

VOLUME 06

ISSN: 2764-7528

TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná
Volume 06 | Número 01 | 1º Semestre 2026



FAP

**Diretor Geral:**

Dr. Jolivê Chaves (FAP, Brasil)

Diretor Financeiro:

Esp. Cirineu Vieira da Rosa (FAP, Brasil)

Diretor Acadêmico FAP:

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Diretor SALT-FAP:

Me. João Luiz Marcon (FAP, Brasil)

Coordenador SALT-FAP:

Dr. Flávio da Silva de Souza (FAP, Brasil)

Editores:

Dr. Felipe Masotti (FAP, Brasil)

Dr. Marcelo Cardoso (FAP, Brasil)

Editores Associados:

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

Ms. Poliana Fragatti Cristovam (FAP, Brasil)

Editor Executivo:

Me. Anselmo Cordeiro de Souza (PesquisaPlay, Brasil)

Conselho Editorial:

Esp. Adilson Pavan (FAP, Brasil)

Dr. Márcio Donizeti da Costa (FAP, Brasil)

Dr. Elmer A. Guzman (FAP, Brasil)

Dr. Agenilton Marques Corrêa (FADBA, Brasil)

Dr. Silvano Barbosa dos Santos (UNASP, Brasil)

Dr. Marco Yañez Matamala (UNACH, Chile)

Ms. Karl Gunther Boskamp Ulloa (UAP, Argentina)

Dr. Roberto Pereyra (UAP, Argentina)

Dr. Daniel Plenc (UAP, Argentina)

Revisor:

Matheus Bernardo de Almeida Cardoso (FAP, Brasil)

Diagramação:

Bless Comunicação

Imagens:

Shutterstock

TEOLOGIA
em revista

Instituição Promotora:

Faculdade Adventista do Paraná

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

Endereço Eletrônico:

<https://revistas.faculdeadventista.edu.br/teologia/index>

Correio Eletrônico:

teologiaemrevista@educadventista.org.br

Direitos Legais:

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



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



T314 Teologia em Revista – Faculdade Adventista do Paraná, v. 6, n. 1
(Primeiro semestre de 2026). Ivatuba: FAP Editora, 2026.

Semestral

eISSN: 2764-7528

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

CDD 200
CDU 20

Ficha catalográfica elaborada por Poliana Fragatti Cristovam CRB 9/1727

SUMÁRIO

07 Editorial

artigos

10 A MATRIZ EPISTEMOLÓGICA
DA EDUCAÇÃO ADVENTISTA:
IMPLICAÇÕES FORMATIVAS
*'THE EPISTEMOLOGICAL MATRIX OF ADVENTIST
EDUCATION: FORMATIVE IMPLICATIONS*

Sônia Filiú Albuquerque Lima | Selma Carvalho Fonseca |
Giza Guimarães P. Sales

21 AUTORIDADE DAS ESCRITURAS,
COERÊNCIA CANÔNICA E MÉTODO
HISTÓRICO-TEOLÓGICO: UM DIÁLOGO
CRÍTICO COM GERHARD HASEL,
RICHARD M. DAVIDSON, FERNANDO
CANALE E ADENILTON T. AGUIAR
*SCRIPTURAL AUTHORITY, CANONICAL COHERENCE, AND
THE HISTORICAL-THEOLOGICAL METHOD: A CRITICAL
DIALOGUE WITH GERHARD HASEL, RICHARD M.
DAVIDSON, FERNANDO CANALE, AND ADENILTON T.
AGUIAR*

Hélio André Rios

32 O CORPO COMO SANTUÁRIO: UMA
REVISÃO NARRATIVA DE 1 CORÍNTIOS
À LUZ DA TEOLOGIA ADVENTISTA DE
SAÚDE
*THE BODY AS A SANCTUARY: A NARRATIVE REVIEW OF
1 CORINTHIANS IN LIGHT OF ADVENTIST HEALTH
THEOLOGY*

Gina Andrade Abdala | Luiz Francisco Rocha E Silva |
Adenilton Tavares de Aguiar

SUMÁRIO

artigos

- 46** O ETERNO E O EFÊMERO: PAULO, OS VENCEDORES OLÍMPICOS E A ESCATOLOGIA CRISTÃ
THE ETERNAL AND THE EPHEMERAL: PAUL, THE OLYMPIC VICTORIOUS ONES, AND CHRISTIAN ESCHATOLOGY
Milton Luiz Torres

- 52** EVANGELISMO EM TRANSFORMAÇÃO: A FORÇA DA IDENTIDADE PROFÉTICA NO CRÊSCIMENTO DA IGREJA ADVENTISTA NA CULTURA PÓS-CRISTÃ
EVANGELISM IN TRANSFORMATION: THE POWER OF PROPHETIC IDENTITY IN THE GROWTH OF THE ADVENTIST CHURCH IN POST-CHRISTIAN CULTURE
Emílio Geraldo Abdala Dutra

- 69** SABEDORIA, ESTATURA E GRAÇA: A INFÂNCIA DE JESUS NA PERSPECTIVA DOS ESCRITOS DE ELLEN G. WHITE
WISDOM, STATURE, AND GRACE: THE CHILDHOOD OF JESUS FROM THE PERSPECTIVE OF ELLEN G. WHITE'S WRITINGS
Karla Adriane Corrêa Oliveira

- 80** AS DUALIDADES PROGRAMÁTICAS NO PRÓLOGO DE DANIEL (DN 1:1-2): ESTRUTURA NARRATIVA E MATRIZ TEOLÓGICA DO LIVRO
THE PROGRAMMATIC DUALITIES IN DANIEL'S PROLOGUE (DAN 1:1-2): NARRATIVE STRUCTURE AND THEOLOGICAL FRAMEWORK OF THE BOOK
João Luiz Marcon | Luiz Francisco Ferreira Junior

SUMÁRIO

artigos

101

A MÃO INVISÍVEL: PROVIDÊNCIA DIVINA E A SUPERAÇÃO DE DESAFIOS NO PRIMEIRO BATISMO ADVENTISTA DO NORDESTE DO BRASIL (1904-1907)

THE INVISIBLE HAND: DIVINE PROVIDENCE AND THE OVERCOMING OF IMPOSSIBILITY IN THE FIRST SEVENTH-DAY ADVENTIST BAPTISM IN NORTHEAST BRAZIL (1904-1907)

Tiago Santos Pereira

111

THE WAY OF LIFE: UMA HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO DA SOTERIOLOGIA ADVENTISTA POR MEIO DE IMAGENS

THE WAY OF LIFE: A HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF ADVENTIST SOTERIOLOGY THROUGH IMAGES

Iuri Trindade Cabral Da Silva | Flavio Prestes Neto

133

RESENHA DA OBRA *CÓMO EL PENSAMIENTO CRISTIANO HA SIDO CONDICIONADO POR LA FILOSOFÍA Y CÓMO PUEDE DEJAR DE SERLO*, DE RAÚL A. KERBS

Eduardo Rueda Neto

EDITORIAL

FELIPE ALVES MASOTTI¹
MARCELO CARDOSO²

A presente edição de *Teologia em Revista* reúne contribuições que evidenciam a diversidade temática e metodológica da pesquisa adventista contemporânea, contemplando reflexões sobre educação, hermenêutica bíblica, saúde, história da igreja, teologia sistemática, missiologia, cristologia, exegese e cultura visual. Em conjunto, os artigos reafirmam o compromisso da produção acadêmica adventista com o diálogo entre fé e erudição, Escritura e história, tradição e contemporaneidade, contribuindo para o aprofundamento da reflexão teológica e para a compreensão da missão da igreja no mundo atual.

No artigo “A matriz epistemológica da educação Adventista: implicações formativas”, Selma Carvalho Fonseca, Giza Guimarães P. Sales e Sônia Filiú Albuquerque Lima analisam os fundamentos epistemológicos da educação adventista, destacando a Bíblia como fonte normativa do conhecimento e a integração entre fé, verdade e aprendizagem. As autoras concluem que essa matriz epistemológica sustenta uma proposta educacional integral e restauradora, orientada para a formação plena do ser humano e para a restauração da imagem de Deus em suas dimensões intelectual, moral, espiritual, física e social.

Hélio André Rios, no artigo “Autoridade das Escrituras, coerência canônica e método histórico-teológico: um diálogo crítico com Gerhard Hasel, Richard M. Davidson, Fernando Canale e Adenilton T. Aguiar”, analisa como a autoridade das Escrituras, a unidade canônica e o método teológico podem ser articulados em uma proposta hermenêutica histórico-teológica. O autor conclui que as contribuições de Hasel, Davidson, Canale e Aguiar convergem na defesa de uma interpretação bíblica que integra texto, história, teologia e cânon, preservando a normatividade das Escrituras sem rejeitar o estudo histórico, mas recusando a absolutização do método histórico-crítico como critério exclusivo de verdade.

¹ Doutor em Exegese do Antigo Testamento (Ph.D., Andrews University). Editor da *Teologia em Revista* e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba/PR. E-mail: femasotti@yahoo.com.br

² Doutor em Ciências da Religião pela FUV - Faculdade Unida de Vitória. Editor-associado de *Teologia em Revista* e Professor de Teologia do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná, Ivatuba/PR. E-mail: marceloelda@gmail.com

Em “O corpo como santuário: uma revisão narrativa de 1 Coríntios à luz da teologia Adventista de saúde”, analisa-se os princípios de saúde e espiritualidade presentes na primeira carta aos Coríntios, destacando-se a compreensão paulina do corpo como templo do Espírito Santo e a importância da temperança, do domínio próprio e da mordomia cristã. Conclui-se que 1 Coríntios oferece uma sólida base teológica para a promoção da saúde integral, relacionando cuidado físico, crescimento espiritual e santificação, e propondo um estilo de vida orientado para a glória de Deus.

O artigo “O eterno e o efêmero: Paulo, os vencedores olímpicos e a escatologia cristã”, examina como Paulo utiliza as imagens das competições atléticas do mundo greco-romano para comunicar princípios de disciplina, perseverança e esperança escatológica, contrastando as coroas perecíveis dos jogos com a recompensa eterna prometida por Deus. O estudo conclui que tanto as metáforas paulinas quanto a releitura cristã das tradições olímpicas enfatizam a transitoriedade da glória humana e direcionam a atenção para a fidelidade a Cristo e para a “coroa imperecível”, símbolo da vitória eterna dos salvos.

Emílio Abdala, em “Evangélico em transformação: a força da identidade profética no crescimento da igreja Adventista na cultura pós-cristã”, analisa a relação entre identidade profética, evangélico e crescimento da Igreja Adventista em contextos urbanos pós-cristãos, defendendo que a vitalidade missionária depende mais da preservação de sua identidade bíblica e escatológica do que de meras inovações metodológicas. O autor conclui que clareza teológica, centralidade em Cristo, discipulado intencional e contextualização cultural fiel às Escrituras constituem elementos essenciais para um crescimento saudável e sustentável, capaz de fortalecer a missão adventista em uma sociedade cada vez mais secularizada.

Em “Sabedoria, estatura e graça: a infância de Jesus na perspectiva dos escritos de Ellen G. White”, analisa-se a interpretação de Ellen G. White sobre a infância de Cristo, destacando aspectos relacionados ao contexto familiar, à aprendizagem, à formação do caráter e ao desenvolvimento integral de Jesus. O estudo conclui que, na perspectiva de White, a educação de Cristo combinou comunhão com Deus, estudo das Escrituras, trabalho útil, observação da natureza e experiências cotidianas, constituindo um modelo de formação cristã orientado para a restauração da imagem divina no ser humano.

