa, podendo ellas fazer este trabalho em sua casa particular, ou pode-se para este fim marcar uma reuniao das irmas em geral na casa de qualquer uma dellas.⁹

⁷ “Regimen da Igreja dos Adventistas do Sétimo Dia”, *Revista Mensal*, junho de 1908, 1.

⁸ Augusto Pages, “A Organização da Conferencia União Brasileira”, *Revista Mensal*, 3.

⁹ J. H. McEachern, “Os Deveres dos Diáconos e das Diaconisas”, *Revista Mensal*, abril de 1919, 2-3.

Não somente o diaconato foi declarado responsável, mas também o secretário missionário que além de suas atribuições convencionais, deveria “dar simples tratamentos, ajudar aos pobres e ensinar-lhes como ajudar-se a si mesmos, o trabalho Dorcas” e, por último, “visitar hospitaes e vizinhos doentes, levar-lhes periódicos, passagens bíblicas e flores.”¹⁰

Estas instruções publicadas pela organização buscavam preparar os membros locais a fim de que apoiassem os projetos denominacionais e também que planejassem esforços na realização de assistência social básica. Isto se torna evidente à medida que formos conhecendo estes projetos organizacionais e locais, como será visto adiante.

Iniciativas Organizacionais

As atividades pioneiras realizadas no Brasil tiveram forte influencia norte-americana e também de realizações já alcançadas em algumas regiões da América Latina. Como exemplos temos: as primeiras *Conferências Públicas*, que possuíam em sua estrutura uma ênfase na “reforma de saúde”, e a *Recolta de Donativos*, que em sua primeira década colaborou para a formação da editora missionária, das primeiras escolas, templos, e também para o sustento da obra entre os indígenas, influenciada pelos trabalhos desenvolvidos principalmente no Peru.

Conferências Públicas

¹⁰J. H. McEachern, “Deveres do Secretario Missionário da Igreja”, *Revista Mensal*, setembro de 1919, 1.

Em 1914, John Lipke realizou uma das primeiras séries de reuniões evangelísticas aliada a uma conferência de saúde na então cidade de Santo Amaro, SP. Durante os meses de janeiro e fevereiro este trabalho foi realizado, obtendo expressivo êxito.¹¹

Ao relatar sua experiência, Lipke esclareceu que cada terceira noite da reunião “era consagrada a uma exposição da reforma de saúde, finda a qual eram dadas sobre um estrado e em presença do auditório lições praticas de tratamento natural simples susceptíveis de serem praticadas no lar domestico.”¹² Esta experiência foi repetida em outras localidades,¹³ tornando-se uma metodologia evangelística de comprovada eficácia durante esta fase.

Implementação da Recolta de Donativos

Embora essa iniciativa tivesse um caráter impactante, nenhum outro empreendimento neste período foi tão importante para a expansão da obra assistencial no Brasil do que a implementação da Campanha da Recolta de Donativos. Como já foi visto,

¹¹ O modelo evangelístico utilizado por John Lipke parece indicar uma significativa influência do trabalho realizado por S. N. Haskell a partir de 1901, onde doutrina e aspectos de saúde caminhavam lado-a-lado no New York Bible Training; Jerry Allen Moon, *Seventh-day Adventist Medical Evangelism: Three Models, 1892-1922* (monografia, Andrews University, 1989).

¹²John Lipke, “Missão do Estado de São Paulo”, *Revista Mensal*, maio de 1914, 2-4.

¹³Ver E. C. Ehlers, “Rio de Janeiro”, *Revista Mensal*, abril de 1915, 3-4; John Lipke, “Missão Paulista”, *Revista Mensal*, julho de 1916, 8-9; I. H. Peters, “Conferencias Locaes no Rio Grande do Sul”, *Revista Mensal*, outubro de 1917, 1.

esta campanha que teve seu início de forma humilde em 1902 e foi considerada oficial em 1908, chegou ao Brasil em 1920.¹⁴

A primeira campanha não pretendia auxiliar o desenvolvimento da obra no Brasil. Em carta dirigida aos adventistas do sétimo dia sul-americanos, o presidente da Associação Geral Arthur G. Daniells declarou a necessidade de recursos da Junta Missionária para a manutenção de obreiros em países ainda não alcançados pela mensagem adventista.¹⁵

Esta realidade, porém, foi alterada a partir da segunda campanha realizada em 1921, onde os alvos convergiram para o campo nacional. Recursos foram solicitados para a aquisição de uma máquina para composição de tipos e um prelo para a Casa Publicadora de São Bernardo e também para o Seminário Adventista (atual Centro Universitário Adventista de São Paulo – Campus São Paulo), onde realizariam a construção da lavanderia, padaria e armazém, terminariam o dormitório das moças e construiriam uma casa para professor.¹⁶

¹⁴ Para uma melhor compreensão ver: Wellington Vedovello Barbosa, “A Recolta de Donativos no Brasil: Uma breve história dos anos 1920-1930” (monografia, Pesquisa Teológica II, Curso de Teologia, Unasp – Campus Engenheiro Coelho, 2003)

¹⁵ A. G. Daniells, “O Arrecadamento de Offertas para Missões Estrangeiras”, *Revista Mensal*, fevereiro de 1920, 5.

¹⁶ C. E. Schofield, “O passado, o presente e o futuro”, *Revista Mensal*, março de 1921, 5.

Durante as primeiras campanhas, a Igreja procurou aperfeiçoar a eficácia e a eficiência, trazendo aos membros diversos métodos para uma campanha bem-sucedida¹⁷. Um exemplo de como os organizadores da campanha procuravam orientar os membros foi a “Apresentação sugestiva para solicitar Donativos para a Recolta” publicada em 1924:

Somos uma comissão que representa uma sociedade philantropica mundial. Mantemos hospitaes, sanatorios, escolas industriaes, e fazemos toda a sorte de obra em prol da humanidade. Os membros de nossa sociedade dão liberalmente, cada semana, de seus proprios recursos, para a manutenção desta obra; mas uma vez ao anno temos uma campanha, e então appellamos para a generosidade das diversas organizações e pessoas de bom coração, solicitando-lhe um donativo para contribuir na extensão desta obra. (Mostrando a lista de nomes dos doadores). Da-nos muito prazer os donativos que já temos recebido de seus amigos e conhecidos, e muito apreciariamos ver na lista o seu nome, como o de um benfeitor desta obra.¹⁸

Com a perpetuação da Recolta de Donativos, outros objetivos começaram a ser traçados. Entre eles estavam a construção de escolas paroquiais e de templos, o desenvolvimento do Colégio Adventista Brasileiro e o início de obra entre os índios, uma necessidade advogada desde o princípio da própria campanha.

Obra Médico-Missionária entre Indígenas

Em agosto de 1920, a apresentação do relatório da quinta sessão da Conferência União Brasileira solicitava o estudo de meios para o início da obra entre os índios com “possível brevidade”.¹⁹ Em 1924, Carlos Heinrich, um enfermeiro missionário, penetrou

¹⁷ Ver H. B. Westcott, “Uma campanha organizada”, *Revista Mensal*, março de 1921, 2.

¹⁸ “Apresentação sugestiva para solicitar Donativos para a Recolta” *Revista Mensal*, julho de 1924, 4.

¹⁹ C. E. Schofield, “Relatório da Quinta Sessão da Conferencia União Brasileira” *Revista Mensal*, agosto de 1920, 4.

em sentido oeste para o Rio Araguaia e, percorrendo ao norte próximo ao estado do Maranhão, ele e sua família passaram “semanas suportando problemas relacionados ao tratamento de doentes, pregação a ouvintes interessados e ensino a ouvintes desejosos.”²⁰

No ano de 1926, em conformidade com o voto da Divisão Sul-Americana, as ofertas dos Missionários Voluntários foram dedicadas ao trabalho entre os indígenas em Goiás²¹, que tinham sua situação descrita da seguinte forma:

uma pequena parte do Estado, apenas, foi atingida pela civilização; a maior parte acha-se habitada pelas tribus indígenas, algumas das quaes não ouviram nunca a história do evangelho. Temos os Cherentes ás margens do Rio do Somno; os Carajás na grande Ilha do Bananal; no interior do estado, os Chavantes no Rio Araguaya, a região do Rio das Mortes; e outros.²²

As solicitações não cessaram, e o último grande apelo foi publicado em março de 1927, em um tom de urgência e comprometimento com a missão:

Entretanto, alguém terá de ir para além de todas as conveniências modernas, sim, para além da civilização, para levar nossa mensagem aos Cherentes do Rio das Mortes, aos Caragás da Ilha do Bananal, aos Canoeiros, aos Cráos, aos Guaranaras, Mundrucús, Parintins, Maneteneris, Hypurinas, Cocamas e dezenas de outras tribus, onde não fizemos ainda coisa alguma, e algumas das quaes não viram ainda um rosto de homem branco. No entanto, temos de atingil-os antes que possa vir o fim, e temos de delinear planos para ajudar²³

Em abril de 1927 foi enviado ao estado de Goiás o missionário A. N. Allen, encarregado de iniciar a obra entre os indígenas.

²⁰ Floyd Greenleaf, *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992), 1:440.

²¹ N. P. N[ielsen], “Os indígenas de Goyaz”, *Revista Mensal*, julho de 1926, 10-11.

²² Ibid.

²³ N. P. Neilsen, “Relatório do Presidente da USB”, *Revista Mensal*, março de 1927, 2.

Enquanto a organização dava seus primeiros passos no sentido de desenvolver uma boa atuação social, os membros locais ainda não estavam prontos para fazer o mesmo. Ainda que a participação efetiva destes na Recolta de Donativos fosse o requisito básico para seu sucesso, o período apresentou poucas iniciativas congregacionais no que diz respeito à criatividade na consecução de projetos sociais.

Iniciativas Locais

Ocorrências esparsas foram registradas de como os adventistas do sétimo dia procuravam cooperar e algumas dessas iniciativas anteviram as iniciativas organizacionais. Embora poucas dessas iniciativas tenham sido registradas, acreditamos que, em seus aspectos locais, os membros tenham colaborado através das instruções dadas aos diáconos, diaconisas, e secretários missionários, já referidas acima.

Uma das primeiras ações que se tem notícia foi a atuação de Abel L. Gregory, como dentista em Taquari, RS, no ano de 1904. Embora ele fosse um missionário adventista, sua colaboração estava desvinculada de um programa formal da organização.²⁴

Outro exemplo se deu em 1908 na cidade de Maceió, AL., onde um enfermeiro adventista denominado apenas como irmão Costa dedicava-se em suas horas vagas a tratar de pessoas carentes no local em que residia (na periferia da cidade). O Pastor Frederick Weber Spies em visita a Maceió, se surpreendeu com a interação entre este irmão e as pessoas que tratava e a partir desta realidade iniciou uma série de reuniões evangelísticas.²⁵

²⁴ Greenleaf, 1:61.

²⁵F. W. Spies, “Viagem a Maceió”, *Revista Mensal*, novembro de 1908, 6.

Resumo e Conclusões

Os anos 1893-1927 puderam testificar a instalação da obra adventista no Brasil e, conseqüentemente, suas primeiras ações na esfera social. Foi possível constatar que, a princípio, as iniciativas consistiam em melhor instruir os conversos na beneficência social prática, e fazê-los conscientes de que esta era uma tarefa importante no cumprimento da missão adventista.

As primeiras atividades organizacionais foram realizadas a partir de 1914, com especial referência ao trabalho de John Lipke em Santo Amaro, SP. Seu êxito em apresentar a reforma de saúde serviu para que outras localidades no estado de São Paulo e também em outros estados como Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul pudessem ser receptáculos deste projeto evangelístico.

Em 1920 a Recolta de Donativos foi implantada. Embora em sua primeira edição não viesse a satisfazer as necessidades emergentes do campo nacional, este fato foi superado na campanha seguinte, gerando recursos para a expansão de instituições importantes, como a Casa Publicadora, o Seminário Adventista juntamente com colégios paroquiais e a fundamentação do trabalho adventista entre indígenas, especialmente na região Centro-Oeste. No ano de 1924, Carlos Heinrich iniciou um trabalho junto aos indígenas que veio a ser efetivado, após muita reivindicação, em 1927, com o envio de A. N. Allen ao estado de Goiás.

No que diz respeito às iniciativas locais de que se tem referência, a primeira data-se em 1904 quando Abel L. Gregory atuou como dentista em Taquari, RS. Noutro extremo do país, em Maceió, AL, um membro conhecido apenas como Costa desempenhou

enfermagem missionária atraindo a atenção de Frederick Spies para a realização de conferências públicas na região.

Os eventos que ocorreram no período leva-nos a algumas considerações. Primeiramente, o início do trabalho adventista no Brasil foi marcado por uma espécie de “visão romântica” de missão. Isto se torna perceptível principalmente quando analisamos o início da obra médico-missionária entre os indígenas e a maneira como os líderes avaliavam este trabalho (ver seção correspondente). Antes de alcançarem uma fundamentação nos principais centros regionais do país, os pioneiros se preocuparam com uma região de dificuldades múltiplas, onde dificilmente poderia haver em pouco tempo a formação de núcleos adventistas consistentes para a expansão da denominação.

Em segundo lugar, e como decorrência também desta “visão romântica”, é evidente a deficiência do planejamento da missão. Ao invés de avançarem numa frente consistente de crescimento que seguisse no sentido leste-oeste, os pioneiros foram sensibilizados por circunstâncias distintas que, de certa forma, dividiram recursos que poderiam ser investidos de maneira mais focalizada em regiões mais promissoras. Isto não significa aceção de regiões, mas a busca por um trabalho que pudesse desenvolver membros em locais onde a multiplicação de congregações adventistas pudesse, com o tempo, gerar os recursos necessários para encarar os desafios das regiões mais hostis.

Embora tenham sido encontradas estas deficiências, os adventistas mantiveram-se progredindo e puderam, no período conseqüente, expandir suas atividades assistenciais especialmente através do trabalho médico-missionário.

CAPITULO III

INÍCIO DAS ATIVIDADES SISTEMÁTICAS (1927-1942)

Após ter decorrido mais de trinta anos de presença adventista no país, a denominação ampliou a esfera de suas iniciativas sociais. O envio de A. N. Allen a fim de trabalhar com os indígenas provocou um despertar entre os líderes para o trabalho médico-missionário. Estas atividades se concentraram especialmente nas regiões Centro-Oeste e Norte, embora o primeiro hospital adventista tenha sido instalado em São Paulo.

Os membros locais, que no período anterior ainda eram poucos e não tinham ainda uma compreensão clara de suas atribuições, começaram a sistematizar suas iniciativas sociais, evoluindo consideravelmente e colaborando com apoio às iniciativas organizacionais e também com projetos locais.

Iniciativas Organizacionais

Alcançando projeção na região do Araguaia, A. N. Allen acabou estimulando fortemente iniciativas da organização adventista no sentido de desenvolver outros métodos de alcançar pessoas através da área da saúde. Seguindo o exemplo dele, o casal norte-americano Léo e Jessie Halliwell, iniciou um ministério médico itinerante na bacia amazônica com a lancha *Luzeiro I*, atraindo a atenção do governo do país e acima de tudo, reforçando a eficácia deste tipo de empreendimento.

Com estes dois destacados exemplos, alguns líderes começaram a dispensar esforços no sentido de criar no Brasil, instituições médicas adventistas que pudessem atender tanto as classes menos favorecidas, quanto a elite da sociedade nas quais estivesse inserida. Estes fatores culminaram com a inauguração da Casa de Saúde Liberdade, posteriormente, Hospital Adventista de São Paulo, um marco importante na história assistencial adventista.

Trabalho com Indígenas

O missionário A. N. Allen já havia trabalhado no Peru com os indígenas e foi indicado por ser um obreiro experiente neste ramo. Sua primeira atitude com relação aos Carajás, tribo indígena que recepcionou o missionário, foi a formação de uma escola em resposta a uma antiga reivindicação, não atendida pelos religiosos católicos, pelo governo e por outras entidades.¹

Em janeiro de 1928, foi oficialmente criada a “Missão dos Índios do Araguaya”, tendo A. N. Allen como superintendente. Nesta função, Allen enfatizava o desenvolvimento e o crescimento do trabalho ali realizado. Dois meses após sua nomeação, ele já buscava junto aos governos de Goiás e do Mato Grosso, terra nas quais pudesse instalar postos missionários² que dariam maior extensão a obra empreendida na região Centro-Oeste do país.

¹ A. N. Allen, “Entre os índios Carajás”, *Revista Mensal*, fevereiro de 1928, 7.

² A. N. Allen, “A missão dos índios do Araguaya”, *Revista Mensal*, março de 1928, 6.

Tão logo iniciou suas atividades, o casal Allen se deparou com a realidade vivida pelos indígenas com relação à saúde. O grande número de enfermos das mais diversas doenças tropicais e parasitárias levaram-lhes a atuarem de forma sistemática através da obra médica. Além das dificuldades intrínsecas uma outra se avolumou: a crença indígena nos poderes sobrenaturais para a realização de curas (os curandeiros).

Foi com o tempo e mediante várias experiências práticas que os indígenas passaram a confiar no conhecimento dos missionários para realização dos tratamentos. G. E. Hartman, após apresentar uma dessas experiências, esclareceu sua esperança com relação à eficácia da obra médica nas seguintes palavras:

Achamos que o Senhor nos deu esta oportunidade afim de impressionar os carajás com a superioridade dos tratamentos médicos em regra, sobre a ignorancia e crueldade de seus curandeiros. Não entretemos a menor da dúvidas de que o trabalho medico seja a ‘cunha penetrante’ nos corações dessa gente simples. O Senhor sabe como attingil-os, comquanto a tarefa muitas vezes se nos afigure além de nossa sciencia.³

Desta forma, A. N. Allen iniciou um trabalho de instrução e tratamento de doenças entre os índios. Em uma carta datada de 25 de agosto de 1929 ele descreveu sua atuação: “Tivemos reuniões com elles, e pareciam apreciar-as muito. Falei-lhes então acerca de diferentes doenças e mostrei-lhes cartazes com gravuras de vermes intestinaes e de germes causadores de várias doenças. Estavam muito interessados, e hoje um delles me pediu que desse a seu filho remédio para lombrigas.”⁴ Além disso, a Sra. Allen também desempenhava funções importantes no posto missionário. Nas palavras de seu esposo:

³ G. E. Hartman, “Trabalho Missionário Pratico”, *Revista Mensal*, setembro de 1929, 13.