Os autores João Luiz Marcon e Luiz Francisco Ferreira Junior, em “As dualidades programáticas no prólogo de Daniel (Dn 1:1-2): estrutura narrativa e matriz teológica do livro”, analisam os contrastes literários e teológicos presentes em Daniel 1:1-2, argumentando que o prólogo funciona como uma síntese programática dos principais temas desenvolvidos ao longo do livro. O estudo conclui que as dualidades introduzidas no texto, como Jerusalém e Babilônia, soberania divina e poder imperial, fidelidade e assimilação, articulam a experiência do exílio sob a perspectiva do governo de Deus e estabelecem a matriz teológica que orienta a narrativa e a esperança de restauração em Daniel.

No artigo “A mão invisível: providência divina e a superação de desafios no primeiro batismo adventista do Nordeste do Brasil (1904–1907)”, Tiago Pereira reconstrói a trajetória que levou ao primeiro batismo adventista realizado no Nordeste brasileiro, destacando a conversão de Antônio Leôncio da Penha por meio da leitura da Bíblia e sua posterior conexão com a Igreja Adventista em meio a severas limitações logísticas e missionárias. O autor conclui que o episódio evidencia a atuação da providência divina na expansão inicial do adventismo na região, pois a difusão da mensagem ocorreu apesar da escassez de recursos humanos e institucionais, constituindo um exemplo paradigmático da implantação adventista no Nordeste do Brasil.

Flávio Prestes Neto e Iuri Trindade Cabral da Silva, em “*The Way of Life*: uma história do desenvolvimento da soteriologia adventista por meio de imagens”, analisam as quatro versões

da gravura *The Way of Life* e demonstram como sua linguagem visual expressa o desenvolvimento da compreensão adventista sobre a salvação ao longo do tempo. O estudo conclui que a evolução da obra revela uma transição teológica significativa, na qual a forte ênfase inicial na lei de Deus e nas doutrinas distintivas cede lugar a uma apresentação cada vez mais cristocêntrica, destacando a cruz e a justificação pela fé como elementos centrais da soteriologia adventista.

Por fim, a resenha da obra “Cómo el pensamiento cristiano ha sido condicionado por la filosofía y cómo puede dejar de serlo”, analisa criticamente a obra de Raúl A. Kerbs, destacando sua tese de que a teologia cristã foi historicamente condicionada por categorias filosóficas gregas e modernas que se afastam da cosmovisão bíblica. O estudo conclui que, apesar de algumas propostas controversas, especialmente sobre a temporalidade divina, a obra oferece uma importante contribuição ao reabrir o debate sobre as pressuposições filosóficas da teologia cristã e defender a recuperação de uma abordagem fundamentada prioritariamente nas Escrituras.

Boa leitura!

A MATRIZ EPISTEMOLÓGICA DA EDUCAÇÃO ADVENTISTA: IMPLICAÇÕES FORMATIVAS

SÔNIA FILIÚ ALBUQUERQUE LIMA¹
SELMA CARVALHO FONSECA²
GIZA GUIMARÃES P. SALES³

Resumo: O artigo examina a matriz epistemológica da educação adventista a partir das contribuições de George Knight e Ellen G. White, focando especificamente nos conceitos de realidade e verdade. Parte-se da seguinte problemática: como os pressupostos epistemológicos educacionais adventistas podem ser sistematizados de modo a explicitar suas implicações para o currículo e as finalidades formativas? Em diálogo com Cadwallader, argumenta-se que a epistemologia confessional adventista se estrutura em torno da revelação bíblica como fundamento normativo do conhecimento, da compreensão de que toda verdade tem sua origem em Deus e da rejeição de pretensões de neutralidade axiológica na educação. A partir de White, destaca-se a tríade “cada um deve aprender por si, com o auxílio Dele, mediante a Sua Palavra” como eixo norteador dos processos de aprendizagem e das finalidades formativas. Sustenta-se que tais fundamentos convergem para a proposição de um currículo integral e restaurador, orientado pela formação plena do ser humano em suas dimensões intelectual, moral, espiritual, física e social. Conclui-se que a epistemologia da educação adventista configura-se como tradição intelectual e institucional historicamente concretizada, de caráter relacional, integral

10

¹ Doutora em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Professora aposentada da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil. E-mail: soniafiliu67@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-5131-5166>.

² Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Docente aposentada do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: selmacfonseca@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4939-6619>.

³ Doutora em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Docente no Mestrado Profissional em Educação no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: giza.sales@unasp.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6452-5047>.

e teleologicamente orientada pela revelação divina, tendo como horizonte a restauração da imagem de Deus no ser humano.

Palavras-chave: Epistemologia da educação adventista. Fundamentos. Cosmovisão. Verdade. Realidade.

THE EPISTEMOLOGICAL MATRIX OF ADVENTIST EDUCATION: FORMATIVE IMPLICATIONS

Abstract: The article examines the Adventist epistemological matrix based on the contributions of George Knight and Ellen G. White, focusing specifically on the concepts of reality and truth. The starting point is the following problem: how can the epistemological premises of Adventist education be systematized so as to articulate their implications for the curriculum and educational aims? In dialogue with Cadwallader, it argues that Adventist epistemology is structured around biblical revelation as the normative foundation of knowledge, the understanding that all truth has its origin in God, and the rejection of claims of axiological neutrality in education. From White's perspective, the triad "each one must learn for himself, with His help, through His Word" is highlighted as a fruitful axis for reflecting on learning, curriculum, methodology, and educational purpose. These foundations converge in the proposal of an integral and restorative curriculum, oriented toward the comprehensive formation of the human being in their intellectual, moral, spiritual, physical, and social dimensions. It concludes that the epistemology of Adventist Education may be understood as a historically embodied intellectual and institutional tradition, relational and integral in character, and teleologically oriented by divine revelation, having as its ultimate horizon the restoration of the image of God in humanity.

11

Keywords: Epistemology of Adventist Education. Foundations. Worldview. Truth. Reality.

1. Introdução

A educação adventista parte de pressupostos filosóficos claramente definidos. Seu fundamento epistemológico e axiológico encontra-se na Bíblia Sagrada, compreendida como revelação divina e fonte normativa para a verdade, a ética e o propósito da existência humana. Nessa perspectiva, o conhecimento não é entendido como construção autônoma desvinculada de referenciais últimos, mas como processo que se desenvolve à luz de uma cosmovisão bíblico-cristã. Outro pilar dessa proposta educacional encontra-se no pensamento de Ellen G. White, especialmente na obra *Educação*, na qual a autora associa a verdadeira educação ao desenvolvimento harmônico das faculdades físicas, mentais e espirituais. Tal compreensão aponta para uma formação integral, que ultrapassa a mera transmissão de conteúdos e abrange a totalidade da pessoa (White, 2008; Knight, 2001).

A epistemologia adventista fundamenta a concepção de um currículo integral e restaurador, comprometido com o desenvolvimento pleno do ser humano em suas dimensões intelectual, moral, espiritual, física e social. Sua finalidade transcende a mera aquisição de competências acadêmicas, orientando-se pelo propósito maior de restaurar no educando a imagem de Deus, o que confere unidade, direção e sentido ao projeto educativo. Essa concepção perpassa todo referencial filosófico-educacional defendido nos escritos de White, os quais têm como referencial maior a cosmovisão bíblico-cristã.

A necessidade de sistematização epistemológica decorre do fato de que, embora a literatura adventista apresente bases filosóficas consistentes, sua articulação com questões como verdade, realidade, metodologia, currículo e finalidade formativa exige contínua explicitação teórica. Em contextos de planejamento, produção de materiais, pesquisa acadêmica e definição curricular, essa reflexão torna-se decisiva para fortalecer a coerência entre identidade confessional e prática pedagógica.

Cadwallader (2006) contribui de modo importante para essa discussão ao sustentar que toda proposta educacional decorre de pressupostos ontológicos e epistemológicos acerca da natureza da realidade, do conhecimento e do ser humano. A epistemologia da educação adventista, portanto, não deve ser entendida como complemento periférico, mas como expressão coerente de uma cosmovisão bíblica. Essa base filosófica não permaneceu apenas no plano teórico. Conforme analisam Sales e Castro (2020), a atuação de Ellen G. White foi decisiva para que os princípios educacionais adventistas ganhassem forma institucional concreta, orientando a criação de escolas, a formação docente e a definição das finalidades educativas. A epistemologia adventista revela-se, assim, como tradição intelectual e prática historicamente estruturada.

Diante disso, este texto tem por objetivo analisar como os conceitos de verdade e realidade podem contribuir para a sistematização de uma epistemologia da educação adventista, a partir dos escritos de George Knight e Ellen G. White. De modo mais específico, busca-se: revisitar questões filosóficas fundamentais concernentes à epistemologia; examinar, em Knight, a relação entre conhecimento, verdade e revelação; analisar, à luz de White, a proposição segundo a qual “cada um deve aprender por si, com o auxílio Dele, mediante a Sua Palavra”; e, por fim, indicar desdobramentos dessa perspectiva para currículo, metodologia e finalidade da formação.

2. Questões Epistemológicas Fundamentais

Ao tratar da epistemologia, George Knight remete a perguntas basilares da reflexão filosófica: a realidade pode ser conhecida? A verdade é relativa ou absoluta? O conhecimento é objetivo ou subjetivo? Que critérios permitem distinguir verdade e erro? Tais questões não pertencem apenas ao campo abstrato da filosofia, mas incidem diretamente sobre currículo, metodologia e formação. Toda educação supõe respostas, ainda que implícitas, a tais perguntas. Nenhum currículo é neutro; nenhuma metodologia é construída sem pressupostos acerca das fontes do conhecimento e dos critérios de verdade.

Nessa perspectiva, a epistemologia adventista rejeita a ideia de neutralidade axiológica do conhecimento e da educação. Toda teoria do conhecimento envolve compromissos ontológicos, antropológicos e valorativos, mesmo quando não explicitados. Cadwallader (2006) destaca que os pressupostos epistemológicos não operam em vazio filosófico, mas se articulam a compreensões prévias da realidade, da verdade e da natureza humana. A própria implantação histórica das escolas adventistas no Brasil confirma essa recusa da neutralidade, pois, conforme Sales e Castro (2020), a identidade confessional foi assumida explicitamente como elemento constitutivo do projeto educacional.

Knight observa que diferentes correntes filosóficas conferiram maior ou menor peso às diversas fontes do conhecimento. O empirismo privilegiou a experiência sensível; o racionalismo acentuou o papel organizador da razão; a autoridade, a intuição e a observação da natureza também ocuparam posições relevantes no processo de conhecer. Contudo, todas essas vias se mostram vulneráveis ao erro, à parcialidade e à má interpretação quando recebidas e

maneja­das pelo ser humano. Essa constatação não leva ao ceticismo, mas à necessidade de critérios.

Nesse contexto, as teorias clássicas da verdade ajudam a delimitar o problema. A teoria da correspondência associa a verdade à conformidade entre enunciado e realidade (Aquino, 2001; Aristóteles, 2002; Russell, 1912); a teoria da coerência enfatiza a consistência interna do sistema de crenças (Russell, 1912); a teoria pragmática vincula o verdadeiro às consequências verificáveis na experiência (Dewey, 1938; James, 1907; Peirce, 1931-1958). Cada uma dessas perspectivas oferece contribuições relevantes, mas, tomadas isoladamente, mostram-se insuficientes diante de uma proposta educacional que envolve também sentido, valor, finalidade e revelação. Por isso, a reflexão epistemológica cristã exige integrar dimensões ontológicas, axiológicas e teológicas na compreensão do conhecer.