⁴ N. P. Neilsen, “Notícias da USB”, *Revista Mensal*, novembro de 1929, 10.

Da roupa que nos enviaram as igrejas, minha esposa vestiu as viúvas e crianças, e outros ainda. Fez-lhes também algumas cobertas. As viúvas offerceram-se para nos ajudar a fazer farinha, e presentemente estão fiando o algodão que colhemos... Minha esposa anda sempre atarefada. Encarrega-se de grande parte do cuidado dos doentes, especialmente das mulheres, o que a obriga a grande trabalho.⁵

As atividades desempenhadas pelo casal Allen e pela Igreja Adventista do Sétimo Dia chamaram a atenção, não só da população em geral, como também de autoridades brasileiras, como o Gal. Cândido Mariano da Silva Rondon (posteriormente Mal. Rondon). Ele esteve visitando a sede da Missão Araguaia juntamente com o Cel. Lauro de Alencar Castello Branco, felicitando a iniciativa de ensino “não somente intelectual mas igualmente moral ministrado pelo Missão Indígena”.⁶

Seguindo essas expectativas, em 1937 o governo concedeu a oportunidade de ser realizado semelhante trabalho entre os índios Guaranis no estado do Espírito Santo⁷, trabalho este que não teve prosseguimento efetivo.

O Ministério das Lanchas Médico-Missionárias

Enquanto o trabalho entre os indígenas progredia de forma constante, atingindo outras tribos além dos carajás⁸, outro importante acontecimento fundamentou a obra

⁵ N. P. Neilsen, “O soalho da igreja coberto de doentes”, *Revista Mensal*, dezembro de 1929, 13.

⁶ Carlos Alano, “O general Rondon em visita à missão indígena do Araguaya”, *Revista Mensal*, março de 1930, 9-10.

⁷ Germano Streithorst, “Entre os Índios Guaranys”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1937, 14.

⁸ Para maior esclarecimento ver, A. N. Allen, “Outra tribu indígena visitada”, *Revista Mensal*, setembro de 1930, 12; idem, “Progressos no Araguaya”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1933, 14.

assistencial adventista. Em 4 de julho de 1931, a missionária Jessie Halliwell nomeou a primeira lancha médico-missionária adventista no Brasil com o nome de *Luzeiro I*.

Juntamente com seu esposo Léo Halliwell, escolheram o Rio Amazonas como campo de trabalho e atuaram de forma integral a minimizar o sofrimento e falta de assistência dos ribeirinhos. A primeira viagem da lancha percorreu 2500 milhas e foram tratadas 300 pessoas.⁹

Em carta publicada por H. B. Westcott, Léo Halliwell mencionou a realização de reuniões às quintas-feiras sobre saúde, de forma específica sobre a hidroterapia, ministradas por sua esposa e por Donato Sabino.¹⁰ Halliwell também expôs diversas outras situações e procedimentos utilizados em prol da população que margeava o Rio Amazonas. Um exemplo foi publicado em setembro de 1934:

Fomos forçados a permanecer alli, e na manhã seguinte tratámos os doentes antes de partir, porque não podíamos fazer ouvidos moucos ás suas tristes historias de sofrimentos. Uma terrivel epidemia de malaria varreu este anno o interior do Pará. Muitas familias desapareceram inteiramente e em alguns districtos apenas algumas sobreviveram.¹¹

O trabalho de Léo e Jessie Halliwell pode ser palidamente avaliado com as informações de uma de suas viagens pela selva amazônica: eles percorreram o total de dez

⁹ Greenleaf, 1:447.

¹⁰ H. B. Westcott, “É coisa maravilhosa”, *Revista Adventista*, janeiro de 1932, 11.

¹¹ L. B. Halliwell, “Sete mil kilometros em Lancha no Rio Amazonas”, *Revista Adventista*, setembro de 1934, 10.

mil quilômetros, tratando cerca de cinco mil pessoas e compartilhando o evangelho com milhares delas.¹²

Diante de tamanho empreendimento, a exemplo do que ocorreu com o casal Allen em Goiás, autoridades reforçaram a atuação adventista. O governador do estado do Amazonas visitou a Luzeiro, entregando “um conto e quinhentos em dinheiro” e fornecendo “uns dois contos e quinhentos em medicamentos para tratar os doentes.”¹³ Até o ano de 1942 mais duas lanchas foram adquiridas: a “Auxiliadora” e a “Luzeiro II”.¹⁴

Estabelecimento da Casa de Saúde Liberdade

Enquanto Allen e sua esposa ensinavam a respeito de saúde em Goiás, no Rio de Janeiro, o Dr. John Lipke abriu um consultório no Bairro de Laranjeiras¹⁵, dispondo “tanto de aparelhamento moderno para dar tratamentos, como de salas abundantes e amplas para exercer sua profissão de medico.”¹⁶

Embora o empreendimento não tenha avançado muito, aos poucos, os adventistas se preparavam para assistir à população através de seu conceito holístico de

¹² Jorge P. Lobo, “Noticias Geraes”, *Revista Adventista*, agosto de 1937, 13.

¹³ L. B. Haliwell, “O Evangelho nas Selvas Amazonicas – II”, *Revista Adventista*, julho de 1938, 7.

¹⁴ Jorge P. Lobo, “Novas Lanchas Missionárias para a Amazônia”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1942, 11

¹⁵ E. H. Wilcox, “Notícias da USB”, *Revista Mensal*, fevereiro de 1929, 12.

¹⁶ F. W. Spies, “Entre igrejas de Missão Rio-ES”, *Revista Mensal*, outubro de 1929, 8.

saúde, fundamentado nas Escrituras Sagradas e também pelos conselhos advindos dos escritos de Ellen G. White sobre o assunto.

Conforme progredia as atividades junto aos indígenas e também junto às comunidades ribeirinhas da Amazônia, aumentava o desejo de estabelecer-se no Brasil, de maneira definitiva, hospitais adventistas, semelhantes aos dos Estados Unidos e também da Argentina.

Em 1932 Ennis V. Moore declarou: “pense no significado que teria, para o progresso do trabalho missionário aqui no Brasil, um esplendido hospital e sanatório, com capacidade para tratar anualmente uns 100.000 doentes!”¹⁷ H. B. Westcott também expressou o mesmo sonho: “cremos, porém, que se deveria manifestar um interesse mais profundo no estabelecimento de pelo menos um pequeno hospital. Sentimo-nos mesmo constrangidos a solicitar as orações do povo de Deus em favor do estabelecimento da obra médica em nosso meio.”¹⁸

O progresso do trabalho de A. N. Allen tornou-se o tema para A. E. Hagen escrever em 1936: “o irmão Allen está fazendo um trabalho importante naquela zona [região do Araguaia em Goiás], usando o braço direito, a obra médica, para derribar os preconceitos e ganhar os corações. O povo vem de longe para receber tratamentos e

¹⁷ Ennis V. Moore, “Obra Médica Adventista”, *Revista Adventista*, junho de 1932, 2.

¹⁸ H. B. Westcott, “O Lugar que deve ocupar a obra médica no movimento adventista”, *Revista Adventista*, janeiro de 1933, 4.

remédios. Oxalá tivéssemos um exercito de obreiros instruidos nos principios fundamentais de tratar os doentes!”¹⁹

O próprio A. N. Allen salientou a necessidade de um trabalho mais específico na área médico-missionária:

Há grande necessidade de trabalho medico missionario nestas remotas paragens. Há muitos casos infelizes de pessoas que soffrem durante annos, quando seu mal poderia ser alliviado com muito pouca despesa. Por esse modo se estabelece a amizade que abre o caminho á mensagem para as molestias da alma. Por toda a parte, mesmo nos logares mais afastados, existe um sentimento profundo de que alguma coisa de grande importancia está prestes a succeder na terra. Os corações estão famintos de alguma coisa que os satisfaça.²⁰

Além desses apelos, Nathanael Goebel escreveu em 1938 em tom emergencial:

Oremos para que se concretizem tão elevadas aspirações e em breve, a exemplo de outros paizes, possamos ter um hospital ao nivel de podermos dar á humanidade, na hora da afflicção, no momento da angustia e desespero, o allivio da cura e a esperança da salvação eterna. Estamos perdendo muitas oportunidades de encaminhar almas para o Reino de Deus só por não podermos alliviar-lhes as dores phisicas.²¹

Os diversos clamores em prol de uma instituição médica adventista do sétimo dia culminaram com a inauguração em 1939 do Sanatório Boa Vista, em São Paulo, sob a direção do Dr. Antônio Alves de Miranda tendo como enfermeira Bertha Lipke. Em relação ao sanatório, E. H. Wilcox escreveu: “esperamos que a obra médica, começada agora em escala pequena, possa crescer e tornar-se fator poderoso na salvação de almas.”²²

¹⁹ A. E. Hagen, “Boas novas da Missão Goyana”, *Revista Adventista*, novembro de 1936, 11.

²⁰ A. N. Allen, “Riachão, Goyaz”, *Revista Adventista*, novembro de 1934, 14.

²¹ Nathanael Goebel, “Curando e Evangelizando”, *Revista Adventista*, setembro de 1938, 7.

²² E. H. Wilcox, “Clinica do Sanatório Boa Vista”, *Revista Adventista*, junho de 1939, 9.

Para uma melhor administração, Rodolfo Belz e uma equipe eleita implementaram em 1941 o Departamento Médico-Missionário na Associação Paulista²³ e assim, conforme observou Renato E. Oberg, “o gigante adormecido está começando a mover-se do obscuro lugar em que se mergulhava na inatividade”.²⁴

Ainda no ano de 1941 a Associação Paulista tomou como alvo a organização da Casa de Saúde Liberdade. Motivando as igrejas de seu campo, a Associação promoveu a venda de 25.000 exemplares da revista *Vida e Saúde*, sendo possível em dois meses e meio arrecadar receitas Pró-Casa de Saúde Liberdade.²⁵

Em 8 de março de 1942, foi inaugurada a Casa de Saúde Liberdade, o “primeiro estabelecimento médico adventista no Brasil”, tendo como diretor o Dr. Galdino Nunes Vieira, possuindo “moderníssima sala de cirurgia e de esterilização; apreciável número de leitos; equipamento de hidro e eletroterapia, constando de moderno aparelhamento para aplicações de duchas escocesas, banhos de luz e vapor, aplicações de diatermia, raios ultravioletas e infra-vermelhos, ozonoterapia, etc.”²⁶

Começando de forma simples com A. N. Allen e sendo aumentada com os esforços das lanchas na bacia amazônica, a obra médico-missionária cresceu

²³ G. G. Ritter, “A Obra Médico-Missionária”, *Revista Adventista*, julho de 1941, 11.

²⁴ Renato E. Oberg, “O Depto. Médico-Missionário na Associação Paulista”, *Revista Adventista*, abril de 1941, 14.

²⁵ Arno Schwantes, “Coluna Paulista”, *Revista Adventista*, agosto de 1941, 11.

²⁶ Arno Schwantes, “Inauguração da Casa de Saúde Liberdade”, *Revista Adventista*, abril de 1942, 12, 21.

significativamente neste período. Este foco na área de saúde pôde ser acompanhado também pelos membros locais, embora estes, a princípio, tivessem sua atenção focada em proporcionar recursos aos pobres.

Iniciativas Locais

Enquanto a organização expandia-se em direção à área da saúde, os membros locais procuraram sistematizar suas atividades beneficentes. Já era prática nas igrejas, desenvolver algum trabalho semelhante ao da personagem bíblica Dorcas, e isto havia sido estimulado, pelo menos, desde 1919 quando as diaconisas foram instruídas à fazê-lo (p. XX). No entanto, o salto evolutivo dos membros locais foi a criação das Sociedades de Dorcas no Brasil.

Outra evidência do envolvimento da igreja com a sociedade foi a atuação dos membros adventistas paulistas na Revolução Constitucionalista de 1932. A ênfase da organização na área da saúde envolveu também alguns membros locais, fazendo com que em alguns lugares fossem ministrados cursos de enfermagem no lar.

Sociedade de Dorcas

Em dezembro de 1927, Ottilia F. da Silva fez saber, mediante a *Revista Mensal*, que Belo Horizonte possuía uma Sociedade de Dorcas. Segundo ela “uma igreja não está perfeitamente organizada si não tiver também uma Sociedade que tenha por único fim socorrer as necessidades físicas e espirituais dos seus membros (domésticos da fé) e

depois que se estenda aos muitos outros que estão de fóra.”²⁷ Ela ainda procurou esclarecer aos líderes da igreja a pertinência de tal organização:

É sem qualquer pretensão que vos transmitto estas novas. Tenho em vista apenas fazer lembrar aos dirigentes de nossas igrejas onde não haja ainda uma tal instituição, a importancia e o valor da mesma. São muitos os necessitados entre nós. A caixa dos pobres é também um fundo indispensavel; comtudo, só póde auxiliar financeiramente, emquanto a Sociedade de Dorcas, si for desempenhada no verdadeiro espirito, poderá socorrer a alma e o corpo. E quão importante é aproximar-se de alguém que soffre, levar o pão ao faminto, mitigar a sêde ao sedento, consolar a alma afflicta, levar todos a Jesus!²⁸

Como que seguindo a recomendação, em 1930 organizou-se a Sociedade de Senhoras Adventistas da Igreja Central Paulistana, que em março do mesmo ano já exercia suas funções promovendo uma festa às crianças pobres, distribuindo na ocasião presentes às mesmas.²⁹

Dois anos após o início de suas atividades no estado de São Paulo, Ennis V. Moore enalteceu a obra executada pela Sociedade: “o admirável trabalho de auxilio christão promovido pelas Sociedades de Senhoras, nas principaes igrejas, é obra bem digna de menção em nosso relatório. A ellas todo o nosso apoio.”³⁰

Outros estados da federação também acolheram a idéia. No Amazonas, na cidade de Iquitos, J. L. Brown elogiou a “boa obra” realizada pelas irmãs³¹. No ano

²⁷ Otilia F. da Silva, “Dorcas”, *Revista Mensal*, dezembro de 1927, 11-12.

²⁸ Ibid.

²⁹ Rodolpho W. Belz, “São Paulo (Capital)”, *Revista Mensal*, março de 1930, 7.

³⁰ Ennis V. Moore, “Resumo do Relatorio da Associação Paulista Apresentado em sua Sessão Bienal (13-17 de jan. de 1932)”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1932, 2.

³¹ J. L. Brown, “Missão Baixo-Amazonas”, *Revista Adventista*, novembro de 1938, 15.

seguinte, a *Revista Adventista* notificou a criação de diversas Sociedades de Dorcas na região Norte.³²

Na Igreja Central Paulistana a Sociedade de Dorcas progrediu e inovou desenvolvendo a venda de artigos preparados pelas irmãs e também dirigindo uma classe de corte e costura, tendo diversas turmas semanais.³³

Na Bahia, a Sociedade de Dorcas de Itabuna auxiliou a igreja na aquisição de instrumentos, construção de instalações, realização do Natal dos Pobres com distribuição de alimentos, roupas, artigos de higiene e brinquedos, venda durante o ano de alimento preparado pelas sócias.³⁴

As atividades desempenhadas pelas diversas Sociedades de Dorcas, como confeccionar roupas, contribuir para as crianças e inválidos e auxiliar na educação de jovens carentes, levou Roberto Azevedo a escrever em 1942: “O plano de uma Sociedade Beneficente em cada igreja, seria o ideal pra desenvolver mais o espírito de desprendimento para com os duplamente necessitados.”³⁵

³² “O Norte em Foco”, *Revista Adventista*, janeiro de 1939, 11.

³³ Santiago Schmidt, “Duas Novidades”, *Revista Adventista*, dezembro de 1939, 10.

³⁴ Glauca Lira, “O que fizeram as Dorcas de Itabuna no fim de 1941”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1942, 8.

³⁵ Roberto Azevedo, “Seguros Alicerces”, *Revista Adventista*, setembro de 1942, 24.

Atendimento a Calamidades

Durante o ano de 1932, os adventistas paulistas também se envolveram na Revolução Constitucionalista. Deflagrada pela elite paulista que desejava a convocação imediata de uma Assembléia Constituinte e o fim das intervenções nos estados, a Revolução durou três meses (9 de julho à 3 de outubro), provocando a morte de centenas de constitucionalistas.

E. W. Wilcox declarou que “durante a revolução os nossos irmãos dentro do Estado de S. Paulo acharam muito trabalho a fazer, visitando as pessoas que se achavam tristes por perderem seus filhos na guerra, também cuidando daquelles que soffriam e voltavam feridos das trincheiras.”³⁶

Ainda que esta tenha sido uma situação específica, nota-se a mobilização dos membros em assistir aos afetados pela Revolução de forma a minimizar os impactos físicos, mentais e espirituais, decorrentes deste fato político.