A partir daí, a discussão sobre verdade e realidade deixa de ser curiosidade intelectual e passa a tocar o núcleo da formação humana. Ensinar não é apenas transmitir conteúdos, mas formar modos de ler o mundo, distinguir o essencial do periférico e responder responsabilmente à verdade. É justamente nesse ponto que a questão da revelação adquire centralidade para a tradição adventista.

3. Fundamentos da Epistemologia Adventista em George Knight

George Knight mostra que toda cosmovisão estabelece, explícita ou implicitamente, uma hierarquia entre as fontes do conhecimento. Ainda que sentidos, razão, intuição, autoridade, natureza e experiência participem do processo de conhecer, sempre haverá um critério de fundo a partir do qual as demais fontes serão avaliadas. A epistemologia cristã se distingue, nesse ponto, por afirmar a revelação divina, consignada nas Escrituras, como referência normativa para o discernimento da verdade (Knight, 2001).

A reflexão de Cadwallader (2006) harmoniza-se com essa estrutura ao asseverar que a filosofia educacional adventista não se fragmenta em áreas estanques, mas organiza-se a partir de uma ontologia e epistemologia unificadas. Nessa perspectiva, a realidade, a natureza humana e o processo de conhecer são vistos como um todo integrado sob a revelação divina. Essa revelação, portanto, assume um papel normativo e fundante: a Bíblia deixa de ser um mero livro de história da humanidade ou um livro devocional para se tornar o filtro interpretativo de todas as disciplinas.

No ensino de História, por exemplo, a narrativa não se limita à sucessão de fatos sociopolíticos, mas busca compreender os movimentos da humanidade dentro do grande conflito entre o bem e o mal. Nas Ciências Naturais, a observação da complexidade biológica é conduzida sob a premissa de um Criador, e a natureza é lida como o “segundo livro de Deus”. Conforme apontam Sales e Castro (2020), essa centralidade das Escrituras, amplamente enfatizada por Ellen G. White, foi o fundamento da formação e da organização educacional adventista.

É imperativo notar, contudo, que essa primazia bíblica não conduz ao obscurantismo nem ao isolamento intelectual. Pelo contrário, a perspectiva defendida por George Knight ressalta que a educação adventista valoriza a pluralidade de vias de acesso ao saber, desde que integradas corretamente. Knight não preconiza o abandono da razão lógica, o silenciamento da experiência empírica ou o descrédito da investigação científica. A questão central é a insuficiência dessas fontes quando desconectadas de um fundamento absoluto. E onde está a fragilidade dessas fontes isoladas?

A razão pode tornar-se circular ou ser usada para justificar sistemas éticos puramente utilitaristas que ignoram a dignidade intrínseca do ser humano. A experiência é inerentemente subjetiva; sentimentos e percepções sensoriais podem ser enganosos (como ocorre em ilusões de ótica ou em vieses emocionais que distorcem o julgamento). A ciência, embora possa descrever o *como* das coisas, tem limitações para explicar o *porquê* e o *para quê*, além de produzir conhecimento em constante revisão. Quanto à autoridade, a tradição humana pode perpetuar preconceitos e equívocos históricos se não for submetida a uma crítica externa.

Portanto, a epistemologia adventista propõe uma hierarquia colaborativa. Todas essas vias – ciência, razão e experiência – possuem um valor intrínseco e são dons divinos, mas necessitam da Revelação como o padrão que lhes confere direção, significado e, sobretudo, um limite ético e teleológico. Sem esse princípio orientador, o conhecimento torna-se um acúmulo de dados sem um propósito que transcenda a existência material.

Neste cenário, a ciência não pode ser vista como contraponto à Revelação, mas como uma ferramenta fundamental de exploração da realidade criada. O fato de o conhecimento científico possuir um caráter histórico e metodológico não pode ser desconsiderado; ao contrário, confere-lhe a dignidade de ser um corpo vivo de saber, sempre aberto ao aperfeiçoamento. Ao dialogar com Karl Popper (2008), percebe-se que a ciência avança por meio de um ciclo contínuo de conjecturas e refutações. Para Popper, uma teoria só é científica se puder ser testada e, potencialmente, falseada.

Essa característica de “provisoriidade” das teorias não deve ser confundida com ceticismo ou negação da verdade. Ela reflete a humildade necessária diante da vastidão do cosmos e das limitações da percepção humana.

Como exemplo, pensemos na evolução dos modelos atômicos. Do modelo de Dalton ao modelo quântico atual, a ciência não estava “errada” em cada etapa; ela estava produzindo explicações que eram as melhores possíveis para os dados disponíveis naquele momento. A epistemologia cristã abraça essa dinâmica da ciência na elaboração de explicações provisórias, considerando que a verdade absoluta reside em Deus e em Sua revelação, enquanto as formulações científicas são aproximações humanas, parciais e metodologicamente revisáveis dessa mesma realidade.

Essa perspectiva epistemológica tem implicações profundas no cotidiano escolar. Se a Bíblia é estabelecida como o referencial primário e o critério último de veracidade, a organização da prática educativa, que envolve currículo, metodologias e processos avaliativos, deixa de ser uma mera resposta a pressões externas. A educação não pode ser escrava apenas de exigências técnicas, flutuações das “tendências pedagógicas do momento” ou das demandas pragmáticas do mercado de trabalho.

Embora o mercado e as tendências acadêmicas devam ser considerados para garantir que o aluno seja proativo na sociedade, eles jamais podem assumir o papel de fundamento. Ou seja, quanto ao currículo, em vez de ensinar ética apenas como uma ferramenta para evitar processos judiciais ou para atender a uma demanda de mercado, a educação adventista fundamenta a ética na responsabilidade bíblica de servir à sociedade. Quanto às metodologias, o uso da tecnologia em sala de aula não é adotado simplesmente por ser uma tendência moderna, mas é avaliado à luz do desenvolvimento do caráter e do impacto nas relações interpessoais.

Consequentemente, a missão do educador adventista transcende o domínio dos conteúdos e das competências necessárias ao ensino. Espera-se do educador uma consciência epistemológica aguçada: ele deve ser capaz de identificar os pressupostos filosóficos presentes nos livros didáticos e nas teorias que ensina. O professor atua como um mediador que ajuda o

aluno a discernir entre o que é um dado científico provisório, o que é uma inferência filosófica e o que é o fundamento eterno da Palavra de Deus.

4. Ellen G. White e a Tríade Formativa do Conhecimento

Se, em Knight, encontramos um esforço mais sistemático de explicitação dos fundamentos epistemológicos da educação cristã, em Ellen G. White encontramos uma formulação sintética de extraordinária densidade:

A capacidade de discernir entre o que é reto e o que não o é, podemos possuí-la unicamente pela confiança individual em Deus. *Cada um deve aprender por si, com auxílio Dele, mediante a Sua Palavra.* A nossa capacidade de raciocinar foi-nos dada para que a usássemos, e Deus quer que seja exercitada (White, 2008, p. 187, grifo nosso).

A proposição *cada um deve aprender por si, com o auxílio Dele, mediante a Sua Palavra* afasta dois extremos recorrentes na história da educação: de um lado, a ideia de que o conhecimento seja algo simplesmente depositado no sujeito por uma autoridade externa; de outro, a ideia de que o sujeito produza a verdade a partir de si mesmo. A formulação de White sugere outro caminho: o conhecimento supõe participação pessoal, dependência de Deus e centralidade da Palavra.

O primeiro elemento da tríade – “aprender por si” – confere ao aprendiz um lugar de responsabilidade irrenunciável. White (2008, p. 17) reforça que a verdadeira educação deve formar os jovens “para que sejam pensantes e não meros refletores do pensamento de outrem”. O conhecimento não pode ser buscado em lugar do aluno, nem transferido mecanicamente de uma mente a outra. Isso não significa isolamento ou desprezo pelo papel do professor, mas afirma que a apropriação da verdade exige participação pessoal. Em termos pedagógicos, esse princípio aponta para a necessidade de hábitos de estudo, investigação, exercício do juízo e postura ativa diante do conhecimento. Também reconfigura a autoridade docente: o professor não substitui a busca do aprendiz, mas a orienta e favorece.

O segundo elemento – “com o auxílio Dele” – impede que a responsabilidade do aprendiz seja vista como uma atividade individualista ou autossuficiente. Conhecer não é apenas um ato da mente, mas também um movimento de confiança, humildade e abertura à ação de Deus. A aprendizagem não se esgota em esforço intelectual, técnica metodológica ou competência cognitiva. A oração não substitui o estudo, mas o qualifica. O conhecimento, nessa perspectiva, envolve ordenação interior da razão, da consciência, da vontade e do caráter diante de Deus (Jennings, 2010). Tendo em vista o auxílio divino para a educação, a intermediação se torna possível pela ação do Espírito Santo:

O Espírito Santo deve ser o instrutor. Se os professores abrirem o coração para receber este Espírito, estarão preparados para ser coobreiros de Deus. [...] O Espírito Santo é o canal pelo qual a sabedoria e o conhecimento divinos são comunicados ao homem (White, 2007, p. 441).

O terceiro elemento – “mediante a Sua Palavra” – introduz o critério e a mediação fundamentais. A Palavra de Deus não aparece apenas como conteúdo moral ou espiritual, mas como mediação indispensável para o discernimento entre o que é reto e o que não é. Isso não significa reduzir todo conhecimento à repetição de textos bíblicos, mas reconhecer que a Bíblia oferece o horizonte maior de interpretação da realidade, da história, da finalidade da existência e da verdade. A centralidade da Palavra exige, porém, leitura responsável, exame, comparação,

contexto e discernimento. Um dos grandes desafios da educação adventista é justamente não apenas afirmar a Bíblia como fundamento, mas aprender a pensar e ensinar mediante ela.

Tomados em conjunto, os três elementos da tríade configuram uma proposta epistemológica coerente: o conhecimento é pessoal, mas não individualista; depende de Deus, mas não dispensa o esforço humano; é mediado pela Palavra, mas não exclui a investigação das demais fontes do saber. Essa tríade oferece, assim, um eixo fecundo para pensar currículo, metodologia, papel docente, aprendizagem discente e finalidade formativa.

5. Implicações para Currículo, Metodologia e Formação

Se a proposição de White for tomada em toda a sua seriedade, então não estamos apenas diante de um conselho devocional, mas de um princípio com implicações diretas para currículo, metodologia e formação. A noção de cosmovisão exerce, nesse quadro, função estruturante. Moldada pela narrativa bíblica da criação, queda, redenção e restauração, ela oferece unidade interpretativa à proposta educacional adventista, articulando conhecimento, realidade, valores e finalidade formativa. Conforme Sales e Castro (2020), o projeto educacional adventista vem sendo compreendido à luz dessa narrativa e vinculado à preparação do ser humano para o serviço, para a vida e para a eternidade, o que evidencia a dimensão teleológica da proposta.

À luz dos princípios sistematizados por Cadwallader (2006), essa integração pode ser compreendida como resposta direta e necessária ao dualismo ocidental herdado do Iluminismo, que tende a separar o sagrado do secular. Para o autor, a epistemologia adventista recusa radicalmente essa fragmentação entre esferas supostamente inconciliáveis do saber. O autor argumenta que a fé não é um componente opcional que se adiciona à razão, mas o próprio ponto de partida pressuposicional que dá sentido ao esforço intelectual. Segundo sua perspectiva, a integração ocorre quando o estudante e o professor utilizam a cosmovisão bíblica como o filtro ou a lente através da qual todas as disciplinas, da biologia à economia, são examinadas e interpretadas.

Essa postura exige o que Cadwallader denomina de *intencionalidade pedagógica*: o currículo não é neutro e, portanto, deve ser deliberadamente estruturado para revelar a soberania de Deus na ordem natural e humana. Historicamente, esse princípio foi o motor da consolidação do sistema educacional adventista, influenciando não apenas o conteúdo das aulas, mas a própria atmosfera das instituições, onde a organização curricular e a finalidade educativa convergem para o desenvolvimento da cidadania terrena e celestial.

Nesse sentido, a contribuição de Sales e Castro (2020) corrobora essa visão ao demonstrar que, na tradição adventista, o desenvolvimento intelectual jamais é visto isoladamente. A formação moral, a espiritualidade profunda e o preparo para as atividades práticas da vida são compreendidos como dimensões indissociáveis de uma mesma proposta de formação integral, o *holismo* pedagógico. Assim, a integração entre fé e ensino deixa de ser uma estratégia didática para se tornar uma postura epistemológica, na qual o conhecimento da verdade é inseparável do compromisso com o Criador e do serviço ao próximo.

No plano curricular, a organização do saber transcende a mera distribuição de carga horária ou o cumprimento de diretrizes burocráticas. Isso significa que a seleção de conteúdos não pode obedecer passivamente a critérios de extensão enciclopédica, tradição disciplinar ou exclusivamente a pressões de exames externos e mercadológicos. Na epistemologia adventista, o currículo é compreendido como uma seleção deliberada de cultura e valores; toda escolha curricular pressupõe, portanto, um juízo axiológico sobre o que possui valor eterno e o que é meramente efêmero.

O desafio do gestor e do educador é distinguir entre o conhecimento que apenas acumula informações e o saber que edifica o ser. Sob esta ótica, o currículo deve ser submetido a um filtro rigoroso. Algumas perguntas precisam ser respondidas: O conteúdo promove o equilíbrio entre as faculdades mentais, físicas, sociais e espirituais? Em vez de uma leitura superficial de muitos temas, não seria mais benéfico privilegiar a imersão naqueles princípios que estruturam o caráter e o pensamento crítico? O saber em pauta capacita o estudante para o serviço? O conhecimento que não se traduz em benefício ao próximo ou em compreensão do plano divino perde sua razão de ser educativa.

Em uma sociedade contemporânea marcada pelo excesso paralisante de informação, o papel da escola muda de “transmissora de dados” para um centro de discernimento. O problema fundamental do século 21 não é mais o acesso ao conhecimento, mas a capacidade de navegar no oceano informativo sem perder a bússola moral e a identidade vocacional.

Neste contexto, o currículo adventista deve atuar como um filtro epistemológico. Se o aluno é incentivado a ser um *investigador* e não um *mero refletor*, o currículo deve oferecer as ferramentas conceituais para que ele questione os pressupostos das teorias que estuda. Isso implica que o centro da formação não deve estar no acúmulo de fatos, mas no desenvolvimento da sabedoria, isto é, da habilidade de aplicar a verdade de Deus às complexidades da vida prática.

Portanto, a tarefa de selecionar o que ensinar torna-se um ato de administração fiel do tempo e do potencial do estudante. Um currículo verdadeiramente adventista é aquele que:

- Prioriza princípios sobre dados isolados, permitindo que o aluno construa uma cosmovisão coerente.
- Conecta a sala de aula às necessidades reais do mundo, transformando a teoria em utilidade prática e preparo para a missão.
- Resiste à fragmentação do saber, integrando cada disciplina no grande panorama da Revelação divina.

Conclui-se que a consciência dos pressupostos que orientam a prática docente é o que impede que o currículo se torne um “espaço ocupado” sem propósito. A tarefa do educador é garantir que cada minuto em sala de aula contribua para o horizonte maior: a restauração da imagem de Deus no educando e seu preparo para uma vida de serviço significativo.

No plano metodológico, o postulado de que o aluno deve “aprender por si” redefine o ecossistema da sala de aula. O processo de ensino deixa de ser uma via de mão única, marcada pela transmissão de conteúdos prontos, e passa a constituir um ambiente de cocriação e descoberta. Isso exige o desenho de estratégias que estimulem o estudante a investigar fenômenos, relacionar variáveis históricas, interpretar textos em sua profundidade, formular perguntas relevantes e, sobretudo, examinar criticamente os pressupostos ocultos nas teorias seculares.

Entretanto, essa autonomia não é um fim em si mesma, mas uma autonomia dependente. “O auxílio Dele”, mencionado por White, atua como um corretivo epistemológico à autossuficiência da razão humana.

Enquanto a pedagogia construtivista secular pode, por vezes, elevar a razão humana ao status de autoridade final, a metodologia adventista introduz a humildade intelectual como uma virtude cognitiva. A verdadeira aprendizagem requer uma disposição espiritual, a *metanoia*, ou mudança de mente, que permite ao aluno estar aberto à correção divina e sensível à voz do Espírito Santo durante o estudo.

Essa compreensão metodológica desloca o professor de sua posição tradicional de detentor do saber. Ele deixa de ser um mero expositor para assumir as funções de mediador, orientador e, fundamentalmente, testemunha. Como mediador, cabe-lhe selecionar os

conceitos estruturantes, aqueles grandes temas que servem de âncora para o conhecimento, e organizar percursos de aprendizagem que desafiem o intelecto sem descuidar do coração.

A contribuição de Vidal (2017) torna-se central aqui: a aprendizagem significativa não ocorre por acúmulo, mas por integração.

- Aquisição: O contato inicial com o dado científico ou histórico.
- Relação: A conexão desse dado com a cosmovisão bíblica. Como este fato se alinha ao plano da Redenção?
- Aplicação: O uso do conhecimento para resolver problemas reais e servir ao próximo.

O professor ajuda o estudante a distinguir o essencial, aquilo que tem valor eterno e formativo, do periférico, isto é, dos dados instrumentais ou momentâneos. O conhecimento só atinge sua estatura plena quando deixa de ser um arquivo mental disperso e passa a integrar uma estrutura de compreensão capaz de orientar a leitura crítica da realidade e a ação ética no mundo.

Por fim, a educação adventista recusa o reducionismo técnico. Embora busque a excelência acadêmica, ela não se contenta em produzir apenas profissionais tecnicamente competentes para atuar no mercado de trabalho. O seu horizonte é a teleologia da restauração: a reconstrução da imagem de Deus no ser humano por meio de uma educação que integre lucidez intelectual e compromisso missionário. Currículo, metodologia e formação deixam de ser instâncias isoladas e passam a constituir desdobramentos concretos de uma compreensão do conhecimento que une busca pessoal, dependência de Deus, centralidade da Palavra e leitura responsável da realidade.

6. Síntese Propositiva

À luz do percurso desenvolvido, alguns elementos podem ser reunidos para uma sistematização preliminar da epistemologia da educação adventista.

Primeiro, o conhecimento não é neutro, autônomo nem puramente instrumental; seu caráter é relacional. Conhecer significa participar de um processo no qual o sujeito se coloca diante da verdade, da realidade, de Deus, da Palavra e do outro.

Segundo, a busca do conhecimento ocorre em um contexto marcado pelo grande conflito. A epistemologia adventista não se desenvolve em um universo abstrato e neutro, mas em um mundo atravessado por disputas de sentido, falsas leituras da realidade e tentativas concorrentes de definir verdade, liberdade, progresso e bem. Por isso, o ato de conhecer envolve também discernimento moral e espiritual.

Terceiro, a tríade de White – aprender por si, com o auxílio Dele, mediante a Palavra – oferece uma arquitetura epistemológica condensada. Nela se articulam responsabilidade pessoal, dependência de Deus e centralidade da revelação. Quarto, a epistemologia adventista afirma a existência de verdade objetiva fundada em Deus, ao mesmo tempo em que reconhece a limitação humana em sua apreensão e a abertura metodológica de muitas formulações científicas. Quinto, todas as fontes do conhecimento precisam ser postas em relação com um critério maior: a Palavra. Isso permite valorizar razão, experiência e ciência sem absolutizá-las.

Dessas premissas decorrem princípios educacionais decisivos: o currículo deve ser orientado por finalidades formativas; a metodologia deve favorecer a busca significativa, a apropriação pessoal e a integração entre teoria e prática; a formação precisa abarcar dimensões intelectual, moral, espiritual e relacional. A finalidade última da educação adventista não se reduz ao desempenho acadêmico ou à inserção profissional, mas visa ao desenvolvimento harmonioso do ser humano para esta vida e para a eternidade.

7. Considerações Finais

O percurso investigativo trilhado neste estudo procurou demonstrar que a epistemologia da educação adventista não constitui uma dimensão periférica ou um mero adendo confessional, mas revela-se como o núcleo estruturante e a matriz fundante de toda a sua prática educativa. Ao revisitar questões filosóficas fundamentais e examinar a densa contribuição de George Knight, em articulação com a tríade formativa de Ellen G. White, tornou-se possível delinear uma arquitetura do conhecimento que é intrinsecamente relacional, dependente da revelação divina e profundamente consciente das limitações inerentes à condição humana. Tal matriz não flutua no campo das ideias abstratas; ela repercute diretamente na organização do currículo, na seleção de metodologias ativas e na definição de uma finalidade formativa que transcende o tempo presente.

A centralidade da revelação, a defesa da unidade da verdade e a integração entre fé e ensino não são apenas conceitos teóricos; elas representam a rejeição deliberada de uma neutralidade epistemológica muitas vezes ilusória. Como observado, essa cosmovisão configura uma tradição intelectual e institucional historicamente consolidada. Conforme reforçado por Sales e Castro (2020), os princípios educacionais adventistas contribuíram para orientar decisões institucionais, projetos curriculares e práticas formativas, favorecendo a preservação de uma identidade educacional confessional em diálogo com os desafios de cada contexto histórico.

Se o conhecimento é, por natureza relacional, exigindo participação pessoal ativa, o auxílio constante do Instrutor divino e a mediação normativa da Palavra, então as instâncias do currículo e da metodologia não podem ser reduzidas a uma chave técnica, burocrática ou meramente funcional. A educação, sob esta ótica, deixa de ser uma transação de informações para tornar-se uma experiência de transformação. Embora a sistematização aqui proposta esteja em contínuo desenvolvimento, ela pretende contribuir para uma maior coerência entre a identidade confessional e o rigor intelectual. Em um tempo marcado pela fragmentação do saber, pelo relativismo ético e pela disputa acirrada em torno dos critérios de verdade, pensar a educação em termos epistemológicos não é apenas um exercício acadêmico, mas um imperativo categórico e uma tarefa urgente para a preservação da missão institucional.

Portanto, reafirma-se que a epistemologia adventista sustenta e viabiliza a proposição de um currículo integral e restaurador. Este modelo orienta-se para a formação plena do ser humano em suas dimensões intelectual, moral, espiritual, física e social, sem hierarquizações que negligenciem a totalidade do indivíduo. Sua finalidade última, por conseguinte, não se restringe à produção de profissionais tecnicamente competentes para o mercado de trabalho, mas vincula-se ao horizonte teleológico da restauração da imagem de Deus na humanidade. É este propósito transcendente que confere unidade, sentido e perenidade ao projeto educacional adventista, estabelecendo a educação não apenas como um preparo para a cidadania terrena, mas como o início de um aprendizado que se estende pela eternidade.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. São Paulo: Loyola, 2001.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

CADWALLADER, E. M. **Filosofia básica da educação adventista**. Engenheiro Coelho, SP: Centro de Pesquisas Ellen G. White, 2006.

DEWEY, J. **Logic**: The Theory of Inquiry. Nova York: Henry Holt, 1938.

JENNINGS, T. R. **Simples demais**: uma abordagem bíblica da saúde e da mente. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2010.