Cursos de Enfermagem

Refletindo a ênfase da organização na área da saúde, foram dados Cursos de Enfermagem em algumas igrejas do país. Em Salvador, no ano de 1935, enquanto se realizava uma série de conferências, a enfermeira Maria D. Baracat efetuou um Curso de Enfermagem diplomando 30 senhoras, atraindo o interesse de várias delas para a mensagem

³⁶ E. W. Wilcox, “Durante a Revolução”, *Revista Adventista*, novembro de 1932, 13.

adventista. Gustavo Storch escreveu: “continuemos, pois, com esta boa obra, mormente nas nossas grandes igrejas e em conexão com as conferencias publicas.”³⁷

Em Aracaju, Paulo e Alice Seidl também desenvolveram esse projeto. Santiago Schmidt opinou o seguinte: “depois de certas informações colhidas, cheguei à conclusão de que o segredo do êxito dos irmãos Seidl consiste no Curso de Enfermagem. Aquele jovem obreiro chegou a atender até cinquenta e quatro doentes num só dia, no interior flagelado pelas doenças.”³⁸

Resumo e Conclusões

O segundo período sugerido para o desenvolvimento histórico da obra assistencial adventista apresenta um crescimento significativo de atividades. O trabalho bem desenvolvido por A. N. Allen e sua esposa na região do Araguaia, a partir de 1927, tornou-se um referencial da igreja tanto para observadores externos quanto para observadores internos. Seu desempenho na atuação médica motivou a incursão do casal Halliwell, em 1931, na bacia Amazônica com a lancha *Luzeiro*, bem como num reforço dos pedidos em prol da instituição do trabalho hospitalar.

Como fruto desse desejo, a partir de 1939 o país pode experimentar, de forma mais específica, a realização deste trabalho com a fundação do Sanatório Boa Vista, que foi substituído em 1942 pela Casa de Saúde Liberdade. Este fato acaba por finalizar um

³⁷ G. S. Storch, “Curso de Enfermagem”, *Revista Adventista*, março de 1935, 13.

³⁸ S. Schmidt, “Enfermeiros Ativos”, *Revista Adventista*, janeiro de 1941, 11.

período de ostracismo da obra médico-missionária no país e inaugurar um período de expansão, que será melhor compreendido no capítulo seguinte.

O crescimento das atividades da organização pôde ser acompanhado pelo crescimento das iniciativas locais. Em 1927 surgiu em Belo Horizonte, MG, a primeira Sociedade de Dorcas de que se tem notícia, estimulando sua criação em várias localidades do país e realizando as mais diversas atividades. Durante o período, especificamente no estado de São Paulo, membros adventistas tiveram a oportunidade de prestar seu auxílio às vítimas da Revolução Constitucionalista de 1932, demonstrando solidariedade e, acima de tudo, maturidade neste evento expressivo.

Uma última iniciativa de destaque foi a realização de Cursos de Enfermagem durante a realização de séries de conferências, atraindo a atenção de diversas pessoas para a mensagem adventista e minorando as condições muitas vezes precárias de saúde das pessoas atingidas pelo programa.

Os fatos acima mencionados permitem notarmos, ao menos, dois pontos importantes. O primeiro deles é que embora os casais Allen e Halliwell tenham sido os pioneiros da obra médico-missionária, os maiores recursos financeiros, humanos e tecnológicos tenham sido investidos no estado de São Paulo, não permitindo a eles uma estrutura subjacente efetiva para maior desenvolvimento de suas funções. Uma vez que as suas atividades já estavam em andamento, seria importante a formação de clínicas ou instituições afins que oferecessem o suporte necessário para seu trabalho. A resposta ao trabalho do casal Halliwell ocorreu na década de 1950, fato que não ocorreu a Allen e esposa.

Em nível local é possível observar que as primeiras iniciativas estavam direcionadas à socorrer as necessidades dos pobres, ainda sem uma influência maior das atividades de saúde empreendidas pela organização, embora atividades esparsas tenham sido identificadas.

As ocorrências dos anos 1927-1942 ofereceram a base para que o período a seguir (1942-1961) pudesse ser um período de expansão estruturada dos adventistas na tarefa de assistir socialmente uma parcela maior da população brasileira.

CAPÍTULO IV

A EXPANSÃO (1942-1961)

As atividades desenvolvidas no período anterior proporcionaram o fundamento para a expansão da assistência social durante 1942-1961. As ênfases em saúde (organização) e beneficência (igreja local) permaneceram, e a partir destas iniciativas, os adventistas ampliaram suas atividades assistenciais por todo o país.

Houve aumento numérico em hospitais e lanchas, acompanhado também pelo aumento das Sociedades de Dorcas e de suas atividades. A experiência adquirida foi prontamente aplicada, resultando em avanços consideráveis. Em pouco menos de duas décadas, a denominação realizou mais feitos que nas quatro décadas precedentes, projetando seu nome em várias camadas da sociedade e começando a criar uma forte imagem assistencial.

Iniciativas Organizacionais

Seguindo a inauguração da Casa de Saúde Liberdade, os líderes adventistas procuraram estabelecer em outros estados, instituições da mesma natureza. Acompanhando as necessidades apresentadas por cidades como o Rio de Janeiro (Capital Federal), Belém (influenciada pelo ministério do casal Halliwell), e Campo Grande (foco significativo de ocorrências de fogo selvagem), a denominação teve condições para abrir mais três hospitais. Com o desenvolvimento de instituições médicas, tornou-se também necessário

preparar jovens adventistas a fim de trabalhar como enfermeiros nestas instituições, formando escolas de enfermagem. Outra inovação nos trabalhos da área da saúde foi a criação de um serviço clínico ambulante, que antecedeu o expansivo trabalho das clínicas ambulantes. Juntamente com estas ações, o trabalho das lanchas se manteve em ascensão, atingindo outras localidades além da bacia amazônica.

O Ministério Médico-Missionário

O estabelecimento da Casa de Saúde Liberdade em São Paulo foi o ponto de partida para a formação de mais quatro hospitais no país. Ainda no ano de 1942, o Dr. Chester C. Schneider foi imbuído da responsabilidade de administrar a Clínica de Repouso White, no Rio de Janeiro, sendo esta apoiada pelos “diretores da imprensa diária, médicos e comerciantes” que asseguraram “todo apoio à obra desse novo centro de saúde.”¹

A clínica, inaugurada em 22 de novembro de 1942, serviu como instrumento de evangelização “atraindo alguns dos mais distintos e melhores cidadãos do Rio”.² Portanto, além de atrair a atenção das camadas mais carentes da sociedade, a obra médica adventista serviu também para despertar o interesse das classes mais abastadas.

Na Casa de Saúde Liberdade, não foram poucos os instrumentos de mídia que divulgaram o trabalho realizado pelo hospital, recebendo até mesmo a atenção do DEIP, Departamento Estadual de Imprensa e Propaganda.³

¹ H. O. Olson, “Em visita pela UEB”, *Revista Adventista*, outubro de 1942, 23.

² Alberta A. Hodde, “Clínica de Repouso White”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1948, 12.

³ Arno Schwantes, “Coluna Paulista”, *Revista Adventista*, julho de 1943, 12.

Também no ano de 1942, as primeiras providências para a construção de um hospital adventista em Belém foram tomadas. Floyd Greenleaf descreveu esta ocorrência da seguinte forma:

Partindo do resultado do ministério de Léo Halliwell com a Luzeiro, obreiros iniciaram uma séria conversa em 1942 para uma unidade médica permanente na menor das Uniões Brasileiras. ...Respondendo a necessidade, o Dr. Antonio Miranda foi transferido de São Paulo a Belém em 1942, onde ele estabeleceu a Clínica Bom Samaritano em um prédio que W.E. Nelson, visitante da Associação Geral três anos antes classificou como “completamente inadequada para o trabalho que eles estão empreendendo fazer.” Apesar das desvantagens físicas, seguiram respostas favoráveis depressa. Nelson acompanhou os líderes da União Norte Brasileira a um possível lugar, encorajando-os a estabelecer uma pequena instituição com a capacidade para quatorze e lhes aconselhou que se expandissem caso o negócio garantisse isso.⁴

Em 1949 foi adquirido o terreno que alocou, a partir de 1953, o Hospital Adventista de Belém. Foi também em 1949 que o pastor Alfredo Barbosa iniciou um trabalho leigo a fim de assistir aos doentes atingidos pelo fogo selvagem no Mato Grosso.⁵ Essa iniciativa culminou com a abertura de uma clínica fisioterápica em 1951, que se tornou o Hospital Matogrossense do Pênfigo, considerado um “orgulho para o Mato Grosso”, como descrito na manchete do *Jornal do Comércio*, publicado em Campo Grande no dia 10 de novembro de 1953.⁶ Assim, em quase uma década, a Igreja Adventista do Sétimo Dia saltou de nenhum para quatro hospitais localizados nas regiões Sudeste, Centro-Oeste e Norte do país.

⁴ Greenleaf, 2:222.

⁵ Edgar Bentes Rodrigues, “Obra médico-missionaria em Campo Grande, Mato Grosso”, *Revista Adventista*, janeiro de 1954, 12.

⁶ “Obra Meritória”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1954, 10.

Também foram desenvolvidas formas de educar jovens para o exercício do ministério médico adventista. Maria Júlia Avelino Leite, após demonstrar inconformismo com a letargia deste ministério no Brasil, declarou em 1943: “chegou porém o tempo de cuidar disto. É o que estamos fazendo e planejamos edificar um Sanatório com a Escola anexa, com a ajuda de Deus, e com o vosso auxílio também.”⁷

Em 1946 a Casa de Saúde Liberdade formou a primeira turma de enfermagem adventista no país⁸ e em 1960 formou-se no Rio de Janeiro a primeira turma de enfermagem da Escola de Auxiliares de Enfermagem no Hospital Silvestre.⁹

Além de instituições médicas, a União Este Brasileira lançou em 1943 um projeto inovador. O Dr. Artur Oberg, juntamente com a enfermeira Maria Baracat, iniciaram um ministério médico itinerante, que foi apresentado por R. R. Fighur na *Revista Adventista* de novembro de 1943:

A UEB acaba de dar um passo que acreditamos há de ter felizes resultados. Trará alívio a muitos sofredores impossibilitados de ir para uma instituição médica. A primeiro de setembro, o dr. Artur Oberg, saiu como médico itinerante da UEB. ...O dr. Oberg fará palestras em nossas igrejas, em nossas conferências públicas ou em salas, segundo for combinado. Essas preleções versarão sôbre temas de saúde, a aplicação de tratamentos simples, com demonstrações, e sôbre regime alimentar. ...Os que puderem pagar, espera-se que o façam, segundo suas possibilidades. Os pobres serão tratados gratuitamente. O doutor levará consigo alguns aparelhamentos, como instrumentos necessários, um jôgo de panos para fomentações, medicamentos, etc.¹⁰

⁷ Maria Júlia Avelino Leite, “45.000.000 sem nosso auxílio médico”, *Revista Adventista*, julho de 1943, 9.

⁸ “Pioneira da Enfermagem Adventista no Brasil”, *Revista Adventista*, junho de 1946, 11.

⁹ Domingos P. da Silva, “Formatura no Hospital Silvestre”, *Revista Adventista*, setembro de 1960, 24-25.

¹⁰ R. R. Fighur, “Andava Jesús...Curando”, *Revista Adventista*, novembro de 1943, 8-9.

Esta iniciativa não se perpetuou em outros Estados, mas é um exemplo de como a denominação estava preocupada com o estabelecimento de um ministério médico acessível ao maior número de pessoas. Uma vez que o estabelecimento de clínicas era um processo que demandava diversos recursos, uma clínica itinerante seria de mais fácil manutenção e disposição. Décadas mais tarde (1970) os adventistas em parceria com o Governo Federal foram os responsáveis pelas clínicas ambulantes que atuaram especialmente na região Norte.

O Ministério das Lanchas Médico-Missionárias

O ministério através das lanchas continuou em amplo desenvolvimento. Em 1955, por ocasião da inauguração da lancha “Samaritana” foram divulgadas as seguintes informações com relação às outras existentes: Luzeiro I (Rio Amazonas – 6000 tratamentos/ano); Luzeiro II (afluentes do Rio Amazonas nas fronteiras peruanas – 500 tratamentos/ano); Luzeiro III (Rio Paranaíba – 6000 tratamentos/ano); Luminar (Rio São Francisco – 3500 tratamentos/ano); Pioneira (Rio Araguaia); Samaritana (litoral sul do estado de São Paulo)¹¹. Em 1961, trinta anos após a inauguração da primeira lancha, a igreja contava com nove a seu serviço¹².

Enquanto a organização avançava sistematicamente em direção a assistir socialmente através da saúde estabelecendo clínicas, lanchas e ambulâncias, os membros

¹¹ Josino Campos, “Assistencia Social Adventista no Rio Ribeira e uma Lancha Beneficente”, *Revista Adventista*, agosto de 1955, 24.

¹² “Lua de Mel numa Lancha Hospital”, *Revista Adventista*, abril de 1961, 30.

locais, além das iniciativas de beneficência, aos poucos começaram também a desenvolver atividades desta natureza.

Iniciativas Locais

As atividades beneficentes das Sociedades de Dorcas foram aperfeiçoadas com atividades médico-missionárias em algumas localidades. Junto às atividades comuns a este ministério (doação de alimentos, brinquedos e roupas, etc.) foram incorporadas também doações de remédios para pessoas carentes. O vigor missionário que era peculiar das senhoras adventistas motivou os homens da cidade de São Paulo a fundarem a Sociedade de Homens, que trabalhou em projetos como alfabetização e a construção do primeiro Lar de Velhice da denominação no Brasil.

Sociedade de Dorcas e Enfermarias

Ainda no ano de 1942, dois médicos adventistas estabeleceram no Rio Grande do Sul, clínicas independentes da organização¹³, porém, a iniciativa de maior impacto foi a inauguração de uma clínica médico-odontológica anexa a igreja, em Porto Alegre, noticiada pela imprensa local em 1944.¹⁴

No ano de 1945, a Sociedade de Dorcas de Mantena, ES, abriu também uma enfermaria a fim de cooperar “em tão altruístico e filantrópico investimento”.¹⁵ Em 1948,

¹³ H. O. Olson, “Em visita pela UEB”, *Revista Adventista*, outubro de 1942, 23.

¹⁴ “Clínica Médica em Porto Alegre”, *Revista Adventista*, dezembro de 1944, 32.

¹⁵ Glauca Lira, “Enfermaria Adventista ‘Dorcas’”, *Revista Adventista*, setembro de 1945, 12.

Santiago Schmidt apresentou o trabalho do irmão Ernesto Ebinger que, apoiado por outros obreiros, conseguiu estabelecer cerca de uma dezena de pequenos dispensários médicos (enfermarias adventistas), dirigido por irmãos que passaram por um breve curso de primeiros socorros.¹⁶

As Sociedades de Dorcas continuaram em expansão. Atividades como a manutenção de crianças carentes em escolas adventistas, a distribuição de gêneros alimentícios, roupas, brinquedos, e outros artigos, realização do Natal dos Pobres e de exposições de trabalhos realizados foram se tornando cada vez mais constantes.

A atuação conjunta mais significativa do período foi, sem dúvida, o auxílio prestado pelas Sociedades de Dorcas brasileiras à reconstrução da Europa após o fim da 2ª Guerra Mundial. Após a expressiva colaboração, publicou-se o seguinte comentário: “oxalá faça cada irmã fielmente sua parte em prol da Sociedade de Dorcas; trabalhe para a vizinhança; trabalhe para ter bom depósito e enviá-lo quando for necessário; trabalhe para equipar bem a sala com tudo que lhe é indispensável, a fim de poder desenvolver maior actividade no futuro.”¹⁷

Outras atividades também foram desempenhadas de maneira peculiar. A Federação das Sociedades de Dorcas de São Paulo, criada no início dos anos 1950, auxiliou

¹⁶ Santiago Schmidt, “Alonga-se o ‘Braço Direito’”, *Revista Adventista*, março de 1948, 11.

¹⁷ Santiago Schmidt, “O alimento enviado pelos adventistas alcança os que estão morrendo de fome”, *Revista Adventista*, setembro de 1946, 7.

em 1953 os flagelados pela seca das regiões Norte e Nordeste, a fim de que eles construíssem abrigos para aqueles que não tivessem lar.¹⁸

Em Manaus, AM, além de executarem as atividades comuns, a Sociedade distribuiu injeções e medicamentos a granel para os necessitados em 1955.¹⁹ Também em 1955 na cidade de Belém, PA, a Sociedade de Dorcas da igreja central ministrou um curso de nutrição e arte culinária, demonstrando a “arte de fazer pão, pratos para substituir carne, o preparo de verduras para melhor preservar as vitaminas e minerais, e sobremesas saudáveis.”²⁰

Em Belo Horizonte, MG, a Sociedade de Dorcas patrocinou em 1957 um curso de “Lar e Enfermagem” tendo como objetivo “instruir senhoras e moças de boa vontade da igreja e fora dela, na habilidade de cuidar de um lar em todos os seus detalhes e a habilitação de cuidar de enfermos”.²¹ Aos poucos, algumas Sociedades de Dorcas deram ênfase não somente em proporcionar alimentos ou outros recursos, mas sim na capacitação para algum tipo de trabalho àqueles necessitados.

¹⁸ Don Christman, “Nossas atividades beneficentes”, *Revista Adventista*, março de 1954, 12

¹⁹ Rocha Medrado, “Em atividade as Dorcas e a Escola Sabatina em Manaus”, *Revista Adventista*, abril de 1955, 11.

²⁰ R. H. Wood, “Aulas sôbre nutrição e arte culinária em Belém”, *Revista Adventista*, junho de 1955, 11.

²¹ Maria Mendes de Carvalho, “Rastros do 'Bom Samaritano””, *Revista Adventista*, janeiro de 1957, 27.

Sociedade de Homens de São Paulo

Inspirados pelo exemplo das Sociedades de Dorcas, um grupo de homens de São Paulo fundou em 1945 a Sociedade de Homens Adventistas, sob os cuidados do pastor Geraldo de Oliveira. Um ano após sua fundação, a Sociedade se empenhou na alfabetização de adultos²², recebendo apoio da Biblioteca Infantil de São Paulo. O presidente da Sociedade na ocasião, Werner Roloff mencionou:

compreende a Sociedade, e particularmente cada um de seus membros o dever de prestar irrestrito apoio às iniciativas do governo constituído, para o erguimento moral e material dos seus semelhantes, motivo pelo qual está empenhada na benemérita campanha de alfabetização de adultos, bem como num movimento em prol da higiene mental e sexual da juventude brasileira, pretendendo, num breve futuro colaborar com as autoridades no amparo a velhice.²³

Em 1948, foi anunciada a cooperação do Departamento de Assistência Social da Associação Paulistana à Sociedade de Homens de São Paulo a fim de construírem um asilo nas imediações de Santo Amaro.²⁴ Em conjunto com as Sociedades de Dorcas, o projeto foi inaugurado em 1950, sob o nome “Lar Adventista da Velhice”.