JAMES, W. **Pragmatism**: A New Name for Some Old Ways of Thinking. Nova York: Longmans, Green, and Co., 1907.

KNIGHT, G. R. **Filosofia & educação**: uma introdução da perspectiva cristã. Engenheiro Coelho, SP: Imprensa Universitária Adventista, 2001.

PEIRCE, C. S. **Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958.

POPPER, K. R. **Conjecturas e refutações**: o progresso do conhecimento científico. Tradução de Sérgio Bath. 5. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

RUSSELL, B. **The Problems of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1912.

SALES, G. G. P.; CASTRO, R. M. O protagonismo de Ellen G. White no projeto educacional cristão adventista no Brasil. **Revista Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 20, n. 64, p. 462-479, jan./mar. 2020.

VIDAL, L. L. **A elaboração de mapas conceituais como estratégia de ensino-aprendizagem**. 2017. 164 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

WHITE, E. G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, E. G. **Conselho aos pais, professores e estudantes**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

AUTORIDADE DAS ESCRITURAS, COERÊNCIA CANÔNICA E MÉTODO HISTÓRICO-TEOLÓGICO: UM DIÁLOGO CRÍTICO COM GERHARD HASEL, RICHARD M. DAVIDSON, FERNANDO CANALE E ADENILTON T. AGUIAR

21

HÉLIO ANDRÉ RIOS¹

Resumo: Este artigo analisa a relação entre autoridade das Escrituras, coerência canônica e método teológico a partir do diálogo crítico com Gerhard Hasel, Richard M. Davidson, Fernando Canale e Adenilton T. Aguiar. A problemática que orienta a investigação consiste em compreender de que modo uma hermenêutica bíblica pode preservar a densidade histórica do texto, sua pretensão teológica e sua normatividade sem se reduzir nem a uma leitura confessional acrítica nem aos pressupostos restritivos do método histórico-crítico. O objetivo geral é examinar as convergências hermenêuticas desses autores e avaliar em que medida elas sustentam uma proposta histórico-teológica de interpretação bíblica. Como objetivos específicos, o estudo busca examinar a autoridade das Escrituras como princípio normativo da interpretação, identificar os fundamentos da unidade e da coerência canônica da Bíblia, analisar a crítica aos pressupostos epistemológicos do método histórico-crítico e demonstrar que uma proposta histórico-teológica consistente não exige a rejeição do estudo histórico, mas a recusa de sua absolutização como paradigma exclusivo de verdade. Metodologicamente, trata-se de pesquisa bibliográfica, qualitativa e analítico-comparativa, centrada em obras que discutem interpretação bíblica, revelação, inspiração, autoridade e método. Conclui-se que a leitura comparativa dessas obras permite identificar um conjunto de aproximações conceituais que,

¹ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: hanrios7@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2729-7129>.

embora não eliminem diferenças internas entre os autores, contribuem para pensar uma hermenêutica capaz de articular texto, história, teologia e cânon.

Palavras-chave: Hermenêutica bíblica. Autoridade das Escrituras. Teologia bíblica. Método histórico-crítico. Revelação e inspiração.

SCRIPTURAL AUTHORITY, CANONICAL COHERENCE, AND THE HISTORICAL-THEOLOGICAL METHOD: A CRITICAL DIALOGUE WITH GERHARD HASEL, RICHARD M. DAVIDSON, FERNANDO CANALE, AND ADENILTON T. AGUIAR

Abstract: This article analyzes the relationship between scriptural authority, canonical coherence, and theological method through a critical dialogue with Gerhard Hasel, Richard M. Davidson, Fernando Canale, and Adenilton T. Aguiar. The research problem consists of understanding how a biblical hermeneutics can preserve the text's historical depth, theological claim, and normativity without being reduced to either an uncritical confessional reading or the restrictive presuppositions of the historical-critical method. The general objective is to examine the hermeneutical convergences of these authors and evaluate to what extent they support a historical-theological approach for biblical interpretation. As specific objectives, the study seeks to examine the authority of the Scriptures as a normative principle of interpretation, identify the foundations of the unity and canonical coherence of the Bible, analyze the critique of the epistemological presuppositions of the historical-critical method, and demonstrate that a consistent historical-theological approach does not require the rejection of historical study, but rather the rejection of its absolutization as an exclusive paradigm of truth. Methodologically, this study employs a bibliographic research with a qualitative and analytical-comparative approach, focusing on works that discuss biblical interpretation, revelation, inspiration, authority, and method. It concludes that the comparative reading of these works allows for the identification of a set of conceptual convergences that, although they do not eliminate internal differences among the authors, contribute to the development of a hermeneutics capable of articulating text, history, theology, and canon.

Keywords: Biblical hermeneutics. Authority of the Scriptures. Biblical theology. Historical-critical method. Revelation and inspiration.

1. Introdução

A interpretação bíblica permanece como uma das questões centrais da reflexão teológica, porque dela dependem não apenas a compreensão do texto sagrado, mas também os critérios pelos quais o conhecimento teológico é construído, validado e transmitido. Em termos rigorosos, não existe teologia sem pressupostos hermenêuticos, ainda que nem sempre eles sejam explicitados. A pergunta sobre o que as Escrituras significam está ligada à pergunta sobre como elas devem ser lidas, por quais métodos, a partir de quais pressupostos e sob quais limites epistemológicos. Por isso, o debate sobre a autoridade das Escrituras não pode ser dissociado do debate sobre o método. Essa centralidade é perceptível em diferentes tradições cristãs e

reaparece de modo explícito em obras que tratam a hermenêutica como questão estruturante da teologia (Reid, 2007; Dederen, 2011).

Essa centralidade hermenêutica se torna ainda mais visível em contextos de crise interpretativa. O debate contemporâneo é marcado, de um lado, pela longa influência do método histórico-crítico e de suas derivações e, de outro, pela proliferação de leituras religiosas que muitas vezes operam sem autoconsciência metodológica. Em ambos os casos, o resultado pode ser semelhante, pois, ou a Escritura é reduzida a um documento histórico entre outros, ou é submetida a usos seletivos que a transformam em espelho de interesses prévios. A reflexão presente na obra *Compreendendo as Escrituras* permite identificar uma preocupação com abordagens interpretativas que enfraquecem a normatividade bíblica ao submeter o texto a critérios externos ao próprio cânon (Reid, 2007). Canale (2011), por sua vez, situa o problema em outro nível, ao afirmar que, se a teologia perde seu fundamento cognitivo, ela passa a trabalhar sobre areia movediça.

Diante desse cenário, a problemática que orienta este artigo pode ser formulada nos seguintes termos: de que modo uma hermenêutica bíblica pode preservar a densidade histórica do texto, sua coerência canônica e sua pretensão teológica sem se reduzir nem a uma leitura confessional acrítica nem aos pressupostos restritivos do método histórico-crítico? Em outras palavras, o problema consiste em compreender como articular autoridade das Escrituras, rigor exegético e responsabilidade metodológica em um modelo interpretativo capaz de sustentar um diálogo acadêmico real. Tal questão se torna especialmente relevante porque boa parte dos impasses contemporâneos sobre a Bíblia nasce justamente da dificuldade de equilibrar, no processo interpretativo, história, linguagem, teologia e normatividade (Aguiar, 2023; Canale, 2011).

O objetivo geral deste artigo é analisar a relação entre autoridade das Escrituras, coerência canônica e método teológico a partir do diálogo crítico com Gerhard Hasel, Richard M. Davidson, Fernando Canale e Adenilton T. Aguiar, identificando aproximações hermenêuticas que permitem pensar uma proposta histórico-teológica de interpretação bíblica. Como objetivos específicos, o estudo busca: (1) examinar de que maneira a autoridade das Escrituras é compreendida como princípio normativo da interpretação; (2) identificar fundamentos da unidade e da coerência canônica da Bíblia; (3) analisar a crítica aos pressupostos epistemológicos do método histórico-crítico; (4) mostrar como Canale aprofunda a discussão ao deslocá-la para a esfera do fundamento cognitivo da teologia; e (5) demonstrar que uma proposta histórico-teológica consistente não exige a rejeição do estudo histórico, mas a recusa de sua absolutização como paradigma exclusivo de verdade.

Metodologicamente, trata-se de pesquisa bibliográfica, qualitativa e analítico-comparativa. O corpus principal é composto pela obra *Teologia do Antigo e Novo Testamento*, de Gerhard Hasel; pelo capítulo “Interpretação bíblica”, de Richard M. Davidson, presente no *Tratado de teologia adventista do sétimo dia*; pelo artigo “O método histórico-crítico e uma visão elevada da Escritura”, de Adenilton T. Aguiar; pela obra *Compreendendo as Escrituras*, organizada por George W. Reid; e pelo livro *O princípio cognitivo da teologia cristã*, de Fernando Canale. Embora parte significativa do corpus pertença à produção teológica adventista, o estudo procura analisar criticamente esses autores sem se transformar em mera apologia denominacional. Seu interesse é analítico e consiste em investigar como esses autores formulam respostas ao problema da interpretação bíblica e em que medida suas contribuições podem contribuir para um diálogo hermenêutico mais amplo.

2. Autoridade das Escrituras e Normatividade Hermenêutica

A autoridade da Bíblia não pode ser adequadamente compreendida se for reduzida a uma fórmula dogmática ou a uma reverência genérica ao texto sagrado. O problema central não está apenas em afirmar que as Escrituras possuem autoridade, mas em perguntar como essa autoridade se exerce no processo interpretativo. Nesse sentido, a questão hermenêutica não é posterior à questão da autoridade. É, na verdade, uma de suas expressões mais concretas. Um texto só permanece normativo se os critérios de sua leitura não o neutralizarem previamente. Por isso, a leitura conjunta dessas obras sugere que a autoridade das Escrituras não pode ser dissociada do problema hermenêutico.

No corpus analisado, essa vinculação aparece de modo recorrente. O livro *Compreendendo as Escrituras* apresenta a Bíblia como autoridade final e define a própria obra como um conjunto de princípios destinado a resguardar a integridade da Palavra de Deus em seu estudo e recepção (Reid, 2007). Canale (2011), por sua vez, distingue revelação-inspiração de autoridade, mas sustenta que ambas permanecem inevitavelmente conectadas. Sua formulação sugere que, se Deus esteve envolvido na produção escrita da Bíblia, a autoridade divina permanece ligada à autoridade das Escrituras. Essa observação é relevante porque evita tanto a fusão ingênua quanto a separação radical entre origem e normatividade do texto.

Ao tratar dessa questão, Canale (2011) identifica duas posições contrastantes. A primeira, que ele chama de visão protestante clássica, entende que a revelação-inspiração fundamenta a autoridade das Escrituras. A segunda, caracterizada como visão protestante moderna, sustenta que a verdade contida nas Escrituras fundamenta sua autoridade e que revelação-inspiração e autoridade não estão intrinsecamente relacionadas. A utilidade dessa distinção para o presente artigo é grande, porque ela explicita que o debate sobre autoridade não se resolve apenas no plano da retórica religiosa, mas exige esclarecer qual relação se admite entre a origem do texto e sua pretensão normativa (Aguiar, 2023).

Essa observação se articula à reconstrução histórica apresentada nessas obras, a qual permite compreender grande parte da trajetória hermenêutica cristã como disputa entre a autointerpretação das Escrituras e instâncias que passaram a concorrer com elas, como tradições eclesiais, alegorismos, filosofias externas ou racionalismos autônomos. O valor dessa reconstrução não está em idealizar uma pureza original, mas em tornar visível o fato metodológico de que, sempre que o texto bíblico perde sua função normativa, a interpretação tende a deslocar-se para critérios extratextuais que acabam por remodelar sua mensagem (Timm, 2007; Reid, 2007).

Nesse quadro, a autoridade das Escrituras deve ser compreendida menos como conceito estático e mais como princípio operativo. Ela diz respeito à capacidade de o texto estabelecer o horizonte dentro do qual a interpretação acontece. O deslocamento é decisivo, porque impede que a autoridade bíblica seja reduzida a uma linguagem de legitimidade, enquanto, na prática, o significado do texto é decidido por sistemas hermenêuticos concorrentes. Canale ajuda a tornar isso ainda mais claro ao argumentar que a maneira como se entende a origem do princípio cognitivo da teologia determina o conteúdo da própria teologia. Assim, a disputa pela autoridade das Escrituras é também uma disputa pelo fundamento do conhecimento teológico (Canale, 2011).

3. Gerhard Hasel e a Exigência de um Método Histórico-Teológico

Em Gerhard Hasel, a discussão metodológica aparece ligada à crise da teologia bíblica moderna. O autor observa que, apesar da vasta produção sobre teologia do Antigo Testamento, permanece considerável falta de acordo quanto ao contexto, à função e ao método dessa disciplina. Nesse quadro, sua reflexão procura responder à fragmentação metodológica sem reduzir a teologia bíblica a descrições puramente históricas. Em diferentes momentos, Hasel (2007) enfatiza a necessidade de uma abordagem capaz de articular a atenção à historicidade do texto com sua natureza teológica e canônica.

Nesse horizonte, o autor sustenta que a crise referente à história na teologia bíblica não decorre do estudo científico da evidência em si, mas da inadequação do método histórico-crítico para lidar com o papel da transcendência na história, em razão de seus pressupostos filosóficos. Por isso, defende que o método adequado à teologia bíblica seja teológico e histórico desde o início, recusando a separação entre uma exegese pretensamente neutra e uma reflexão teológica posterior.

O ponto mais decisivo de sua crítica dirige-se ao método histórico-crítico. Hasel afirma que a crise referente à história na teologia bíblica não resulta do estudo científico da evidência histórica em si, mas da inadequação do método histórico-crítico para lidar com o papel da transcendência na história, em razão de seus pressupostos filosóficos. Essa formulação desloca o debate do nível técnico para o nível epistemológico. O problema não está em estudar a história, mas em absolutizar uma concepção de história que exclui, de antemão, a possibilidade de ação divina (Hasel, 2007; Aguiar, 2023).

A partir dessa crítica, o autor propõe que a interpretação bíblica adequada seja conduzida por um método histórico-teológico. Isso significa que a exegese não deve ser pensada como fase puramente histórica, neutra e preliminar, à qual a teologia se acrescentaria depois. Ao contrário, o próprio ato exegetico precisa ser orientado, desde o início, por uma consciência teológica do objeto interpretado. Para Hasel, a leitura bíblica deve considerar os dados históricos e literários, mas sem separar tais dados da intenção teológica do texto e de sua inserção na totalidade do cânon (Hasel, 2007; Davidson, 2011).

Essa proposta tem pelo menos duas implicações importantes. A primeira é a recusa da fragmentação. Hasel insiste que a exegese, quando isolada da teologia bíblica, corre o risco de produzir leituras parciais e desconectadas. A segunda é a recusa de centros dogmáticos impostos de fora do texto. Em vez de submeter as Escrituras a sistemas externos, o intérprete deve permitir que seus temas, categorias e estruturas emergjam do próprio material bíblico. O método histórico-teológico, portanto, não é simplesmente uma alternativa ao criticismo; é uma tentativa de construir um procedimento que faça justiça à natureza do texto bíblico (Hasel, 2007).

Há ainda um ponto particularmente relevante: Hasel procura sustentar, ao mesmo tempo, a diversidade textual e a coerência teológica das Escrituras. Seu interesse em ler o Antigo Testamento em sua forma final, respeitando a individualidade de suas unidades literárias, não implica renúncia à busca de uma teologia bíblica. Ao contrário, ele entende que a unidade do texto não anula a multiplicidade de vozes, mas a organiza dentro de uma revelação historicamente mediada. Nesse sentido, seu método procura evitar tanto o atomismo exegetico quanto a sistematização excessiva (Hasel, 2007).

4. Richard M. Davidson e a Coerência Canônica das Escrituras

A contribuição de Richard M. Davidson é decisiva porque sua reflexão se concentra diretamente sobre a interpretação bíblica como disciplina. No *Tratado de teologia adventista*, seu capítulo ocupa lugar estratégico na organização da obra, o que evidencia a centralidade concedida à hermenêutica naquele projeto teológico. Mais do que um dado editorial, isso revela a convicção de que a discussão sobre doutrina depende de um enquadramento prévio acerca da leitura das Escrituras (Davidson, 2011).

Entre as contribuições mais importantes associadas a Davidson está a formulação do princípio da analogia das Escrituras. Em termos gerais, esse princípio parte da convicção de que as diferentes partes da Bíblia, embora oriundas de autores e contextos variados, mantêm coerência interna porque participam de um mesmo testemunho revelacional. A unidade bíblica, nesse quadro, não é homogeneidade artificial, mas convergência canônica. O Antigo e o Novo Testamentos não se anulam. Ao contrário, interpretam-se mutuamente em um processo de iluminação recíproca (Davidson, 2011).

Esse ponto possui grande relevância metodológica. A analogia das Escrituras impede que o significado bíblico seja buscado apenas em unidades isoladas ou em recortes atomizados. Se as Escrituras formam um campo de coerência interna, então a interpretação deve considerar relações intertextuais, desenvolvimento temático e conexões canônicas. Isso não significa apagar a particularidade de cada texto, mas reconhecê-lo em uma rede mais ampla de significação. A coerência canônica torna-se, assim, um critério de leitura e não apenas conclusão posterior da teologia sistemática (Davidson, 2011).

O princípio da autointerpretação das Escrituras reforça essa mesma lógica. A Bíblia não é interpretada prioritariamente por filosofias externas, tradições concorrentes ou experiências subjetivas, mas por sua própria totalidade textual. Em termos epistemológicos, isso significa que o texto bíblico fornece não apenas conteúdo, mas também chaves para sua elucidação. Nesse ponto, Davidson radicaliza uma intuição já presente no princípio da Reforma Protestante denominado *sola Scriptura*, convertendo-a em critério hermenêutico efetivo (Davidson, 2011).

A força dessa proposta está em sua capacidade de articular autoridade e inteligibilidade. As Escrituras são normativas não apenas porque são consideradas sagradas, mas porque possuem coerência suficiente para participar de sua própria interpretação. Isso afasta tanto a leitura arbitrária quanto a dependência excessiva de sistemas exteriores ao texto. Ao mesmo tempo, a analogia das Escrituras não dispensa o trabalho exegético, mas o disciplina. O intérprete continua lidando com gêneros, contextos, vocabulário, história e estrutura, mas o faz sob a convicção de que os diversos testemunhos do cânon se respondem mutuamente (Davidson, 2011).

5. Fernando Canale e o Fundamento Cognitivo da Teologia

A entrada de Fernando Canale no debate amplia significativamente o alcance teórico da discussão, porque sua pergunta não se limita à escolha do método de interpretação da Bíblia, mas alcança o próprio fundamento cognitivo da teologia cristã. A discussão proposta por Canale desloca o problema hermenêutico para um nível mais radical, ao vinculá-lo ao próprio fundamento cognitivo da teologia cristã. Nessa perspectiva, a questão central não se limita a definir como a Bíblia deve ser interpretada, mas também de perguntar de onde a teologia obtém seus conteúdos e em que bases pode reivindicar conhecimento verdadeiro. O ponto decisivo é que, se as Escrituras forem compreendidas apenas como produto da tradição humana, a

teologia perde seu estatuto cognitivo e deixa de se apresentar como discurso fundado em verdade revelada. A partir daí, a relação entre revelação, inspiração e autoridade deixa de ser um tema periférico e passa a dizer respeito à própria possibilidade do conhecimento teológico (Canale, 2011).

Esse deslocamento é decisivo. Enquanto Hasel concentra sua crítica na inadequação do método histórico-crítico para lidar com a transcendência na história, Canale aprofunda a análise no plano do conhecimento teológico. Ele define cognição como a capacidade humana de adquirir conhecimento, classificar a realidade, estabelecer juízos e avaliar conteúdos. Se as doutrinas cristãs não representam fatos reais à mente, mas apenas produtos da imaginação e da tradição, então a teologia perde estatuto cognitivo e se torna discurso sem fundamento objetivo. O alcance dessa observação é amplo, porque ela transforma a hermenêutica em problema de teoria do conhecimento teológico (Canale, 2011; Hasel, 2007).

Assim, subjaz à argumentação de Canale (2011) a necessidade de uma ruptura com a metafísica clássica, que historicamente condicionou a teologia a conceitos estáticos de divindade e revelação. Ao propor o “princípio cognitivo”, o autor argumenta que a interpretação bíblica exige uma estrutura de pensamento fundamentada na temporalidade bíblica. Dessa forma, a crítica de Canale transcende o campo metodológico, atingindo o cerne da razão teológica ao demonstrar que, sem uma base filosófica derivada da própria Escritura, o intérprete permanece cativo de pressupostos que silenciam a voz do texto.

Canale também ajuda a esclarecer o estatuto metodológico do debate ao distinguir cuidadosamente revelação e inspiração. Em sentido técnico, revelação se refere ao processo pelo qual a informação presente nas Escrituras passou a pertencer ao escritor humano, enquanto a inspiração, por sua vez, diz respeito ao processo pelo qual os escritores bíblicos colocaram em forma escrita os conteúdos, ideias e informações recebidas. A utilidade dessa distinção é grande, porque impede que a origem da Bíblia seja tratada de maneira indiferenciada. Em vez disso, a produção das Escrituras é compreendida como processo em duas etapas, interdependentes, mas conceitualmente distintas (Canale, 2011).

Outro elemento particularmente importante é a insistência de Canale em separar o estudo da revelação-inspiração de outras áreas teológicas sem, contudo, romper suas conexões. Ele afirma que o tema pertence ao campo da teologia sistemática e, por isso, deve ser tratado com os métodos e perspectivas adequados a essa disciplina. Ao mesmo tempo, alerta que, quando o pesquisador não distingue corretamente os campos de investigação, sua compreensão se torna anuviada. Essa observação reforça a necessidade de precisão metodológica no debate hermenêutico e ajuda a evitar simplificações recorrentes (Canale, 2011; Aguiar, 2023).

Talvez a contribuição mais fecunda de Canale esteja na forma como ele apresenta seu projeto intelectual. Ele afirma que pretende escapar da polarização entre, de um lado, teólogos modernos que partem dos fenômenos bíblicos para negar a origem divina das Escrituras e, de outro, teólogos clássicos e evangélicos que partem da doutrina das Escrituras para sustentar sua inerrância. Em lugar dessa polarização, propõe uma abordagem que considere simultaneamente os dois pontos de partida e que tenha como pressuposto a convicção de que conhecer é interpretar. O passo seguinte é analisar os pressupostos hermenêuticos dos modelos clássico, moderno e evangélico e, depois, aplicar o mesmo procedimento à própria Bíblia para elaborar o modelo histórico-cognitivo. Essa formulação não elimina debates internos, mas oferece uma compreensão conceitualmente mais ampla do papel das Escrituras e de suas implicações (Canale, 2011).