²² Esta iniciativa estava em impulsão pela 1ª Campanha Nacional de Educação de Adultos, promovida pelo Ministério da Educação e Saúde durante o governo de Eurico Gaspar Dutra (1946-1951). Ver Leôncio José Gomes Soares, “A Educação de Jovens e Adultos: Momentos Históricos e Desafios Atuais”, *Presença Pedagógica*, setembro/outubro de 1996, 29.

²³ “Sociedade de Homens Adventistas de São Paulo”, *Revista Adventista*, outubro de 1947, 24.

²⁴ “Segunda Sessão Solene da Sociedade Adventista de Homens de São Paulo”, *Revista Adventista*, julho de 1948, 23.

Resumo e Conclusões

Os anos de 1942-1961 apresentaram um avanço principalmente no que diz respeito às atividades ligadas a saúde. Com a criação da Casa de Saúde Liberdade em 1942, outras três instituições puderam ser fundadas durante a primeira década do período. Em 1942, no Rio de Janeiro, foi fundada a Clínica de Repouso White, precursora do Hospital Silvestre; em 1951, o Hospital Matogrossense do Pênfigo, resultado de uma atividade local do pastor Alfredo Barbosa; e, em 1953, o Hospital Adventista de Belém.

Essas instituições levaram à criação de serviços agregados como, por exemplo, o desenvolvimento de escolas de enfermagem, destacando as turmas formadas em São Paulo e no Rio de Janeiro. Juntamente com estas iniciativas, a União Este Brasileira investiu também em um ministério médico itinerante, a fim de atender pessoas que tivessem condições ou não. Seguindo em ascensão, o ministério das lanchas atingiu bacias hidrográficas existentes de Norte a Sudeste do país.

No plano das ações locais, o crescimento da consciência médica dos adventistas foi refletido nas iniciativas leigas. Enfermarias e dispensários médicos criados muitas vezes junto às Sociedades de Dorcas permitiram que o nome da igreja pudesse se expandir e se tornar mais bem conhecido.

As Sociedades de Dorcas efetivaram atividades diversificadas e tiveram a oportunidade de prover meios para ajudar a reconstrução da Europa após o fim da 2ª Guerra Mundial. Também desenvolveram, de forma não muito expansiva, um primitivo conceito de programa de capacitação aos necessitados.

Houve também a criação da Sociedade de Homens de São Paulo, em 1945, que se prestou a auxiliar movimentos de alfabetização e também a construir uma entidade capaz de assistir pessoas em idade avançada. O projeto se concretizou e tornou-se o Lar Adventista da Velhice, aberto em 1950.

Durante os anos abordados neste capítulo é possível notar, ao menos, três características salientes. A primeira delas é a forte ênfase da organização adventista em sua obra médica. Até mesmo as atividades junto aos indígenas (que motivou os empreendimentos da obra médico-missionária) se arrefeceu durante estes anos, não obtendo mais a expressão existente na década de 1930. Iniciativas essencialmente beneficentes não são vistas a ser realizadas pela organização adventista, embora no contexto mundial, a denominação já estivesse buscando suprir as lacunas evidenciadas pela baixa capacidade de suprir catástrofes, como foi o caso da Segunda Guerra Mundial.

Nos níveis locais, o crescimento da denominação e a presença de membros bem preparados permitiram que as iniciativas fossem mais ousadas e agressivas que nos anos anteriores. Aos poucos, algumas igrejas passaram a observar as tendências sociais a integrar projetos nacionais, como respostas a necessidades emergentes.

Por último, se durante os anos 1927-1942 os membros procuraram manter suas atividades mais focadas em atividades beneficentes, isto não se reflete no período de 1942-1961: além das atividades beneficentes, as atividades médico-missionárias também começaram a ser desenvolvidas de forma mais sistemática pelas diversas Sociedades de Dorcas existentes.

Até 1961, a força assistencial adventista estava basicamente alicerçada em seus empreendimentos médico-missionários. A partir de 1961, a denominação, além de suas atividades neste seguimento, passou a penetrar também nas esferas da beneficência social. Esta evolução será demonstrada no capítulo seguinte, que apresentará os anos 1961-1983 na história da obra assistencial adventista.

CAPÍTULO V

A CONSOLIDAÇÃO (1961-1983)

Estando representada em todas as regiões do país e tendo já alguma reputação, as iniciativas assistenciais adventistas se consolidaram entre 1961 e 1983. Hospitais, clínicas, enfermarias locais e atividades beneficentes eram as formas pelas quais muitos cidadãos brasileiros conheceram a Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Em 1967 a Assistência Social Adventista (em países de língua espanhola chamada de Ofasa) foi oficialmente organizada, permitindo que, além das ações médico-missionárias, atividades de caráter beneficente pudessem ser desenvolvidas pela denominação. Este fato abriu oportunidades para que a igreja se voltasse também a este seguimento e levasse a efeito atividades como alfabetização de adultos, formação profissional, entre outras atividades já desenvolvidas por algumas congregações locais.

Os anos de 1961-1983, além de terem testemunhado a consolidação da assistência social, também visualizaram uma série de transformações que culminaram em anos posteriores.

Iniciativas Organizacionais

As atividades de saúde adventistas que antes estavam centralizadas em suas instituições (hospitais, lanchas), passaram a ser mais divulgadas através de iniciativas

evangelísticas como os programas de temperança promovidos pela denominação. Além disso, a área social começou a receber atenção, sendo criado os primeiros orfanatos, que contaram com recursos extras vindos da Golden Cross Assistência Internacional de Saúde. As ações de saúde foram aperfeiçoadas e clínicas ambulantes foram ativadas com auxílio estatal.

Campanhas de Temperança

Lideradas principalmente pelo Pr. Alcides Campolongo (São Paulo) e Pr. Sesóstris César (Rio Grande do Sul), iniciativas relacionadas com o alerta aos malefícios do tabaco e do álcool se tornaram constantes.

Como parte da atuação desse ministério, Alcides Campolongo esclareceu que em 1961, durante os meses de outubro e novembro, foram realizadas “134 palestras e sermões sobre alcoolismo, tabagismo e temperança; 25 concursos de oratória pró-temperança; 120 jovens prepararam teses e fizeram brilhante apresentação das mesmas”.¹

Os eventos contavam com especialistas na área da saúde e atraíam muitas pessoas que não pertenciam à denominação. A exibição constante nas palestras e campanhas do filme “Um em 20.000”, que apresentava uma cirurgia em decorrência do uso de tabaco, tornou-se um símbolo e causava o impacto necessário para que muitos abandonassem o vício.

Junto a Alcides Campolongo, uma equipe de membros da igreja auxiliou na realização dessas campanhas, destacando-se os médicos Dr. Carlos Schwantes, que

¹ Alcides Campolongo, “Temperança na Paulista em 1961”, *Revista Adventista*, setembro de 1962, 19.

divulgou este trabalho pelas rádios Tupi e Difusora, em São Paulo, e o Dr. Ajax Silveira, que sem dúvida se tornou um ícone da temperança entre os membros, chegando a apresentar palestras antialcoólicas na televisão.²

Em outros estados a temperança também passou a ser enfatizada. Em Curitiba, PR, os adventistas realizaram em 1962 uma Campanha Antialcoólica fazendo uso de faixas alusivas nas principais ruas da cidade. O evento, que contou com o apoio do Corpo de Bombeiros e do Departamento de Trânsito, foi anunciado com destaque pela mídia.³ Além disso, no ano seguinte (1963) foi realizado um concurso de oratória sobre o tema do tabagismo e o álcool e feita a distribuição de revistas “Alerta” (Revista de Temperança da denominação) em quartéis, escolas e fábricas, na capital e no interior do estado⁴. No mesmo ano, em Ijuí, RS, o assunto foi também tema de congresso.⁵

O grande empreendimento na questão de temperança foi o desenvolvimento do curso “Como Deixar de Fumar em 5 Dias”, realizado no Rio Grande do Sul, sob a responsabilidade do Pr. Sesóstris César. O primeiro curso, que se realizou de 11 a 16 de novembro de 1963 foi descrito por ele nas seguintes palavras:

² Alcides Campolongo, “Monumental Campanha Pró-temperança na Associação Paulista”, *Revista Adventista*, setembro de 1963, 16.

³ Arthur S. Valle, “Campanha Anti-alcoolica na Associação Paranaense”, *Revista Adventista*, janeiro de 1963, 23.

⁴ Arthur do Valle, “Campanha de Temperança no Paraná”, *Revista Adventista*, junho de 1963, 21.

⁵ João Boger, “Congresso Pró-Temperança em Ijuí”, *Revista Adventista*, outubro de 1963, 25.

Com grande repercussão realizou-se nesta cidade um curso inédito na América do Sul – COMO DEIXAR DE FUMAR. Cento e quarenta pessoas se inscreveram nos primeiros dias, e mais de 50 inscreveram-se nos últimos dias, por haverem recebido a notícia tarde. As aulas foram ministradas na Soc. De Engenharia. Tomaram parte o Prof. Sesóstris César, Diretor do Departamento de Temperança da Associação Adventista, o Dr. Jurandy Barcelos da Silva, Presidente da Associação antialcoólica, o jornalista Fernando Worm, o Prof. Ronaldo Lehembauer, e o Dr. Nelson Pôrto. ...O plano de Terapia em Grupo foi tão eficaz que em apenas 5 dias, aproximadamente 100 pessoas abandonaram o fumo. Muitos estão esperando que se inicie outro curso para assistirem. ...O curso alcançou a elite. Advogados, Veterinários, Dentistas, Funcionários federais, estaduais e municipais, senhoras da sociedade, estudantes, professores, militares graduados, bancários, industriais, comerciantes e grande número de comerciários.⁶

Pouco tempo depois o mesmo curso foi realizado também em São Paulo por Alcides Campolongo, que obteve expressivo êxito. Contando com o auxílio da CMTC – Companhia Municipal de Transportes Coletivos, que propagou os cartazes e volantes em suas conduções coletivas, o segundo curso realizado obteve a marca de cerca de 400 pessoas presentes a cada noite no auditório da Escola Normal Caetano de Campos. Por volta de 250 pessoas abandonaram o vício do tabaco.⁷ Em pouco tempo o programa se alastrou pelo país, e atraiu a atenção de muitas pessoas para as realizações dos adventistas do sétimo dia.⁸

⁶ Sesóstris César, “Plano de 5 Dias”, *Revista Adventista*, março de 1964, 26.

⁷ Alcides Campolongo, “Total Êxito o Segundo Curso: ‘Como Deixar de Fumar em 5 Dias’, em São Paulo”, *Revista Adventista*, outubro de 1964, 14.

⁸ Ver Arthur de Souza Valle, “Realização do Curso Como Deixar de Fumar em 5 Dias – Só Para Senhoras”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1965, 36 (Curitiba); Orlando S. Barreto, “Em Belém do Pará o Curso ‘Como Deixar de Fumar em 5 Dias’”, *Revista Adventista*, janeiro de 1966, 30-31; Diógenes S. Melo, “Curso ‘Como Deixar de Fumar em 5 Dias’”, *Revista Adventista*, abril de 1966, 27. (Fortaleza, CE); Alcides Campolongo, “Freiras Assistem ao Curso ‘Como Deixar de Fumar’”, *Revista Adventista*, setembro de 1966, 26-27. (Araçatuba, SP); Arnaldo B. Christianini, “Primeiro ‘Five-Day Plan’ em Belo Horizonte”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1967, 25; Orlando S. Barreto, “Em Macapá o Curso ‘Como Deixar de Fumar em Cinco Dias’”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1969, 17.

O Ministério das Lanchas Médico-Missionárias

O trabalho realizado com as lanchas progrediu ampliando sua atuação em todo o país. Em 1961 foi inaugurada a Luzeiro V, para atender a região amazônica.⁹ Em 1963 a baía de Paranaguá, no Paraná, recebeu a lancha ambulatório “Luzeiro do Sul”, sendo o primeiro campo da região sul do país a atender com lanchas.¹⁰

Na região da Associação Rio-Minas em 1964 foi inaugurada a “Luminar IV” para atender na Represa de Furnas¹¹, e na região do Araguaia inaugurada a Pioneira¹², reafirmando o trabalho prestado na região desde 1927. Em Registro, SP, foi inaugurado o ambulatório médico para suporte da Lancha Samaritana em 1965.¹³

Em 1975 foi a vez do Rio Paraguai alojar a “Luzeiro d’Oeste”, a fim de auxiliar os habitantes da região pantaneira.¹⁴ Em 1976 inauguraram a “Luzeiro do Araguaia”¹⁵ e a

⁹ Walter J. Streithorst, “Mais uma Lancha Médico-Missionária no Amazonas”, *Revista Adventista*, agosto de 1961, 32.

¹⁰ Arthur do Valle, “Lancha ambulatório ‘Luzeiro do Sul’”, *Revista Adventista*, setembro de 1963, 20-21.

¹¹ José Bellesi Filho, “Inauguração da Luminar IV na Reprêsa de Furnas”, *Revista Adventista*, outubro de 1964, 16.

¹² Wilson Sarli, “A Lancha ‘Pioneira’”, *Revista Adventista*, janeiro de 1965, 20.

¹³ A. Campolongo, “Inaugurados em Registro um Templo e um Ambulatório Médico”, *Revista Adventista*, abril de 1966, 19.

¹⁴ “Lancha para o Pantanal”, *Revista Adventista*, novembro de 1975, 11.

¹⁵ *Revista Adventista*, outubro de 1976, 9.

“Luzeiro XIV” no Amazonas¹⁶; em 1978 a “Luzeiro XV”¹⁷; em 1981 a “Luzeiro Paulista” para região do Rio Ribeira e Iguape¹⁸ e a “Luzeiro XXI” para a Amazônia¹⁹; em 1982 na Bahia a “Luminar V”.²⁰ Assim, o ministério das lanchas foi incentivado em todas as regiões do país.

O impacto desse ministério foi tal que em 1971, foram expostas as atividades das lanchas em Curitiba, PR, atraindo a atenção de 17.000 pessoas e proporcionando uma reportagem de televisão de uma hora e dez minutos de duração.²¹ Além das lanchas, outro método foi implantado no Brasil. Em 5 de novembro de 1967 foi nomeado o avião anfíbio “Leo Halliwell” a fim de trabalhar também na região amazônica.²²

O Ministério das Clínicas Ambulantes

O conceito de “medicina itinerante” criado principalmente pelo ministério das lanchas colaborou para que também se desenvolvesse o ministério das “clínicas

¹⁶ Levy Silveira, “Luzeiro XIV: Para o Amazonas”, *Revista Adventista*, outubro de 1973, 14.

¹⁷ Levy Silveira, “Luzeiro XV – Mais uma Lancha Missionária”, *Revista Adventista*, maio de 1976, 33.

¹⁸ “Notícias da Paulista Leste” e “Lancha Assistencial”, *Revista Adventista*, junho de 1981, 19, 33.

¹⁹ “Nova Lancha Assistencial”, *Revista Adventista*, novembro de 1981, 17.

²⁰ “Iluminando o São Francisco”, *Revista Adventista*, abril de 1982, 22.

²¹ José Bessa, “Assistência Social Adventista em Exposição”, *Revista Adventista*, outubro de 1971, 20.

²² C. A. Trezza, “Respondendo ao Desafio do Progresso”, *Revista Adventista*, março de 1968, 19.

ambulantes”. A primeira clínica móvel foi posta em funcionamento na cidade de Parnaíba, PI, e teve sua expansão principalmente na década de 1970. Floyd Greenleaf analisou a expansão desse ministério médico “sobre rodas” da seguinte forma:

As clínicas sobre rodas não causaram impacto até os anos setentas. Em 1974 a Divisão relatou quinze clínicas em trabalho, nove a mais que durante o ano anterior. Somente uma funcionou fora de comunidades brasileiras. Este súbito aumento era o resultado direto da iniciativa do governo brasileiro para construir a estrada Transamazônica para desenvolver o interior do país. Atento à reputação que as lanchas médicas tinham ganhado, funcionários da FUNRURAL, agência de serviço social para regiões rurais do Brasil, concordou em prover quatro clínicas móveis para servir aos trabalhadores da construção que estavam abrindo a nova estrada fora da selva. Mais tarde, contratos adicionais elevaram o total para mais de vinte clínicas sobre rodas. O FUNRURAL doou salários e medicamentos além de pagar despesas operacionais.²³

Por ocasião desse acordo entre a Igreja Adventista do Sétimo Dia e o governo federal, o Ministro do Trabalho, Dr. Júlio Barata, afirmou: “das 60 organizações eficientes de assistência social existentes no Brasil, apenas DUAS estão em bem servir o povo naquela região: o Exército Nacional através de seu Batalhão de Saúde, e a Assistência Social Adventista”.²⁴

Em 1974 Walter J. Streithorst apresentou o convênio firmado com o FUNRURAL na região da Transamazônica e seus benefícios. As cláusulas eram: (1) clínicas rodantes acompanhando os operários na frente de trabalho; (2) médico, dentista e enfermeiro, formando uma equipe para atendimento; (3) instalação de postos médicos e pontos chaves ao longo da rodovia, sendo eles as sedes das clínicas; (4) os casos difíceis seriam encaminhados aos hospitais mais próximos por avionetas; (5) construção de campos de pouso para as avionetas; e (6) instalação de telefonia para a comunicação entre os postos

²³ Greenleaf, 2:408.

e as clínicas. As bases contratuais estabeleciam que o FUNRURAL (a) emprestaria as clínicas, completamente novas e equipadas, com um carro reboque contendo instalações confortáveis para 6 pessoas; (b) daria uma verba mensal para a manutenção das clínicas e das equipes de trabalho; e (c) daria todo o medicamento necessário.²⁵

Clínicas móveis foram implementadas também nos estados de São Paulo (Clínica “Samaritana” – Vale do Ribeira)²⁶, da Bahia, atendendo a região do extremo sul do estado²⁷, do Ceará onde atendia cerca de 1.300 pessoas com apoio das prefeituras da região²⁸ e no Rio de Janeiro, a partir de 1983.²⁹

Postos de Assistência Social

A oficialização da “Assistência Social Adventista” em 1967 proporcionou avanços sistemáticos da Igreja Adventista do Sétimo Dia em favor dos necessitados.³⁰ Postos da Assistência Social Adventista no estado de Minas Gerais proporcionavam cursos

²⁴ “Trabalho Médico Adventista na Transamazônica”, *Revista Adventista*, novembro de 1973, 22.