6. Adenilton T. Aguiar e a Crítica aos Pressupostos do Método Histórico-Crítico

O artigo de Adenilton T. Aguiar oferece importante contribuição por formular de maneira direta a crítica ao método histórico-crítico e por indicar, ao mesmo tempo, indicar como uma leitura da Bíblia orientada por uma visão elevada das Escrituras deve ser conduzida. O ponto mais enfático de sua argumentação está na defesa de que a própria Escritura requer a maneira pela qual deve ser lida, de modo que uma abordagem adequada do texto bíblico precisa levar em conta pressupostos oriundos do próprio texto, e não de esquemas hermenêuticos impostos de fora (Aguiar, 2023).

Ao lançar os fundamentos de sua argumentação, Aguiar afirma que, desde seu surgimento no Iluminismo, o método histórico-crítico tem acumulado adeptos e que, apesar das críticas que recebeu, suas novas formas não superaram pressupostos antissupernaturalistas. Ele acrescenta que, embora esse método enfatize a história, não pressupõe que a Bíblia seja confiável do ponto de vista histórico como relato de eventos reais, tendendo a compreendê-la como expressão de experiências religiosas e narrativas que exigiriam reconstrução crítica. Com isso, Aguiar mostra que a dificuldade central do método não é a investigação histórica em si, mas a maneira como ela é filosoficamente enquadrada (Aguiar, 2023).

O autor define ainda o método histórico-crítico como um termo genérico para um conjunto de abordagens que se concentram no caráter histórico da Bíblia e a submetem ao escrutínio das ciências humanas. Nesse processo, as Escrituras são tomadas primordialmente como livro surgido de um contexto humano, ao passo que a fé, como pressuposto, é excluída. A crítica, portanto, volta-se contra uma autodefinição metodológica que limita o campo do possível antes mesmo da leitura. Aqui Aguiar converge fortemente com Hasel e, em outro nível, com Canale. Todos os três mostram que o impasse hermenêutico não é apenas técnico, mas estruturalmente epistemológico (Aguiar, 2023; Canale, 2011).

Ao analisar a crítica de Aguiar (2023), depreende-se que o impasse com o método histórico-crítico reside menos na investigação histórica e mais na aceitação acrítica da “razão histórica” de matriz troeltschiana. Enquanto o historicismo clássico enclausura o evento bíblico em uma rede de causas e efeitos puramente humanos, a proposta de uma visão elevada das Escrituras sustenta a “historicidade da revelação”. Nesse paradigma, a ação divina é compreendida como um evento real e histórico, exigindo uma hermenêutica que não exclua o sobrenatural como categoria de análise válida.

Ao mesmo tempo, o autor não rejeita a dimensão histórica das Escrituras. Ele reconhece a necessidade de estudar a Bíblia com atenção às línguas originais, ao contexto histórico e ao uso de ferramentas exegéticas. Seu argumento não é anti-histórico nem anti-intelectual. O que ele recusa é a redução do texto bíblico a documento exclusivamente humano e a consequente exclusão da possibilidade de que as Escrituras testemunhem ações divinas na história. Assim, sua crítica opera em chave de correção epistemológica, e não de abandono da pesquisa acadêmica (Aguiar, 2023).

7. Convergências Hermenêuticas e Implicações para a Teologia Bíblica

A comparação entre Hasel, Davidson, Canale e Aguiar permite identificar convergências substanciais. A primeira delas é o reconhecimento de que as Escrituras não podem ser

interpretadas adequadamente a partir de instâncias hermenêuticas externas que se tornem normativas sobre ela. Em Hasel, isso aparece na crítica a um método incapaz de lidar com a transcendência na história; em Davidson, na defesa da autointerpretação e da analogia das Escrituras; em Canale, na tese de que a origem do princípio cognitivo da teologia deve ser pensada a partir da própria Escritura e não de pressupostos alheios; em Aguiar, na exigência de pressupostos surgidos do próprio texto bíblico. Há diferenças de ênfase entre os autores, mas não de direção metodológica.

A segunda convergência é a defesa da unidade das Escrituras. Essa unidade não é concebida como uniformidade absoluta nem como negação da pluralidade interna do texto bíblico. Em Davidson, ela se expressa na coerência canônica e na analogia das Escrituras. Em Hasel, aparece na busca por uma teologia bíblica que respeite a diversidade das tradições sem abandonar sua integridade teológica. Em Canale, ela se manifesta na exigência de considerar conjuntamente o que a Bíblia diz de si mesma e os fatos concretos de seu conteúdo escrito. Em Aguiar, manifesta-se na recusa de métodos que pulverizam o texto em simples testemunhos de comunidades antigas. Em todos os casos, a unidade bíblica funciona como pressuposto e como resultado da leitura (Davidson, 2011; Canale, 2011).

A terceira convergência reside na tentativa de manter unidas as dimensões divina e humana das Escrituras. O texto bíblico é reconhecido como historicamente mediado, linguisticamente situado e culturalmente encarnado, mas não é reduzido a essas condições. Canale aprofunda essa compreensão ao distinguir revelação e inspiração e ao insistir que o estudo de sua origem não pode ignorar nem o dado teológico nem o fenômeno textual. Essa articulação impede dois extremos igualmente problemáticos: o biblicismo simplificador, que ignora as mediações históricas do texto, e o reducionismo naturalista, que neutraliza sua dimensão revelacional (Canale, 2011; Aguiar, 2023).

Uma quarta convergência importante diz respeito à crítica ao método histórico-crítico como paradigma autossuficiente. Nenhum dos autores analisados rejeita a importância do estudo histórico. O que eles recusam é a absolutização de um modelo cujo horizonte filosófico torna impossível reconhecer a realidade que o texto bíblico afirma narrar. Nesse sentido, a crítica não é dirigida à história, mas à concepção fechada de história. A proposta histórico-teológica que emerge desse diálogo preserva o uso de ferramentas acadêmicas, mas rejeita sua conversão em instância última de julgamento sobre a possibilidade do agir divino (Hasel, 2007; Aguiar, 2023).

Essas convergências permitem pensar uma hermenêutica histórico-teológica e canônica. Histórica, porque se interessa por contexto, linguagem, forma literária e processo textual. Teológica, porque reconhece que as Escrituras não falam apenas sobre experiências humanas, mas sobre Deus e Sua ação. Canônica, porque entende que o significado bíblico não está esgotado em unidades isoladas, mas se desenvolve em relação à totalidade das Escrituras. Canale acrescenta que essa leitura precisa também ser cognitivamente fundamentada, isto é, capaz de explicar por que a teologia pode reivindicar conhecimento real e não apenas repetição de tradição. Trata-se de uma proposta relevante para o debate contemporâneo, porque responde simultaneamente à exigência acadêmica de rigor e à necessidade teológica de coerência (Canale, 2011; Hasel, 2007).

Mais do que simples convergência de opiniões, observa-se, na produção desses autores, uma tessitura argumentativa voltada a reafirmar a autoridade normativa da Bíblia. Essa convergência de fundamentos permite transitar da fundamentação metodológica de Hasel e da proposta de coerência canônica de Davidson para a análise técnica de Aguiar e a fundamentação sistemática de Canale, consolidando um modelo que não apenas lê o texto, mas permite-se ser lido por ele.

8. Considerações Finais

A investigação desenvolvida neste artigo permite concluir que a questão hermenêutica é inseparável da questão epistemológica. A teologia não começa apenas quando formula doutrinas, mas quando define os critérios pelos quais as Escrituras serão lidas. Por isso, a autoridade bíblica não pode ser tratada como tema isolado do método. Se as Escrituras são consideradas normativas, então sua interpretação também precisa ser conduzida por princípios coerentes com essa normatividade. É precisamente nesse ponto que as contribuições de Hasel, Davidson, Canale e Aguiar se mostram mais fecundas quando lidas em diálogo crítico.

O estudo mostrou também que a crítica ao método histórico-crítico, nesses autores, não implica rejeição da história, da filologia, da análise literária ou da investigação contextual. O alvo da crítica é a absolutização de um paradigma fundado em pressupostos filosóficos que não conseguem acolher a transcendência reivindicada pelo próprio texto bíblico. Em oposição a isso, a proposta histórico-teológica preserva o estudo sério do contexto, mas o integra a uma concepção mais ampla de realidade, revelação e verdade. Canale contribui de modo particular ao mostrar que esse debate toca o próprio estatuto cognitivo da teologia cristã.

Por fim, a reconstrução aqui apresentada mostra que materiais oriundos de tradições confessionais podem participar legitimamente do debate acadêmico quando são lidos de forma analítica e crítica. Em vez de funcionar como mera reafirmação identitária, o corpus examinado oferece categorias e problemas úteis para o diálogo mais amplo sobre interpretação bíblica. Nesse sentido, a autoridade das Escrituras, a coerência canônica, a revelação-inspiração e a crítica aos limites do método histórico-crítico deixam de ser apenas tópicos intratradicionais e oferecem elementos relevantes para uma discussão teológica contemporânea sobre os fundamentos da leitura da Bíblia.

Referências

AGUIAR, A. T. O método histórico-crítico e uma visão elevada da Escritura. **Práxis Teológica**, v. 19, n. 1, e-1690, 2023.

CANALE, F. **O princípio cognitivo da teologia cristã**: um estudo hermenêutico sobre revelação e inspiração. Tradução de Neumar de Lima. 1. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2011.

DAVIDSON, R. M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 67-119.

DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

HASEL, G. F. **Teologia do Antigo e Novo Testamento**: questões básicas no debate atual. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

REID, G. W. (ed.). **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2007.

TIMM, A. R. Antecedentes históricos da interpretação bíblica adventista. In: REID, G. W. (ed.). **Compreendendo as Escrituras:** uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2007. p. 1-14.

O CORPO COMO SANTUÁRIO: UMA REVISÃO NARRATIVA DE 1 CORÍNTIOS À LUZ DA TEOLOGIA ADVENTISTA DE SAÚDE

GINA ANDRADE ABDALA¹
LUIZ FRANCISCO ROCHA E SILVA²
ADENILTON TAVARES DE AGUIAR³

32

Resumo: Introdução: A Primeira Carta de Paulo aos Coríntios transcende o âmbito doutrinário, abordando também princípios de santificação, temperança e saúde como expressões da vida cristã. Objetivo: Analisar os princípios de saúde e espiritualidade presentes em 1 Coríntios. Método: Revisão narrativa da literatura, fundamentada na Bíblia, no *Comentário bíblico adventista*, nos escritos de Ellen G. White, uma das principais fundadoras da Igreja Adventista do Sétimo Dia, e em artigos científicos. Resultados: A Primeira Carta aos Coríntios, escrita pelo apóstolo Paulo, apresenta uma compreensão integral do ser humano, na qual o corpo é descrito como templo do Espírito Santo, implicando responsabilidade moral e espiritual no cuidado com a saúde. Destacam-se a temperança, o domínio próprio e a moderação, princípios associados ao bem-estar físico e ao crescimento espiritual. Considerações finais: 1 Coríntios oferece uma base teológica consistente para a promoção da saúde integral, propõe um estilo de vida orientado

¹ Doutora em Ciências pela Universidade de São Paulo (USP). Docente no Mestrado em Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: ginabdala@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8015-0743>.

² Doutor em Biotecnologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Docente no Mestrado em Promoção da Saúde no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: prluizrocha7@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9181-5787>.

³ Doutor em Teologia pela Andrews University. Docente no Mestrado em Teologia e Coordenador do curso de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: adeniltonaguiar@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7898-0465>.

para a glória de Deus e contribui para reflexões contemporâneas no campo da saúde e da espiritualidade.

Palavras-chave: Saúde. Espiritualidade. Corpo. Temperança. 1 Coríntios.