²⁵ Walter J. Streithorst, “Amplia-se um Setor Importante da Assistência Social”, *Revista Adventista*, março de 1974, 23.

²⁶ Osvaldo Félix, “Notas e Notícias Paulistas”, *Revista Adventista*, dezembro de 1970, 27.

²⁷ Lino Alves Leitão, “Por Esta Clínica Orávamos Nós”, *Revista Adventista*, outubro de 1974, 22-23.

²⁸ “Atendimento Integral”, *Revista Adventista*, outubro de 1983, 30-31.

²⁹ “Inauguração da Primeira Clínica Móvel”, *Revista Adventista*, dezembro de 1983, 31.

³⁰ Larry Engel, “Sejamos Previdentes”, *Revista Adventista*, maio de 1978, 27.

de corte e costura, arte culinária, pintura em fazenda, bordado artístico e enfermagem no lar.

Joel Camacho mencionou que a atuação dos adventistas do sétimo dia levou o Ministério da Educação a interessar-se e a estar “pronto a firmar convênios com a OFASA [Obra Filantrópica e Assistência Social Adventista], para que no futuro possa manter níveis mais elevados no setor da formação profissional”.³¹

Na região Nordeste, o Posto Assistencial em Xique-Xique, BA, em quatro meses socorreu em 1968 cerca de 6.000 pessoas com remédios e alimentos.³² Ainda no Vale do rio São Francisco na cidade de Pirapora, em 1969 foi inaugurado um Posto médico-educativo-missionário, aumentando o volume de auxílio prestado pela denominação na região.³³

No Rio Grande do Sul, o Centro Assistencial do Bairro Farrapos estava apto a desenvolver as seguintes atividades: gabinete dentário, aulas de artes manuais, cozinha experimental e também aulas para escolas de nível primário. Em 1971 a unidade educacional contava com quase 100 alunos, atendendo desde o pré-primário até a quinta série.³⁴

³¹ Joel S. Camacho, “A OFASA Inicia Cursos de Artesanato”, *Revista Adventista*, janeiro de 1967, 22.

³² “A OFASA em Progresso no Vale do São Francisco”, *Revista Adventista*, maio de 1968, 23.

³³ “Avoluma-se a Assistência Social Adventista no Vale do Rio S. Francisco”, *Revista Adventista*, outubro de 1969, 22-23.

³⁴ Joel Camacho, “Associação Sul-Rio-grandense Inaugura Nova Sede”, *Revista Adventista*, setembro de 1971, 21.

Estes Postos e Centros que se estruturaram a fim de serem agências de capacitação humanitária acabaram por exercer sua influência através de uma obra em sua essência assistencialista, seguindo a prática já exercida pelas sociedades beneficentes da igreja, que passaram a ser instrumentos da Assistência Social Adventista. As igrejas, portanto, foram representantes dessa instituição e atenderam às mais diversas necessidades ao longo do país.

Em Bacabal, MA, a igreja proviu recursos para minimizar o sofrimento das pessoas,³⁵ Parnaíba, PI, foi auxiliada pela Federação de Dorcas de Belém quando atingida por enchentes em 1964.³⁶ Em 1966 os flagelados pelas enchentes em Belo Horizonte, MG, receberam o apoio da Clínica Médica Luminar e também do Centro Assistencial Colorado, que distribuiu a significativa quantia de meia tonelada de leite em pó e diversos fardos de roupas.³⁷ Nas cidades de União da Vitória, Porto União e Porto Amazonas, PR, vítimas também de enchentes foram atendidas pela Assistência Social Adventista das igrejas de Curitiba com roupas e víveres.³⁸

³⁵ Olival Moreira da Costa, “Ecos da Assistência Social em Bacabal-Maranhão”, *Revista Adventista*, janeiro de 1964, 21.

³⁶ Olival M. Costa, “ASA Socorre Flagelados em Parnaíba”, *Revista Adventista*, novembro de 1964, 19.

³⁷ Cláudio C. Belz, “Como Vai a Missão Mineira”, *Revista Adventista*, agosto de 1966, 27.

³⁸ Davi Moróz, “Dilúvio no Sul do Paraná”, *Revista Adventista*, julho de 1971, 19.

A Obra Assistencial Adventista não progrediu somente na atribuição de resposta a catástrofes. Atividades voltadas ao cuidado de crianças também começaram a fazer parte de seus planos.

Cuidado a Criança

Em 1964, Cláudio Belz já mencionava a existência de orfanatos na Missão Mineira.³⁹ De fato, no ano seguinte ele mesmo relatou o auxílio recebido por parte do Orfanato de Capim Roxo, MG, que se materializou através de cobertores, toalhas, sabonetes, material escolar, alimentos e outros artigos necessários.⁴⁰

Também em 1965 a Associação Sul Rio-grandense promoveu um projeto que envolvia as receitas obtidas através da venda do livro “O Maior Discurso de Cristo (50%); adicionadas à 50% da oferta de extensão missionária da União Sul Brasileira, mais 100% da oferta do campo, para a construção de um Orfanato em Taquara, RS, junto ao Instituto Adventista Cruzeiro do Sul (IACS).⁴¹

Em 1966, a Assistência Social Adventista assumiu como unidade de assistência o Lar de Meninos de Caparaó, ES.⁴² Em Apucarana, PR foi mantido o Lar do

³⁹ Cláudio Chagas Belz, “Como Vai a Missão Mineira”, *Revista Adventista*, outubro de 1964, 23.

⁴⁰ Cláudio C. Belz, “Como Vai a Missão Mineira”, *Revista Adventista*, novembro de 1965, 19.

⁴¹ Oscar Reis, “Orfanato no Rio Grande do Sul”, *Revista Adventista*, setembro de 1965, 11.

⁴² Joel S. Camacho, “OFASA em Foco – III”, *Revista Adventista*, outubro de 1966, 29-30.

Menor.⁴³ Em Hortolândia, SP, em 1972 a igreja assumiu a responsabilidade pelo Lar Neandertal, fundado pelo pastor Ernesto Roth e sua esposa Erna.⁴⁴ Em 1979 a Igreja Adventista do Sétimo Dia inaugurou em São Paulo a Creche Mãezinha, no Capão Redondo, com capacidade para atender 120 crianças.⁴⁵

Sem dúvida, este setor da Assistência Social Adventista foi projetado com a colaboração da assistência Médica Golden Cross, que não só colaborou nesse sentido como também ajudou a Igreja Adventista do Sétimo Dia a se desenvolver em seus aspectos educacionais e médicos.

Apoio Institucional

Uma expressiva colaboração ocorrida no período foi o apoio recebido da Golden Cross, assistência internacional de saúde. Fundada por Milton Soldani Afonso, um adventista do sétimo dia, a partir de 1978 apoiou a denominação em seus orfanatos, colégios e instituições de saúde.

Tendo como diretor do Departamento de Filantropia o Pr. Sesóstris César, a Golden Cross assistiu o seu primeiro lar para crianças na cidade de Hortolândia, SP, o “Lar da Vila Ypê”. O segundo lar a ser ajudado foi o “Lar Monte de Sião” em Pirassununga, no ano de 1979.

⁴³ “Paraná: Integração para o Evangelismo em 79”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1979, 36.

⁴⁴ Wilson Sarli, “Lar Neandertal”, *Revista Adventista*, outubro de 1972, 24-25.

⁴⁵ “Inaugurada Nova Creche em São Paulo”, *Revista Adventista*, janeiro de 1980, 32.

Motivados pela necessidade que se avolumava de crianças que careciam de uma oportunidade como a que oferecida pelo lar, a Golden Cross iniciou um grande programa de expansão desses lares pelo Brasil, os “Golden Home”. Foram criados lares em Hortolândia, SP; Taquara, RS; Areal, RJ; Lavras, MG; e Cachoeira, BA.⁴⁶ A colaboração da Golden Cross foi tão intensa que em 1981 ela já beneficiava cerca de 2.500 alunos com bolsas de estudo no Brasil e no exterior, além de manter os lares.⁴⁷

Além destes empreendimentos, ela colaborou para que a rede hospitalar adventista crescesse consideravelmente no Brasil. Enquanto a organização havia investido entre 1961 e 1983 em duas novas instituições, a Clínica Adventista de São Roque, SP e a Clínica Adventista de Manaus⁴⁸, a Golden Cross concedeu a Igreja Adventista do Sétimo Dia a administração de cinco novos hospitais, localizados no Rio de Janeiro, RJ; Belo Horizonte, MG; Vitória, ES; Recife, PE; e Londrina, PR.⁴⁹

⁴⁶“Atividades Filantrópicas”, *Revista Adventista*, abril de 1981, 28; “Templo e Comunidade Infantil inaugurados em Areal, RJ”, *Revista Adventista*, abril de 1981, 27; “Para Órfãos”, *Revista Adventista*, novembro de 1983, 34; “Órfãos da Golden Cross”, *Revista Adventista*, janeiro de 1984, 24-25.

⁴⁷ “Atividades Filantrópicas”, *Revista Adventista*, abril de 1981, 28.

⁴⁸ Adamor L. Pimenta, “Manaus ganha uma Clínica Adventista”, *Revista Adventista*, julho de 1978, 19; “Inaugurada Clínica para Tratamentos Naturais”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1981, 37.

⁴⁹“Mais um Hospital”, *Revista Adventista*, maio de 1981, 32; “Inaugurado o Hospital Adventista do Paraná”, *Revista Adventista*, março de 1982, 32-33; “Obra médica nasce adulta”, *Revista Adventista*, agosto de 1984, 24.

Projeto “Prisma”

O crescimento da Assistência Social Adventista favoreceu também a sua participação no Projeto Rondon, em 1971. O projeto que foi posto em prática em 1967 por professores e universitários da Universidade do Estado do Guanabara chegou a se tornar um referencial apontando os novos rumos que o Brasil tomava.

Ítalo Manzolli, diretor do departamento de Relações Públicas e Assistência Social da Associação Paulista, esclareceu a ação conjunta da igreja com o projeto:

Em virtude do trabalho assistencial que a Igreja Adventista vem prestando no vale do Ribeira, já há vários anos, as autoridades responsáveis do último Projeto Rondon solicitaram da nossa organização tanto a lancha como a Clínica Móvel Samaritana, a fim de efetuarem uma ação conjunta de atendimento aos nossos ribeirinhos necessitados. ...Depois de 10 dias de trabalho, regressamos contentes por têmos cumprido com o nosso dever não somente para com a Pátria que amamos, mas também para com o nosso Deus, a quem servimos. A nossa satisfação ainda foi aumentada quando o coordenador geral do Projeto Rondon, seção de São Paulo, nos disse: “Não tenho a menor dúvida de que a equipe de Assistência Social Adventista realizou o serviço mais eficiente.”⁵⁰

Numa espécie de “Projeto Rondon”, em 1978 a União Norte Brasileira, através de seu departamento jovem (Missionários Voluntários – MV), promoveu o projeto PRISMA – Projeto de Integração e Serviço da Mocidade Adventista, realizando trabalhos nas áreas sociais e educacionais na região transamazônica.

Segundo o Pr. Homero Reis, responsável pela implementação do projeto, os objetivos eram

“evangelizar a Amazônia tendo como ponto de apoio os setores de Educação e assistência Social; melhorar a sociedade interiorana da Amazônia, educando o indivíduo; prestar serviço

⁵⁰ Ítalo Manzolli, “Assistência Social Adventista em Ação Conjunta com o Projeto Rondon”, *Revista Adventista*, setembro de 1971, contracapa.

médico sanitário e por fim dar ao universitário adventista a oportunidade de viver as emoções da evangelização no campo missionário.”⁵¹

Em 1979 o projeto foi novamente realizado, ampliando sua atuação para o Norte e Nordeste do país. Em 1980 foi realizado o PRISMA III, que foi o último até 1983. Embora tenha obtido êxito, durante anos o projeto foi abandonado ressurgindo através de atividades semelhantes nas décadas de 1990 e 2000 .

Enquanto a igreja se consolidava em várias áreas de atuação assistencial, os membros locais também puderam acompanhar este processo. Atendendo através de iniciativas de saúde e sociais, diversas pessoas puderam participar de programas importantes pra as sociedades afetadas, colaborando para reforçar a boa imagem da Assistência Social Adventista.

Iniciativas Locais

Acompanhando as tendências sociais da época, os membros desenvolveram suas próprias escolas locais de alfabetização. O foco em temperança foi prontamente compartilhado pelos membros locais, que mantiveram em dezenas de localidades as Escolas de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes. Houve também aqueles que ousaram e procuraram desenvolver suas próprias instituições de cuidado à criança.

Escolas de Alfabetização de Adultos

As atividades que já vinham sendo desenvolvidas pelas sociedades beneficentes da igreja não pararam de funcionar, e muito aperfeiçoamento houve no que se refere à sua

⁵¹ Wilson Almeida, “Prisma – Um Projeto que se Tornou Realidade”, *Revista Adventista*, setembro de 1978, 31.

atividade junto a sociedade.⁵² No entanto, em alguns locais mais estruturados, os membros atuaram na sociedade com programas mais complexos.

Na igreja de Moema, na capital do estado de São Paulo, foi organizada uma escola de alfabetização de adultos em 1961⁵³. Roberto Azevedo relatou sobre a escola: “conta a mesma com 56 alunos, cujas idades variam entre 3 e 58 anos. Quatro professoras e três auxiliares dão as aulas voluntariamente, revezando-se cada noite. O aproveitamento está sendo revolucionário. Mais destas escolas deveriam funcionar em outras igrejas nossas em todo o Brasil.”⁵⁴ Ainda sobre esse empreendimento ele escreveu:

Os alunos são assíduos e gostam das aulas. Pastôres têm apresentado slides sôbre vários aspectos da história e geografia do Brasil e de outras partes do mundo, e detalhes gerais das nossas escolas entre os índios, seus costumes e como são assistidos pelos adventistas. O Dr. Ajax, por sua vez, tem apresentado em aula orientação sôbre o problema do alcoolismo e tabagismo. Logos os dentistas poderão falara do problema dentário. Outros assuntos de caráter social e moral serão tratados. Isto conforme a orientação do Departamento de Educação do estado, que tem mostrado interêsse e dado prestígio e apoio à iniciativa da Igreja, fazendo publicar pelo rádio e imprensa, nossas atividades. As professôras lecionam revezando-se. Cada noite, das 19 às 21 horas, um grupo de duas ou três leva avante sua tarefa. É um trabalho missionário de caridade e alto preço, feito graciosamente por um grupo de dedicadas

⁵² Ver, por exemplo, Alcides Martinelli, “O ‘Tiradentes’”, *Revista Adventista*, outubro de 1961, 36; Diógenes S. Melo, Federação de Dorcas de Manaus, *Revista Adventista*, fevereiro de 1962, 23; Oscar L. dos Reis, “Curso de Arte Culinária em Pôrto Alegre”, *Revista Adventista*, março de 1962, 23; M. E. Gutiérrez, “Atividades da Federação de Dorcas de Belém”, *Revista Adventista*, dezembro de 1962, 19; Evaldo Schlemper, “Ressucitou Dorcas”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1964, 17; Gerusa Bezerra, “Curso de Enfermagem do Lar”, *Revista Adventista*, maio de 1964, 25; Narciso Liedke, “Dorcas em Atividade na Capital Maranhense”, *Revista Adventista*, março de 1967, 24-25; Sueli Bergold, “Curso de Enfermagem”, *Revista Adventista*, novembro de 1971, 25.

⁵³ Estas “escolas de alfabetização de adultos” ainda ecoavam as reivindicações da 1ª Campanha Nacional de Educação de Adultos (1947). “O final dos anos 50 e início dos anos 60 forma marcados por uma intensa mobilização da sociedade civil em torno das Reformas de Base.”, Soares, 31.

⁵⁴ Roberto R. Azevedo, “Flashes da União Sul-Brasileira”, *Revista Adventista*, julho de 1961, 35.

professôras e irmãs da igreja. Agora os alunos foram convidados para assistirem a uma aula extra às sextas-feiras à noite, sobre a Bíblia, por meio de projeções luminosas. Assim, passo a passo eles vão aprendendo o que há de melhor para seu progresso moral, social e religioso. Seja isto um estímulo para outras igrejas no Brasil. De parabéns pois, a Igreja de Moema e em especial as professôras: Judith Cordeiro de Melo, Flora Azevedo, Rejane Nigri, Rachel Silveira, e as auxiliares: Erika Kiefer, Isabel Cordeiro Martins, Eunice Cordeiro Barroso e o fundador do Curso, Dr. Ajax Silveira.⁵⁵

Escolas semelhantes foram abertas em outras localidades em São Paulo e também em outros estados, como exemplo, em Manaus, AM.⁵⁶

Escolas de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes

Impulsionados pela ênfase no assunto da temperança, o Dr. Ajax da Silveira criou em abril de 1962 a Escola de Recuperação de Alcoólatras, trabalho que se tornou referência no Brasil. Em menos de um ano, a escola atingiu o expressivo número de cerca de 100 pessoas recuperadas do vício.⁵⁷ O sucesso tornou-se a justificativa necessária para expandir a idéia para outros lugares, alcançando no ano de 1974 o número de 18 escolas somente no estado de São Paulo.⁵⁸

Além desse benefício, o poder municipal manteve no Viaduto Pedroso, em São Paulo, um Ambulatório para Recuperação de Alcoólatras sob a supervisão do Dr. Ajax

⁵⁵ Roberto Azevedo, “Vamos Alfabetizar Adultos”, *Revista Adventista*, agosto de 1961, 31-32.

⁵⁶ Itamar S. Paiva, “Dorcas Federadas de Manaus”, *Revista Adventista*, janeiro de 1967, 19-20.

⁵⁷ Alcides Campolongo, “Monumental Campanha Pró-temperança na Associação Paulista”, *Revista Adventista*, setembro de 1963, 16.

⁵⁸ Diógenes S. Melo, “Escola de Recuperação de Alcoólatras”, *Revista Adventista*, março de 1974, 25.

Silveira⁵⁹, que, em decorrência deste trabalho, recebeu em 1977 da Câmara Municipal de São Paulo um diploma de reconhecimento por seus serviços e a medalha Anchieta, condecoração dada aos ilustres cidadãos paulistanos.⁶⁰

A União Sul Brasileira apoiou o projeto e estimulou sua realização em seu campo. Em 1979 já possuíam 70 Escolas de Recuperação de Alcoólatras, e ambicionaram possuir uma em cada distrito pastoral.⁶¹

Cuidado a Criança

Os membros também se envolveram no cuidado à crianças abandonadas. Apesar de ser esta uma tarefa audaciosa, houve aqueles que se entregaram a tão nobre causa, tornando-se exemplos dignos de menção.

Em Presidente Bernardes, SP, a Sr^a. Adelaide Rodrigues de Campos mantinha o “Lar Monte de Sião”⁶²; em Pirassununga, SP, a Sr^a. Maria das Dores Contini inaugurou em 1964 o também chamado “Lar Monte de Sião”⁶³; no Distrito Federal a Sr^a. Leo Tigre Peter, carinhosamente chamada de “Mãe Preta”, em uma área de 8.000 m² abrigava 130

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ A. G. Brito, “Dr. Ajax Silveira Homenageado pela Câmara de Vereadores de São Paulo”, *Revista Adventista*, dezembro de 1977, 32.

⁶¹ “Paraná Inaugura Nova Lancha Médica”, *Revista Adventista*, janeiro de 1980, 31.

⁶² Francisco Marques, “De Seminário Católico a Orfanato Adventista”, *Revista Adventista*, outubro de 1977, 21-22.

⁶³ Dourival S. Lima, “Aconteceu no Lar Monte de Sião”, *Revista Adventista*, setembro de 1978, 18.

crianças, concedendo-lhes alfabetização, datilografia, trabalhos manuais, alimentação e assistência médica.⁶⁴

Resumo e Conclusões

A consolidação da atividade assistencial adventista ocorreu em várias frentes de atuação. Uma forma que projetou o nome da denominação na mídia durante o período foi a ênfase no assunto da temperança. Lideradas especialmente por Alcides Campolongo e Sesóstris César, as campanhas antiálcool e antifumo deram expressão à mensagem adventista. Com o êxito obtido pelos dois, campanhas foram realizadas ao longo do país, apresentando uma denominação sólida e preocupada com o bem-estar social.

Seguindo esta ascensão, o ministério das lanchas médico-missionárias se expandiu para as cinco regiões do país, merecendo inclusive documentário televisivo sobre seu trabalho efetivo. Esta forma de operar foi motivação para que o Governo Federal auxiliasse na manutenção de clínicas rodantes, que tiveram influencia considerável na região Norte do país, se expandindo também para o Nordeste e Sudeste.

Com a sistematização da Assistência Social Adventista no Brasil em 1967, a igreja passou a operar também através de Postos e Centros de Assistência Social nas congregações locais. A princípio, o objetivo era de maneira especial, proporcionar atividades de capacitação, o que de fato não ocorreu em sua maior parte. Embora não tenha sido tão eficaz neste propósito, estes postos puderam colaborar de forma vultuosa no atendimento a calamidades ocorridas no país.

⁶⁴ “Obreiros Voluntários em Ação”, *Revista Adventista*, janeiro de 1981, 29-30.

Outra maneira pela qual a denominação passou a atuar foi com relação ao cuidado de menores. Lares e orfanatos foram abertos e este empreendimento contou com um ajuda singular da Golden Cross Assistência Médica Internacional, cujas doações puderam colaborar com a manutenção de vários lares, incluindo também ajuda à colégios e hospitais.

Por último, a realização do Projeto Prisma, uma versão adventista do Projeto Rondon, pôde oferecer aos jovens adventistas universitários uma oportunidade de aventura e missão nas regiões Norte e Nordeste.

No nível local, a criação de cursos de Alfabetização de Adultos e também da Escola de Recuperação de Alcoólatras projetou algumas congregações adventistas de maneira especial. Destaque deve ser dado ao Dr. Ajax Silveira que se tornou um ícone do assunto entre a comunidade adventistas e também fora dela.

Algumas pessoas também se dedicaram ao cuidado a crianças em situação de abandono. Embora esta seja uma tarefa complexa, houve ao menos três ocorrências desta realidade durante o período, sendo duas no estado de São Paulo e uma no Distrito Federal.

Algumas importantes características podem ser extraídas dos fatos acima mencionados. Em primeiro lugar, em nenhum dos períodos anteriores houve tamanha propaganda das atividades da igreja, principalmente no que tange a sua atuação assistencial. Toda esta divulgação provocou como consequência uma boa reputação da Igreja Adventista do Sétimo Dia e de seus esforços sociais.

Esta boa imagem permitiu que as iniciativas médico-missionárias adventistas fossem apoiadas pelo Governo Federal, que firmou uma parceria significativa com a

denominação, reconhecendo a excelência de seus serviços e agregando seus esforços aos esforços estatais na expansão da região Norte.

Outro fato é que o enfoque adventista em campanhas de temperança (principalmente contra o fumo e o álcool) e a periodicidade com que se realizavam os cursos “Como Deixar de Fumar” permitiram expandir a imagem da igreja para diversas localidades e entre camadas representativas da sociedade. Seguindo esta tendência, os membros locais desenvolveram estruturas auxiliares a estas campanhas que se perpetuaram nas Escolas de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes.

Além disto, a criação da ASA estimulou as primeiras atividades organizacionais efetivamente capacitadoras no Brasil, embora com o tempo, elas tenham tendido ao antigo perfil assistencialista. Neste ponto é necessário observarmos que a partir disto, inicia-se a formação de uma nova consciência social adventista, cujas conseqüências podem ser evidenciadas com a criação da Adra em 1983.

Outra diferença em relação aos anos anteriores é o fato de haver um interesse maior pela questão do cuidado a criança. Evidentemente é necessário reconhecer que a Golden Cross apoiou enfaticamente este assunto, proporcionando estruturas suficientemente capazes de prestar um bom trabalho neste setor.

Por último, devemos atentar para o fato de que aos poucos as iniciativas locais foram sendo absorvidas pelas iniciativas institucionais, que certamente influenciaram a postura das congregações locais nos anos posteriores, como poderá ser visto adiante.

Durante estas duas décadas de consolidação (1961-1983) foi possível observar algumas mudanças no pensamento assistencial adventista brasileiro. Além de seus recursos

médicos, a denominação passou a investir mais em programas beneficentes e de socorro. Esta modificação pode ser mais bem vista nos anos que se seguem, os quais serão chamados neste estudo de “A Reestruturação (1983-)”.

CAPITULO VI

A REESTRUTURAÇÃO (1983-)

Os anos de 1961 a 1983 presenciaram a consolidação da Assistência Social Adventista de forma memorável. Os feitos da organização foram constantemente lembrados pela igreja e também por órgãos ligados aos serviços sociais. Embora executassem suas funções de maneira responsável, a liderança adventista admitiu que era necessário praticar uma nova forma de assistência. O modelo anterior, cunhado numa plataforma “paternalista”, estava ficando ultrapassado, não suprimindo de maneira satisfatória as necessidades emergentes das comunidades. Este novo perfil provocou mudanças significativas tanto nos empreendimentos organizacionais, quanto nos empreendimentos locais.

Iniciativas Organizacionais

Diante do desafio de alterar seu enfoque assistencial, foi criada em outubro de 1983 a Adra – Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais, cuja ênfase repousava em atividades de desenvolvimento. A atribuição dada em 1984 a Haroldo Seidl, como representante da Adra para todo o continente americano, gerou o seguinte comentário sobre essa nova instituição:

Criada em outubro de 1983 para substituir a Assistência Social Adventista e também o Departamento de Projetos Especiais, a ADRA foi concebida a partir da preocupação de modificar o cunho assistencialista da obra comunitária da igreja. Dentro da nova mentalidade, “não se dará peixe ao povo, mas vamos ensiná-lo a pesca” explica o Pastor

Seidl. Sob o lema “Pelo povo, com o povo e para o povo”, a agência recém-criada angaria e distribui recursos para as atividades assistenciais da Igreja, os projetos especiais e outros de desenvolvimento comunitário. Estão entre suas responsabilidades o atendimento a vítimas de calamidades, a aquisição de lanchas e aviões, o apoio a construção de escolas, capelas e internatos, e a promoção de programações para a comunidade, como cursos de culinária, primeiros socorros, criação de hortas comunitárias, entre outros.¹

Diante de tais atribuições, não demorou muito tempo para que a Adra mostrasse sua capacidade de atendimento em calamidades. Em 1984, atenderam, juntamente com o Hospital Adventista Silvestre e Hospital Adventista de São Paulo, as vítimas das enchentes no estado de Santa Catarina.² Em 1988 a Adra assistiu com a colaboração de 2.472 voluntários, a 12.226 flagelados da enchente no Rio de Janeiro, RJ. Na ocasião distribuíram cerca de sete toneladas de roupas e cinco toneladas de alimentos.³

No mesmo ano, em Rio Branco, AC, com um número de 4.442 voluntários, a Adra atendeu a 70% dos flagelados numa atuação conjunta com o Hospital Adventista de Belém e a Secretária da Saúde, distribuindo roupas, medicamentos, materiais domésticos e a operando também com a clínica rodante.⁴ Em 1992, no Rio Grande do Sul, foram arrecadados 1.500 pares de calçados, 15.000 peças de roupas, 120 cobertores e mais de uma tonelada de alimentos para as pessoas atingidas pelas enchentes.⁵

¹ “Mais um Brasileiro na Associação Geral”, *Revista Adventista*, setembro de 1984, 29.

² “Em Busca do Amor ao Próximo”, *Revista Adventista*, outubro de 1984, 20.

³ “Na Necessidade, a ADRA Esteve Presente”, *Revista Adventista*, abril de 1988, 19.

⁴ “A ADRA Atuou Também no Acre”, *Revista Adventista*, abril de 1988, 33.

⁵ “ADRA Socorre Flagelados”, *Revista Adventista*, setembro de 1992, 29.

Em 1998, diante da seca no Nordeste, a Adra amenizou o sofrimento de milhares de famílias, conforme publicado em fevereiro de 1999:

Um outro destaque na agenda nordestina é o engajamento em projetos assistenciais e comunitários. No ano passado, quando a região agonizou diante da seca, uma das maiores dos últimos tempos, muitas pessoas conheceram a Igreja através da ação da ADRA, que se manifesta, lenta mas persistentemente, em municípios à beira do colapso. Foram adotados sete municípios, em estado de calamidade, que receberam alimentos de diversos pontos do País, num total que superou 100 toneladas. Mais de 3,5 mil famílias foram cadastradas e receberam, mensalmente, uma cesta básica de produtos não perecíveis.⁶

A Adra também estimulou a criação do Cadec (Centro Adventista de Desenvolvimento Comunitário), visando a melhoria das comunidades através de espaços onde as mais diversas atividades são realizadas objetivando melhor qualidade de vida, aperfeiçoando a prática realizada pelos centros assistenciais já estabelecidos pela igreja.⁷ Através da implantação de diversas unidades do Cadec é provida assistência multidisciplinar, que enfoca aspectos educacionais, médicos e sociais.

Outras atividades desenvolvidas pela Adra são os projetos sociais. Na Bahia exemplificamos com os seguintes projetos: “Cidadania de Bairro em Bairro“, que “tem levado as comunidades periféricas da Grande Salvador atendimento médico odontológico, acompanhados de outras ações que visam melhorar a qualidade de vida das comunidades economicamente fragilizadas, que sofre com a falta de acesso a assistência médica odontológica”; o “Aids em Cena” onde encenações abordam sobre DST/AIDS, gravidez na

⁶ “Igreja Militante”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1999, 14.

⁷ Ver: “Força-tarefa adventista”, *Revista Adventista*, novembro de 1998, 22; “Adra recebe doação do governo japonês”, *Revista Adventista*, abril de 2000, 27; “Adra proporciona auto-suficiência econômica”, *Revista Adventista*, setembro de 2000, 32.

adolescência e violência doméstica; e o “Pró-Vida” desenvolvido na região de Cachoeira, a fim de auxiliar na recuperação de dependentes químicos.⁸

No Rio de Janeiro, alguns exemplos são a “Caravana da Saúde”, que consiste “na prestação de serviços sociais e atendimento médico e odontológico primário à comunidades carentes”; o “Pedalando Contra a Fome” que se trata de um passeio ciclístico em que o objetivo é arrecadar alimentos não perecíveis para serem distribuídos no Natal nas cidades de Macaé, Rio das Ostras e Casimiro de Abreu; e as “Colônias de Férias”, voltadas às crianças carentes e realizada em parceria com as Prefeituras Municipais e empresas públicas e privadas em diversas cidades no estado.⁹

No Amazonas, o Projeto Luzeiro 2000 procura reavivar a elogiável atuação das lanchas médico-missionárias adventistas, cujo ministério tem quase se extinguido nos últimos anos, trazendo um trabalho que se propõe a

ensinar medidas de prevenção, orientar medidas de saneamento básico e vigilância sanitária, ensinar a identificar e erradicar fatores de risco à saúde, aplicar vacinas, desenvolver programas de capacitação de agentes de saúde nas comunidades, desenvolver programas para a saúde da mulher, atendimento ambulatorial médico e odontológico, tudo isso visando a melhoria das condições de vida das populações ribeirinhas.

Para atingir tal objetivo, o projeto conta com o auxílio da Suama – Sociedade de Universitários Adventistas do Amazonas, que participa da Ação Social Adventista

⁸ Obtido via Internet: <http://www.adrabahia.org.br/>. Acesso em 16/07/03

⁹ Obtido via Internet: <http://www.geocities.com/Heartland/Hills/2339/>. Acesso em 16/07/03.

realizando “odontologia preventiva com aplicação de flúor, teatrinhos educativos infantis, campanhas de saúde preventiva e o Cursinho pré-vestibular comunitário.”¹⁰

Embora as diversas atividades já mencionadas sejam importantes, nenhuma outra projetou mais o nome da Agência do que o trabalho desenvolvido com as crianças e suas famílias. A ênfase no cuidado à crianças, manifestada através das diversas instituições de apoio que se tornaram evidentes principalmente na região Sul e Sudeste do território brasileiro, permitiu a Adra o reconhecimento público de seus esforços.

Em 1998, a Instituição Adventista Sul-Brasileira de Educação e Assistência Social, da União Sul Brasileira, recebeu da Kanitz & Associados o Prêmio “Bem-Eficiente”, estando entre as 50 melhores instituições filantrópicas do Brasil.¹¹ Em 1999 o prêmio foi novamente outorgado, diante da laudável atividade desenvolvida.¹² Em 2002, a Instituição Paulista Adventista de Educação e Assistência Social, da União Central Brasileira, alcançou o primeiro lugar no *ranking de assistência a criança* da Kanitz & Associados, e na classificação geral, a sexta posição.¹³

A fim de melhor servir as comunidades receptoras, a Agência em 2002 iniciou no Unasp – Centro Universitário Adventista de São Paulo – Campus Engenheiro Coelho,

¹⁰Obtido via Internet: <http://www.tagnet.org./pgsaude/luzeiro2000.htm>. Acesso em 16/7/03.

¹¹ Paulo Pinheiro, “Prêmio Para Adventistas”, *Revista Adventista*, julho de 1998, 19.

¹² “Voluntários do Ano”, *Revista Adventista*, janeiro de 2000, 19.

¹³ “Adra é Considerada Maior Entidade Filantrópica no Auxílio à Infância”, *Revista Adventista*, junho de 2002, 25.

um MBA (Master in Business Administration) voltado a Gestão de Organizações do Terceiro Setor. O aperfeiçoamento profissional dos responsáveis pela Adra é hoje uma das prioridades, visto que os desafios do setor aumentam consideravelmente a cada dia, exigindo dos gestores o máximo de conhecimento possível.¹⁴

Apoio Institucional

A Golden Cross manteve seu apoio às atividades executadas pelos adventistas. A organização concedeu auxílio na obtenção do Hospital Adventista de Salvador, BA; a inauguração da Clínica Adventista de Campinas,SP; a obtenção de uma unidade odontomédica para a Associação Mineira Central; a aquisição da lancha “Luzeiro do Araguaia II”; a construção do Lar de Meninas Ellen White; além de auxiliar milhares de estudantes com bolsas de estudo.

Em entrevista publicada pela *Revista Adventista* em maio de 1995, Milton Soldani Afonso declarou: “hoje auxiliamos 8000 estudantes em todos os níveis acadêmicos, do pré-escolar à universidade. Muitos deles foram assistidos em nossos 12 lares de meninos.”¹⁵

Ainda na década de 1990, devido a reestruturações administrativas a Golden Cross diminuiu seu auxílio às instituições adventistas, se restringindo a doações não

¹⁴ Henriane Barbosa, “Adra e Unasp Lançam MBA a Serviço da Causa Humanitária”, *Revista Adventista*, abril de 2002, 33.

¹⁵ “Diálogo com um Filantropo”, *Revista Adventista*, maio de 1995, 4-5.

sistemáticas. O impacto foi sentido pela denominação que precisou fechar muito dos lares infantis e vender praticamente todos os hospitais doados por esta instituição.

Enquanto os esforços da organização se concentraram sob a responsabilidade da Adra, ganhando destaque, sobretudo nas atividades de cuidado à crianças, os membros, em comparação com os anos anteriores (especialmente 1942 a 1983), desenvolveram poucas iniciativas inovadoras. Adiante mencionaremos algumas que se destacaram.

Iniciativas Locais

As atividades já realizadas pela igreja como os ambulatórios médicos, escolas de recuperação de alcoólatras e fumantes, as Sociedades de Dorcas, etc. continuaram existindo mas com menor intensidade que em anos anteriores. Isto pode ser associado à inclusão do departamento de Assistência Social das igrejas locais à Adra (Postos de Assistência), tornando estas atividades reconhecidas como realizadas pela Agência. Mesmo diante desta concepção, algumas iniciativas se sobressaíram, exemplificando a influencia que as congregações locais podem ter.

Atividades Comunitárias

A igreja de Moema, na capital paulista, auxiliada pela Osec (Organização Santamarense de Ensino e Cultura) desenvolveu em 1993 um programa de atividades ambulatoriais que visava, com auxílio de voluntários das mais diversas áreas da saúde, instruir cidadãos com relação à prevenção de doenças, cuidados pré-natais, etc.¹⁶

¹⁶ “Serviço a Comunidade Facilita a Pregação”, *Revista Adventista*, agosto de 1993, 16.

Em Cubatão, SP, a igreja promoveu em 1998 o Prisma – Projeto de Integração da Mocidade Adventista de Cubatão, sob a liderança do Pr. Marcos Vianna e contando com o auxílio de 400 jovens. “Foram distribuídos produtos alimentícios e higiênicos, prestado atendimento odontológico, apresentadas palestras de prevenção de doenças e realizados exames clínicos. Foi também construída uma casa e entregue a uma família carente. Cerca de 700 pessoas foram atendidas nos diversos trabalhos.”¹⁷

Em Montenegro, RS, em 2001, duas congregações adventistas fizeram da Associação Comunitária no bairro a sede de diversas atividades comunitárias gratuitas. Suas atividades consistiam em corte gratuito de cabelo, pequenos serviços de solda, verificação de pressão arterial e distribuição de alimentos.¹⁸

Mutirão de Natal

Em 1994 a igreja do Botafogo, no Rio de Janeiro realizou o primeiro “Mutirão de Natal”. A idéia de Marli Azevedo se perpetuou ao longo dos anos, tornando-se referencial para a realização do projeto em outras igrejas do país.¹⁹ O projeto conta com o auxílio de empresários, artistas, esportistas, etc. e tem promovido o nome da Igreja

¹⁷ “Evangelho Social”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1999, 25.

¹⁸ “Adventistas Lançam Projeto de Auxílio à Comunidade”, *Revista Adventista*, abril de 2001, 29.

¹⁹ Entre outras igrejas que também realizam o Mutirão de Natal se destacam a do Brooklin (SP) e a do Unasp – Campus Engenheiro Coelho.

Adventista do Sétimo Dia, não somente entre os cidadãos necessitados do auxílio mas também entre as classes mais abastadas.²⁰

Em 2001 Sérgio Azevedo, organizador do Mutirão de Natal na igreja do Botafogo enumerou quatro objetivos do projeto:

(1) aprimorar a fé individual e coletiva da igreja, mobilizando-a para o trabalho; (2) fazer o bem ao próximo; (3) propagar o nome da Igreja na mídia, tornando-a conhecida pelo que acredita, pelos seus valores e pelo que faz; (4) alcançar as pessoas da alta sociedade, renomadas no meio artístico, político, esportivo, social ou cultural.²¹

Após dez anos do lançamento deste projeto é possível constatar que estes objetivos têm sido alcançados e que pessoas influentes da sociedade tem conhecido melhor as iniciativas sociais adventistas, bem como suas crenças religiosas.

Resumo e Conclusões

A consolidação da obra assistencial adventista (1961-1983) deu lugar nesta fase contemporânea (1983-) a reestruturação de seus esforços. Reconhecendo o caráter “paternalista” de sua assistência, a organização decidiu estabelecer a Adra – Agencia Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais – como forma de criar uma plataforma de assistência social de enfoque capacitador.

A Adra, conforme foi visto, preza pelas seguintes responsabilidades: (1) segurança na obtenção de alimentos; (2) desenvolvimento econômico; (3) saúde básica; (4)

²⁰ “Mutirão de Natal Beneficia Carentes no Rio”, *Revista Adventista*, fevereiro de 1995, 13-14.

²¹ Rubem Scheffel, “Mutirão de Natal”, *Revista Adventista*, fevereiro de 2002, 24.

preparação e resposta a desastres; e (5) educação básica. Atuações de Norte à Sul do Brasil testemunham estas ações e conseqüentes resultados.

De uma forma mais específica, a Adra obteve maior expressão em seus projetos de cuidado à menores. A agencia nas regiões Sul e Sudeste foram granjeadas com reconhecidos prêmios de instituições competentes do cenário nacional e são consideradas modelos de atuação e trabalho. Seus esforços no sentido de preparar melhor seus colaboradores se concretizam de maneira evidente na formação técnica oferecida, como é o caso do MBA em Terceiro Setor promovido pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, em Engenheiro Coelho.

Durante o período, um importante colaborador deixou de atuar. Embora a Golden Cross tenha dado um auxílio significativo nos setores educacionais, médicos e assistenciais, reestruturações administrativas levaram a instituição a minimizar suas colaborações e em conseqüência, muitos dos empreendimentos patrocinados pela mesma tiveram de ser fechados.

Em seu aspecto local, as comunidades adventistas não deixaram de atuar, embora de forma menos enfática como no passado. Destaque deve ser dado à campanha “Mutirão de Natal” criada no Rio de Janeiro e que tem, de forma gradativa, se espalhado pelo Brasil. Espera-se que as congregações locais redescubram sua vocação para atuação assistencial e voltem a criar meios de exercerem sua responsabilidade social.

A apreciação dos fatos ocorridos com as iniciativas sociais adventistas durante os últimos vinte anos manifesta uma mudança radical. A primeira mudança é o fato de que as atividades médico-missionárias não mais se expressaram como nos anos 1942 a 1983. O

ministério com as lanchas e com as clínicas móveis é praticamente inexistente, os hospitais adventistas não funcionam com o vigor de seus primeiros anos e atividades como o curso “Como Deixar de Fumar” se limitam a ser um atrativo para séries evangelísticas da igreja.

Outra mudança que pode ser apontada é que as atividades sociais foram tomando o espaço dado anteriormente às iniciativas médico-missionárias. Isto se expressa especialmente no fato de que a Adra é considerada uma das instituições sociais brasileiras mais eficientes e eficazes em empreendimentos de cuidado a crianças.

Uma última observação a ser feita é relacionada a institucionalização da assistência social adventista e seu impacto nas iniciativas locais. Conforme a Adra foi crescendo em suas atividades, as iniciativas locais foram aparentemente se arrefecendo, se comparado aos anos anteriores à 1983. Este fenômeno pode ser visto ao menos sob duas formas: (a) as inúmeras atividades locais estão intimamente ligadas à Agência, ou (b) a institucionalização comprometeu de alguma forma os esforços locais em projetos sociais. A resposta para este problema pode ser tema de um próximo estudo.

Após concluirmos este capítulo, podemos estabelecer o resumo geral e as conclusões finais deste estudo.

RESUMO E CONCLUSÃO

O presente estudo demonstrou como progressivamente a Assistência Social Adventista se desenvolveu no Brasil. Analisando sob os aspectos organizacionais e locais foi possível identificar cinco períodos, permitindo um conhecimento mais sistematizado desta história.

Resumo

No primeiro período identificado (1893-1927), as características apontam para a organização das estruturas primárias da denominação no Brasil. Este processo teve início com o ministério de publicações, e as primeiras preocupações no sentido de prover alternativas sociais puderam ser identificadas nesses periódicos. Neles também foi possível identificar as primeiras instruções aos membros quanto à responsabilidade social da igreja.

Juntamente com isto, foram iniciativas de destaque as (1) primeiras reuniões evangelísticas, com espaço reservado à reforma de saúde; (2) a implementação da Recolta de Donativos; e (3) o envio do primeiro missionário a fim de trabalhar com indígenas. Sob o ponto de vista local, as ocorrências apontam trabalhos menos elaborados e de cunho prático, e aqueles a que se tem referência, exprimem atuações na área de saúde.

O segundo período encontrado (1927-1942) demonstra o início efetivo da obra assistencial. A organização se responsabilizou pelo trabalho junto aos indígenas e passou a atuar de outras formas: (1) o ministério das lanchas foi concretizado pelo casal Halliwell;

(2) foi provisto os primeiros recursos para a abertura da primeira instituição de saúde adventista no país, tida em São Paulo.

As igrejas locais colaboraram incentivando o desenvolvimento das (1) Sociedades de Dorcas, estrutura interna das congregações que ofereceu auxílio sistemático durante boa parte do século XX; (2) participando de maneira benevolente durante a Revolução Constitucionalista, manifestando maturidade na compreensão dos eventos sociais; e também com a realização dos primeiros (3) Cursos de Enfermagem caseira.

Durante o terceiro período (1942-1961), a organização avançou consideravelmente em seus empreendimentos sociais. Destaque deve ser dado (1) ao estabelecimento dos hospitais dos estados do Rio de Janeiro, Pará e Mato Grosso; (2) à formação das turmas de enfermagem dos hospitais de São Paulo e do Rio de Janeiro; (3) à primeira tentativa de se estruturar um ministério médico itinerante no campo da UEB; e (4) à expansão constante do ministério das lanchas.

As congregações locais, influenciadas pela expansão do trabalho médico adventista, também trabalharam neste sentido. As Sociedades de Dorcas expandiram sua atuação provendo (1) pequenos dispensários médicos; (2) auxílio aos países envolvidos na Segunda Guerra mundial; (3) atenção aos flagelados das regiões Norte e Nordeste; (4) instruções pertinentes aos afazeres domésticos e também no desempenho de suas funções básicas. Uma forma alternativa encontrada foi a criação da Sociedade de Homens de São Paulo, que não se perpetuou mas empreendeu a criação do “Lar Adventista da Velhice”.

No quarto período (1961-1983), ocorreu a consolidação do trabalho assistencial adventista em diversas frentes. Iniciativas importantes tiveram destaque: (1) as campanhas

de temperança, destacando o curso “Como Deixar de Fumar”; (2) a expansão do ministério das lanchas de Norte a Sul do país; (3) a efetivação do ministério das clínicas ambulantes; (4) a criação da “Assistência Social Adventista”; (5) as primeiras instituições de cuidado ao menor (com intensa participação da Golden Cross); e (6) o projeto Prisma, proporcionando aos universitários adventistas a oportunidade de servirem nas regiões amazônicas.

Os projetos locais acompanharam as ênfases impressas da organização: (1) criação de Escolas de Alfabetização de Adultos; (2) Escola de Recuperação de Alcoólatras e Fumantes; e também (3) algumas instituições de cuidado ao menor.

No quinto período (1983-), houve uma alternância de enfoque, sendo então instituída a Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (Adra). Ela se tornou responsável pelas ações da organização e primou por cinco áreas de auxílio: segurança na obtenção de alimentos, desenvolvimento econômico, saúde básica, preparação e resposta a desastres e educação básica. Seguindo nesta proposta, foram muitas as evidências do cumprimento destas metas, no entanto, o crescimento mais significativo no reconhecimento da Adra foram suas atividades junto a crianças.

No plano local, foram menos divulgadas as ações empreendidas pelas congregações, exceção ao projeto Mutirão de Natal, idealizado no Rio de Janeiro, e que vem gradativamente se espalhando por outras igrejas do país.

Conclusão

Este estudo propôs uma sistematização da história da obra assistencial adventista no Brasil apontando as iniciativas organizacionais e locais. Durante a

consecução do mesmo foi possível identificar, primeiramente, a distinção entre as ênfases de obra assistencial adventista nos Estados Unidos e do Brasil. O Brasil durante algumas décadas (1942-1983) destacou as iniciativas assistenciais voltadas aos cuidados da saúde, enquanto os Estados Unidos mantiveram uma atitude cautelosa quanto à empreendimentos desta natureza. Embora as atividades realizadas nos Estados Unidos fossem influentes, o Brasil desenvolveu características peculiares no exercício deste ministério (lanchas, clínicas móveis, etc).

Identificamos neste estudo também as duas principais ênfases na obra assistencial adventista do Brasil: ênfase em saúde (1942-1983) e ênfase em beneficência (1983-).

A primeira, voltada aos aspectos de saúde e de uma significativa participação dos membros locais, ocupou o maior espaço de tempo, sendo amplamente advogada pela organização e seguida pelas congregações adventistas. Ocorreu através das clínicas e hospitais, lanchas e clínicas móveis, cursos de enfermagem e dispensários locais, campanhas de temperança (álcool e fumo), escolas de recuperação de alcoólatras e fumantes. Durante a realização destas atividades, obras de caráter beneficente também se realizaram como as Sociedades de Dorcas, os Postos de Assistência Social, as Escolas de Alfabetização de Adultos e o cuidado a crianças.

A segunda, focada em atividades humanitárias e com uma participação menos efetiva das congregações locais, ainda é recente e está no processo de sedimentação. Ocorre através das atividades da Adra em atendimento a catástrofes, projetos sociais e cuidado a crianças. Ao contrário dos anos 1942-1983, após a criação da Adra, as atividades

relacionadas à saúde tornaram-se cada vez menos freqüentes, sendo hoje pouco desenvolvidas pela denominação.

Aparentemente esta nova fase conta com um apoio menos acentuado da organização e merece ser acompanhada atentamente, levando em consideração a expansão da consciência social no Brasil, bem como a expansão de organizações profissionais em Terceiro Setor (atividades de caráter social).

Sugestões

O fato de que a história da obra assistencial adventista no Brasil foi pouco explorada permite que muitos outros estudos possam ser empreendidos sobre o assunto. Aspectos como a comparação da expansão da obra médico-missionária adventista em países latinos e o Brasil, comparação entre outros modelos protestantes e o modelo adventista de obra médico-missionária, a perspectiva governamental das atividades assistenciais adventistas, estudos sobre o impacto da institucionalização da Assistência Social Adventista sobre as iniciativas locais, entre outros, podem ser realizados proporcionando uma compreensão mais ampla da influência adventista em temas de assistência social.

BIBLIOGRAFIA

Obras:

- Barbosa, Wellington Vedovello. “A Recolta de Donativos no Brasil: Uma breve história dos anos 1920-1930” Monografia, Curso de Teologia, Unasp – Campus Engenheiro Coelho, 2003.
- Galache, G. e M. André. *Brasil: Processo e Integração*. São Paulo, SP: Loyola, 1975.
- Greenleaf, Floyd. *The Seventh-day Adventist Church in Latin America and the Caribbean*. 2 vols. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992.
- Knight, George R. *Uma Igreja Mundial*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000.
- Kuhn, Wagner. “Toward a Holistic Approach to Relief Development and Christian Witness: With Special Reference to Adra’s Mission to Naxcivan, 1993 – 2003.” Tese de Ph. D., Fuller Theological Seminary, 2004.
- Moon, Jerry Allen. “Seventh-day Adventist Medical Evangelism: Three Models, 1892-1922”. Monografia, Andrews University, 1989.
- Mota, Myriam Becho e Patrícia Ramos Braick. *História das Cavernas ao Terceiro Milênio*. São Paulo, SP: Moderna, 1999.
- Schwarz, Richard W. *John Harvey Kellogg*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1970.
- _____, e Floyd Greenleaf. *Light Bearers*. Nampa, ID: Pacific Press, 2000.
- The Seventh-day Adventist Encyclopedia*. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996.
- Timm, Alberto R. *O Santuário e as Três Mensagens Angélicas*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2002.
- _____. [ed.,] *A Colportagem Adventista no Brasil: Uma Breve História*. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2000.
- White, Ellen G. *Beneficência Social*. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1987.

Periódicos:

O Arauto da Verdade

Revista Trimensal

Revista Mensal

Revista Adventista

Presença Pedagógica

RESUMOS DE DISSERTAÇÕES E TESES

A INFLUÊNCIA DA EDUCAÇÃO ESCOLAR ADVENTISTA NA IDENTIDADE E NA FÉ DE ADOLESCENTES

Adolfo Semo Suárez

Dissertação defendida em agosto de 2005
Universidade Metodista de São Paulo - Umesp
Orientador: Dr. James Reaves Farris
adolfo.suarez@unasp.edu.br

RESUMO: O objetivo desta pesquisa foi compreender a influência da educação escolar adventista na formação da identidade e fé dos adolescentes. Foram entrevistadas 12 adolescentes do 3º ano do Ensino Médio, com idades entre 17 e 18 anos, do sexo feminino, estudantes matriculadas no Colégio Adventista de Campinas e Colégio Adventista de Hortolândia, duas cidades do interior de São Paulo. A análise foi realizada apoiada nos modelos teóricos de Erik Erikson e James Fowler. Adotou-se uma metodologia qualitativa, mediante a análise do conteúdo das informações fornecidas nas entrevistas semi-estruturadas realizadas com informantes voluntárias, encontradas a partir de uma listagem fornecida pelos Colégios e por convites diretos. A análise dos dados revelou que a Educação Adventista influenciou a identidade deste grupo de adolescentes, favorecendo a postura aquisidora de identidade, promovendo a formação de adolescentes maduras e sadias que, havendo questionado as possibilidades e alternativas, podem enfrentar as crises e seguir seguras do que são e do que querem ser. Observou-se também que a fé deste grupo de adolescentes foi influenciada pela convivência com o ambiente educacional adventista, o qual fundamentou a existência das adolescentes de maneira significativa, atribuindo-lhes estrutura valorativa, estrutura de significação e sentido da vida. Notou-se que não houve impacto na fé enquanto conjunto de credos religiosos – pelo menos não em termos de adesão declarada à Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) – posto que as seis entrevistadas não adventistas, que estudaram durante todo o Ensino Básico nas Escolas Adventistas, saíram do Ensino Médio mais convictas de seus próprios conceitos religiosos. Quanto à crise de identidade, as entrevistas apontam para a possibilidade de que o diálogo praticado pelos professores e sua postura como modelos positivos – por vezes até exercendo a função de pais – foram importantes para as adolescentes, ajudando-as a tomar decisões apropriadas em momentos críticos, assim como favorecendo a valorização pessoal, em situações que a baixa auto-estima aflorava. Algumas adolescentes manifestaram a necessidade de alguns professores melhorarem seu relacionamento com os alunos; elas acreditam que essa proximidade poderia otimizar o aprendizado. Finalmente, fizeram observações quanto às aulas de Ensino Religioso, no sentido de que estas deveriam ser mais contextualizadas à necessidade da classe, e não limitar-se ao discurso puramente religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Adolescência, Fé, Identidade, Crise de Identidade, Skinner, Fowler, Educação Adventista.

THE INFLUENCE OF ADVENTIST SCHOOL EDUCATION ON THE IDENTITY AND FAITH OF TEENAGERS

ABSTRACT: The objective of this research was to comprehend the influence of Adventist school education on the formation of the identity and faith of teenagers. Twelve teenagers from the senior year of High School were interviewed. The students were between 17 and 18 years of age, females, studying at the Campinas' Adventist Academy and at the Hortolândia Adventist Academy, two cities in the interior of the state of São Paulo. The analysis was realized based on the theoretical models of Erik Erikson and James Fowler. Qualitative methodology was applied, based on the analysis of the content of the information obtained in the interviews. The



interviews were semi-structured, using volunteers chosen from a list provided by the Academy, and by direct invitation. The analysis of the data revealed that Adventist Education influenced the identity of the teenager, favoring the formation of identity, promoting the formation of a mature and healthy teenager, able to question and think on possibilities and alternatives, capable of confronting crises, and secure about who they are and who they wish to become. It was also verified that the faith of the teenager is influenced by experience with the environment of Adventist education, which provided, in a significant way, a foundation him, with a valor structure, a meaning structure, and meaning for life. It was also observed that it had no impact on faith in terms of religious creed – at least not with regard to open adherence to the IASD – being that six non-Adventist interviewees, who studied during their entire High School term in Adventist Schools, left High School even more convinced of their own religious concepts. As to the crisis of identity that teenagers face, the interviews indicated the possibility that the dialogue practiced by professors and their posture as positive models, at times taking on a parental function, were important for the teenagers, helping them to make appropriate decisions at critical moments, as well as with personal valuation in situations when low self-esteem flourished. Some of the teenagers indicated the need for some professors to improve their relationships with students, believing that such proximity could help optimize learning. Finally, the research offers observations regarding Religion Classes, and that they address more directly the needs of the students instead of focusing on religious discourse.

KEYWORDS: Teenager, Faith, Identity, Identity Crisis, Skinner, Fowler, Adventist Education.

RESUMOS DE DISSERTAÇÕES E TESES

CRISES NA IGREJA APOSTÓLICA E NA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA: ANÁLISE COMPARATIVA E IMPLICAÇÕES MISSIONOLÓGICAS

Luiz Nunes

Tese defendida em março de 1998
Orientador: Alberto R. Timm, Ph.D.

RESUMO: O presente estudo objetivou descrever e analisar, comparativamente, as crises da Igreja Apostólica e da Igreja Adventista do Sétimo Dia, com especial ênfase em suas implicações missionológicas. Também foram tratados aspectos da crise milerita, porque estavam diretamente ligados ao surgimento do adventismo do sétimo dia. Relacionado a este propósito, houve uma avaliação de como a atitude destes dois movimentos para com suas respectivas crises afetou o cumprimento da missão evangélica. A fragmentação se tornou uma constante ameaça à unidade de pensamento, sentimento e ação da Igreja Apostólica e da Igreja Adventista do Sétimo Dia, como resultado das crises que ambas vivenciaram ao longo de sua história. Tais crises emergiram de uma perspectiva teológica errônea, e sua superação se tornou uma necessidade imperiosa, através da aceitação, em tempo oportuno, de conceitos teológicos corretos. Desta forma a unidade foi fortalecida e a própria Igreja foi conduzida ao eficiente desempenho de sua missão. Quando, porém, essas crises foram solucionadas fora do tempo oportuno, tais soluções contribuíram para reconduzir a Igreja ao seu objetivo missionológico, mas sem evitar as perdas missionárias causadas pela demora. Quando a superação de uma controvérsia ocorre sem corrigir o conceito equivocado que a fundamenta, a suplantação oblitera a compreensão da verdade, e acaba estabelecendo lamentavelmente como verdade uma heterodoxia. Quando a suplantação acontece através da manipulação indevida da autoridade, a tensão entre as partes antagônicas tende a aumentar, provocando uma maior tendência fragmentaria e os prejuízos são quase irreparáveis para o cumprimento da missão.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Apostólica, Igreja Adventista, crises, missiologia.

CRISES IN THE APOSTOLIC CHURCH AND IN THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH: COMPARATIVE ANALYSIS AND MISSIONOLOGICAL IMPLICATIONS

ABSTRACT: The purpose of this study is to describe and analyze comparatively the crises of the Apostolic Church and of the Seventh-day Adventist Church with special emphasis in its missionological implications. Aspects of the Millerite crisis were also addressed, because of its direct connection with the beginnings of Seventh-day Adventism. Related to this purpose, there is an evaluation on how these two movements' attitudes towards their respective crises affected the fulfillment of the evangelical mission. As a result of the crises the Apostolic Church and the Seventh-day Adventist Church experienced throughout their history, fragmentation became a constant threat to their unity of thinking, feeling, and action. Such crises emerged from an erroneous theological perspective, and it became an imperative necessity to overcome them through the acceptance, at a proper time, of accurate theological concepts. In this way, the unity was strengthened and the Church itself was led to an effective fulfillment of its mission. However, when crises were not addressed at the right time, its solutions helped the Church to recover its missionological objective, but did not avoid the missionary losses caused by the delay. When a controversy is overcome without correcting the erroneous concept upon which it is based, such an overcoming obliterates the understanding of truth and, unfortunately, establishes heterodoxy as truth. When an overcoming happens through the misuse of authority,



then tension between the antagonistic parts tends to increase, resulting in a growing-fragmentation tendency, and the loss is almost irreparable for the fulfillment of mission.

KEYWORDS: Apostolic Church, Adventist Church, crises, missiology.

RESENHAS

FILME *LUTERO*

Dr. Rúben Aguilar

Professor de História do Cristianismo do curso de Teologia do Unasp
Centro Universitário Adventista, Campus Engenheiro Coelho (SP)
ruben.aguilar@unasp.edu.br

Luther. Alemanha, 2003; Drama - 112 min; Direção: Eric Till. Roteiro: Camille Thomasson, Bart Gavigan. Elenco: Joseph Fiennes, Alfred Molina, Bruno Ganz, Jonathan Firth, Peter Ustinov, Claire Cox, Uwe Ochsenknecht, Benjamin Sadler; Estúdio: NFP teleart / Eikon Film / Thrivent Financial for Lutherans; Distribuição: UIP / Pandora Filmes

Lutero, uma versão cinematográfica sobre a vida de Martinho Lutero, o grande reformador do século XVI, é a produção de uma associação de cunho eclesial, Thrivent for Lutherans. Filmada em 2003, conta com a direção de Eric Till, experimentado cineasta, e a participação de um grande elenco de estrelas, dentre as quais se destaca a lendária figura de Peter Ustinov, no papel de Frederico da Saxônia.

O filme em si, segundo o princípio pedagógico que sustenta a idéia de que a aprendizagem pelo ouvir, aumenta em proporções maiores pelo ver; já é uma significativa contribuição ao conhecimento histórico daquela fase do cristianismo. Nesta resenha, não se pretende estruturar uma crítica dos elementos e recursos da dramaturgia que envolvem a encenação; mas, destacar alguns aspectos históricos e teológicos, que por divergência ou omissão, se prestam a tal finalidade.

Lutero dividiu a Igreja?

No filme, a figura de Lutero ressalta na projeção de quase todas as cenas gravadas. Começa com a decisão de se tornar um monge, ao sofrer os efeitos aterradores de uma sequência de raios a cair no campo que ele atravessava. Seu martírio, nas cenas de auto-flagelação, corroboram a luta de consciência que experimentava por causa do seu sentimento de culpa. Seu reconhecimento sobre os méritos de Cristo, como causa única de perdão, o levam a contrariar as propostas do papado, de salvação mediante a venda de indulgências. Dessa maneira, Lutero, torna-se o líder de multidões, enfrentando com coragem as pressões políticas da autoridade Real e da Igreja; apesar da fisionomia calma, quase impassível, que mostra em todo momento, o ator que o representa.

Esses fatos, encenados dessa maneira, parecem confirmar o propósito dos idealizadores; o qual está claramente exposto no cartaz principal do filme, com os seguintes epítetos: "O Homem que Mudou o Mundo", e "O Homem que dividiu a Igreja".

Ninguém duvida que Lutero tenha sido o grande reformador da Igreja; mas, que ele e só ele tenha efetuado essa obra, é no mínimo, ignorar o papel desempenhado por dois movimentos que o precederam, cuja função foi a de aplainar sua estrada de atuação. Esses dois movimentos foram: a Pré-reforma e o Humanismo.

A Pré-reforma não foi um movimento unificado que apresentasse características típicas de uma organização social. Foi sim, a contribuição individual, algumas vezes o clamor de eremitas emitindo vozes para os quatro ventos, clamando por uma nova forma de religiosidade. A Pré-reforma foi o despertar de uma nova aurora tanto racional como religiosa com a finalidade de tornar a Igreja uma sociedade capaz de manter comunhão com Deus e cumprir sua missão. Enumerar esses paladinos da nova esperança, é só uma tentativa obstinada de manter na

memória alguns personagens como: Cláudio de Turim, Pedro de Bruys, Arnaldo de Brescia, Pedro Valdo, Tanquelmo, Eudo de Estela, Pedro Grossetete, Wicleff, João Hus, Savonarola; alguns dos quais testemunharam suas aspirações com a própria vida.

Não menos relevante e oportuno, para o processo de reforma, foi o movimento filosófico literário denominado "Humanismo". Embora as pretensões das principais figuras desse movimento não tivessem o ideal de religiosidade, suas obras foram um desafio e acusação contra o autoritarismo e corrupção do papado. Figuram entre esses autores: Francesco Petrarca, cujas obras escritas em latim, condenavam a corrupção do clero; Giovanni Boccaccio, autor de *Decamerone*, uma obra de humorismo anti-clerical; Tomas Morus, deixa transparecer seus desejos de reforma com suas obras: *Utopia* e *Restitutio Christianismi*; Francesco Fililefo, propõe na sua obra *Theologia Platonica da Immortalitate Animorum*, um nova formula de salvação; Dante Alighieri, com sua *Divinita Commedia*, condena ao inferno vários prelados da Igreja; Erasmo de Rotherdam, contemporâneo de Lutero, escreveu *Moriae Encomium*, uma sátira contra o clero.

Ignorância e superstição: as armas do papado

No filme, nas cenas em que aparece Lutero transitando pelas ruas da Roma papal, o espectador tem uma clara imagem da deplorável condição social da maioria das pessoas, consideradas súditos do rei e devotos do papa. Essa condição social pode ser expressa em dois termos: ignorância e superstição. Foram essas condições as desejadas pelo papado para configurar seus projetos de domínio das consciências humanas. A ignorância, deixava as pessoas na incapacidade de visualizar a forma correta de aproximar-se de Deus; a superstição permitia ao papado extorqui-las com ameaças do gofo infernal.

As cenas projetadas, que exibem essa condição social, impressionam ao apresentar multidões de famintos e esfarrapados, vítimas anônimas da exploração clerical, depositando nos cofres papais, suas míseras moedinhas, para poder ele e seus queridos falecidos, livrarem-se das assaduras eternas do inferno. O próprio Lutero segue, em cena, uma longa fila para apreciar com reverência o crânio de João Batista, e na condição de penitente, ascende de joelhos sobre os degraus da "escada de Pilatos", aquela que, segundo o papado, Jesus subiu durante seu julgamento e que foi levada por anjos até seu lugar, em Roma. Logicamente, esses objetos como todas as relíquias dessa época eram fraudulentas.

A corrupção, do ponto de vista da imoralidade sexual, tem no filme uma pequena cena reveladora, quando um prelado, vestido a caráter, e uma prostituta, concordam em ter uma relação sexual. Essa encenação, sendo a única desse gênero, chega até absolver da falta de pudor a cúpula do papado. Mas, a História não o fará.

Nos decênios e séculos precedentes ao período da Reforma Luterana, o palácio papal chegou a ser transformado em antro da mais profícua forma de depravação. Ali foram engendrados inúmeros filhos, alguns dos quais protagonizaram as mais temíveis atitudes de delinqüência e imoralidade, como: Crescêncio, filho da inescrupulosa Teodora com o papa João X; Jerônimo Riário, com excessiva ambição de poder e assassino, filho do papa Sixto IV; os seis filhos do papa Inocêncio VIII, enriquecidos com o favor da imunidade e da violência; César Borgia, filho do papa Alexandre VI, cuja vida inspirou o que de mais perverso pode a literatura expressar.

Devido à condição social das pessoas, naquele período da História e da corrupção do papado, o ambiente para uma execução reformadora dos procedimentos da Igreja e dos meios de alcançar a salvação, estava plenamente configurado. O último impulso para dar início ao movimento reformador, foi determinado pela presença do representante papal, oferecendo os benefícios das indulgências.

Nas cenas do filme, o representante papal, Tetzal, aparece numa atitude semelhante a de traficante de quinquilharias, porém, aureolado com ostentação e truculência quando deixa passar a palma da sua mão pelas chamas de uma tocha acesa, diante dos olhares atônitos do povo supersticioso. Poderia ser mais objetivo o apelo para a compra de indulgências?

As convicções de Lutero sobre a comercialização de indulgências era o oposto das propostas papais. A reação dos prelados foi decisiva e em certa medida contundente. Finalmente, Lutero foi intimado a depor na Dieta de Worms, diante da sua majestade o jovem rei Carlos V. Perante representantes da Igreja e dos nobres da Europa, Lutero diante do inquisitorial pedido de retratação, respondeu na altura e profundidade que a ocasião requeria; não se retrataria das suas idéias.



Luta de classes

No filme, a resposta de Lutero, soa como o grito libertário de uma classe oprimida, e é seguida por consignas de ordem política que descambam em atitudes de terror e pilhagem. Essas cenas, as quais provavelmente reproduzem o que realmente aconteceu, só tendem a confirmar a teoria de Karl Marx sobre a História. Para esse teórico social, os eventos históricos acontecem como uma expressão de luta de classes; ou seja, o encontro em ambiente de beligerância, de grupos sociais qualificados como opressores e oprimidos, ou ricos e pobres. Os primeiros estariam representados pelos prelados católicos e os outros, estariam representados pelas camadas sofredoras do povo indefeso.

Nos registros da História, se encontra a rebelião armada de camponeses que ocorreu no ano 1525, na Alemanha, ou seja, pouco depois da Dieta de Worms. A causa desse levante era a situação social e econômica a qual estavam submetidos os camponeses. O Feudalismo os havia reduzido a um estado de virtual “escravidão”, sem proteção das leis. Dessa forma, estimulados pela rebelião religiosa propiciada por Lutero, os camponeses ficaram mais fortes e decididos nas suas pretensões, e a Reforma se tingiu com a cor da política e o movimento social. O próprio Lutero procurou conciliar as facções, não o conseguindo, condenou a rebelião dos camponeses. Cabe destacar que a repressão dos latifundiários, sobre os camponeses, foi executada com crueldade.

Fica difícil, através das cenas do filme, tentar argumentar a favor da influência positiva, ou melhor, da elevação de espiritualidade que os argumentos sobre a salvação, resumidos na consigna “o justo viverá pela fé”, tenha causado entre as multidões daquela época. Em lugar da piedade, surge a intolerância; a consagração a Deus cede ao instinto de vingança; a fraternidade cristã é substituída pelo rancor e morte de milhares de pessoas, algumas, vítimas indefesas.

Mais do que justiça social

No filme, as escassas cenas de ambiente de prosperidade espiritual promovida pelo movimento de Lutero, se observam na reunião dos príncipes que apóiam a causa luterana, celebrada antes do encontro com o rei Carlos V. A outra é na atitude de humildade diante do rei Carlos V, na Dieta de Ausburgo, confirmando sua decisão de não seguir as tradições católicas, ainda que essa atitude lhes custasse a própria vida. Era o “protesto” dos príncipes, embora nas cenas permaneçam excluídas e nem sequer se faça menção da “Confissão de Ausburgo”, que contém a declaração da doutrina da salvação mediante a fé em Cristo Jesus.

Independente da humilde atitude dos príncipes presentes na Dieta de Ausburgo, a História registra a conformação de uma aliança militar, denominada Liga de Torgau que tinha a finalidade de preservar os principados da autoridade católica. Mais tarde, a expansão do luteranismo determinou a conformação de outra aliança, denominada Liga de Smalkalda, que teve seu fim trágico no ano 1547, na batalha de Mühlberg, onde foram fragorosamente derrotados pelos exércitos de Carlos V.

Concluimos com uma favorável asseveração sobre o filme na sua apresentação plena. No entanto é preciso destacar, em síntese, que o movimento de Lutero, embora tenha sido levado pelos ventos da reivindicação político social, permitiu que o cristianismo ou os seguidores de Cristo e seu evangelho bíblico, tivessem a oportunidade de conhecer o verdadeiro processo de redenção, a justificação pela fé.