THE BODY AS A SANCTUARY: A NARRATIVE REVIEW OF 1 CORINTHIANS IN LIGHT OF ADVENTIST HEALTH THEOLOGY

Abstract: Introduction: Paul's First Epistle to the Corinthians transcends the doctrinal realm, also addressing principles of sanctification, health, and temperance as expressions of the Christian life. Objective: To analyze the principles of health and spirituality present in First Corinthians. Method: Narrative literature review, based on the Bible, the *Seventh-Adventist Bible Commentary*, the writings of Ellen G. White, one of the cofounders of the Seventh-day Adventist Church, and scientific articles. Results: First Corinthians, written by the apostle Paul, presents a holistic understanding of the human being, in which the body is described as a temple of the Holy Spirit, implying moral and spiritual responsibility for caring for one's health. The epistle emphasizes temperance, self-control, and moderation as principles associated with physical well-being and spiritual growth, is observed. Final considerations: First Corinthians offers a consistent theological basis for the promotion of holistic health, proposes a lifestyle centered on glorifying God, and contributes to contemporary reflections in the field of health and spirituality.

Keywords: Health. Spirituality. Body. Temperance. 1 Corinthians.

1. Introdução

A relação entre espiritualidade e saúde tem sido amplamente discutida tanto na literatura científica quanto no contexto religioso. Evidências apontam que a espiritualidade e a religiosidade podem influenciar positivamente diversos indicadores de saúde física, mental, emocional e social, favorecendo a adoção de estilos de vida saudáveis, desenvolvimento de maior resiliência diante das adversidades e a melhoria da qualidade de vida (Koenig, 2015; Abdala et al., 2023; Kruk; Aboul-Enein, 2024; Herrera et al., 2025).

No cristianismo, especialmente nos escritos do apóstolo Paulo, observa-se uma abordagem integrada do ser humano, na qual as dimensões física, mental e espiritual são indissociáveis. A Primeira Carta aos Coríntios apresenta orientações práticas e teológicas que contribuem para a compreensão do corpo como espaço sagrado. A comunidade cristã de Corinto estava inserida em um contexto urbano, multicultural e marcado por desafios morais, filosóficos e religiosos. A carta foi escrita para orientar a igreja de Corinto diante de conflitos internos, divisões, imoralidade, disputas judiciais, uso indevido da liberdade cristã e questões relacionadas ao culto e à vida cotidiana. A epístola apresenta princípios que transcendem seu contexto histórico e permanecem relevantes para a compreensão da ética cristã contemporânea. Ao longo da carta, Paulo enfatiza que a fé não se restringe a crenças nem a práticas litúrgicas, mas deve refletir-se também na maneira como o cristão cuida do corpo e orienta seus hábitos e escolhas diárias (Dederen, 2011, p. 840; White, 2005a, p. 475; Nichol, 2014, v. 6, p. 724).

A compreensão do corpo como templo do Espírito Santo constitui um dos fundamentos da antropologia do apóstolo Paulo. Para ele, o corpo não é apenas um organismo biológico, mas

pertence a Deus, foi adquirido pelo sacrifício de Cristo e deve ser preservado para Sua glória. Essa perspectiva amplia a compreensão da saúde para além da ausência de enfermidades, integrando aspectos físicos, mentais, morais e espirituais em um processo contínuo de santificação (White, 2005a, p. 475).

Os escritos de Ellen G. White (2004, 2005, 2006, 2007, 2008) ampliam essa perspectiva ao enfatizar a reforma de saúde como parte do processo de santificação. Segundo a autora, os hábitos relacionados à alimentação, ao exercício físico, ao repouso, ao domínio próprio e ao cuidado do corpo constituem elementos essenciais da mordomia cristã, favorecendo o desenvolvimento integral do indivíduo e seu relacionamento com Deus.

À luz dessa perspectiva, este artigo analisa três conjuntos de textos de 1 Coríntios que apresentam fundamentos para uma teologia bíblica da saúde. O primeiro conjunto compreende 1 Coríntios 3:16-17; 6:19-20, destacando o corpo como santuário do Espírito Santo; o segundo abrange 1 Coríntios 9:24-27, enfatizando a disciplina, o domínio próprio e a temperança; e o terceiro se concentra em 1 Coríntios 10:31, ressaltando o princípio de realizar todas as ações para a glória de Deus. Em conjunto, essas passagens evidenciam a estreita relação entre saúde física, mental e espiritual, oferecendo fundamentos bíblicos para uma compreensão integral do cuidado com o ser humano.

2. Método

Trata-se de uma revisão narrativa da literatura, baseada em uma análise teológica e interpretativa de textos bíblicos, em especial da Primeira Epístola aos Coríntios, e complementada pela consulta ao *Comentário Bíblico Adventista*, ao *Tratado de teologia adventista* e a obras selecionadas de Ellen G. White, como *Testemunhos Para a Igreja*, *Conselhos sobre Saúde* e *O Grande Conflito*. Também foram incluídas, em caráter complementar, discussões conceituais contemporâneas sobre espiritualidade e saúde. A abordagem busca integrar elementos teológicos e princípios de saúde, sem a pretensão de esgotar o tema.

3. Resultados e Discussão

Para melhor compreensão da epístola analisada, a exposição dos resultados foi organizada em três partes: (1) 1 Coríntios 3:16-17; 6:19-20; (2) 1 Coríntios 9:24-27; e (3) 1 Coríntios 10:31.

3.1. 1 Coríntios 3:16-17; 6:19-20

Em 1 Coríntios 3:16-17, lemos: “Não sabeis que sois santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado.”

No versículo 16, “santuário” traduz o termo grego *naos*, empregado pelos gregos para designar o recinto mais interno do templo, no qual se colocava a imagem da divindade pagã. Segundo o *Comentário Bíblico Adventista*, no Novo Testamento, *naos*, que designa o edifício do templo, distingue-se de *hieron*, termo que abrange o templo e suas estruturas adjacentes (Nichol, 2014, v. 6, p. 747). Em 1 Coríntios, Paulo aplica ocasionalmente o termo *naos* de maneira figurativa para descrever a comunidade cristã como templo de Deus (Veloso, 1981, p. 395). Nesse contexto, os crentes formam o templo espiritual de Deus no qual habita o Espírito Santo. Paulo se refere à igreja e adverte seus sucessores em Corinto para que não a prejudiquem (1Co

3:17). Isso não exclui o fato de que o Espírito Santo também habita individualmente em cada cristão.

No versículo 17, “destruir” traduz o termo grego *phtheiro*. O jogo de palavras no grego é preservado quando ambas as ocorrências de *phtheiro* são traduzidas como “destruir”: “Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá.” A advertência de Paulo refere-se aos indivíduos que, por promoverem dissensões e divisões, ameaçavam a unidade da comunidade cristã de Corinto. Em uma perspectiva mais ampla, esse princípio pode ser estendido ao crente individual, cuja condição de templo do Espírito Santo é desenvolvida de forma mais direta em 1 Coríntios 6:19. Desse modo, toda ação que prejudique a edificação da igreja ou destrua aquilo que Deus estabeleceu constitui uma séria transgressão, passível de condenação divina.

Com a expressão “que sois vós”, Paulo indica que, assim como o edifício no qual a presença de Deus foi manifestada era santo, também são santos os crentes em quem o Espírito Santo habita. O adjetivo *hagios*, “santo”, significa dedicado a um propósito sagrado (Nichol, 2014, v. 6, p. 747).

Observa-se que Paulo amplia a metáfora do “templo de Deus” ao aplicá-la tanto à comunidade cristã (1Co 3:16-17) quanto ao corpo do crente (1Co 6:19-20), atribuindo à santidade uma dimensão coletiva e individual. Diversos estudiosos destacam que essa compreensão se fundamenta na tradição veterotestamentária, segundo a qual o ser humano pertence a Deus em virtude da criação e da redenção. Dessa forma, o cuidado com o corpo integra a mordomia cristã e assume relevância ética, pois o corpo é apresentado como santuário do Espírito Santo. Consequentemente, a maneira como o cristão cuida da dimensão física de sua existência também expressa sua fidelidade a Deus, tornando o cuidado corporal inseparável da integridade espiritual (LaRondelle, 2007, p. 56; Dederen, 2011, p. 835, 840; Nichol, 2014, v. 6, p. 747, 775).

No versículo 19, novamente “santuário” é a tradução de *naos*. Isso constitui mais um argumento contra a imoralidade. Visto que o corpo é santuário sagrado do Espírito, os crentes não devem contaminar-se pela prática desse pecado. Pelo fato de os santos serem membros de Cristo (v. 15) e templos do Espírito Santo, que é dado por Deus, todo pecado cometido contra o corpo é contra o Senhor e contra o Espírito Santo (Nichol, 2014, v. 6, p. 775).

A expressão “não sois de vós mesmos” constitui um argumento contra a fornicção. O ser humano não pertence a si mesmo; ele não tem direito de usar suas faculdades de acordo com os desejos e motivações de seu coração não convertido. Ele é propriedade de Deus pela criação e pela redenção. O ser humano deve viver mental, física e espiritualmente como Deus orienta, para a glória de Seu nome, e não para a satisfação dos seus desejos carnis. A pessoa convertida, serva voluntária de Jesus Cristo, vive somente para agradecer ao Mestre (Nichol, 2014, v. 6, p. 775).

Em 1 Coríntios 6:20, na expressão “porque fostes comprados por preço”, Paulo ressalta que Deus atribui à raça humana um valor elevado. Isso se evidencia no preço infinito do resgate que Jesus pagou na cruz. Cristo teria vindo ao mundo e dado Sua vida ainda que houvesse um único pecador (Nichol, 2014, v. 6, p. 775).

Em linhas gerais, 1 Coríntios 6:19-20 afirma que o corpo é templo do Espírito Santo, o que torna o zelo pela saúde física e mental uma responsabilidade sagrada, fundamentada na mordomia de uma existência que pertence a Deus. De fato, o ato de manter o vigor físico e a clareza mental constitui um instrumento vital para servir a propósitos mais elevados com eficácia, permitindo que a disciplina e o autocontrole superem a influência de apetites desgovernados. Dessa forma, o compromisso com o bem-estar físico integra-se diretamente à maturidade espiritual, transformando o cuidado pessoal em uma expressão constante de obediência e devoção (Dederen, 2011, p. 857).

White (2006a, v. 9, p. 104) explica:

Fomos comprados pelo preço da própria vida de Cristo – comprados para que, mediante serviço fiel, devolvamos a Deus o que Lhe pertence. Não dispomos de tempo agora para dedicar as nossas energias e talentos a empreendimentos mundanos. Será que vamos nos dedicar tanto servindo ao mundo, servindo a nós mesmos, que venhamos a perder a vida eterna e a eterna felicidade do Céu?

White (2005a, p. 475) acrescenta:

Aquele cujo corpo é o templo do Espírito Santo não se escravizará por hábito pernicioso. Suas faculdades pertencem a Cristo, que o comprou com preço de sangue. Sua propriedade é do Senhor. Como poderia ficar sem culpa malbaratando o capital que lhe é confiado? Cristãos professos gastam anualmente soma considerável com inúteis e perniciosas condescendências, enquanto almas estão perecendo à falta da Palavra da Vida. Deus é roubado nos dízimos e ofertas, enquanto consomem no altar das destruidoras concupiscências mais do que dão para o sustento do evangelho. Se todos os que professam ser seguidores de Cristo fossem verdadeiramente santificados, seus meios, em vez de serem gastos com desnecessárias e mesmo nocivas condescendências, reverteriam para o tesouro do Senhor, e os cristãos dariam um exemplo de temperança, renúncia e sacrifício. Seriam então a luz do mundo.

White (2007a, p. 43) argumenta que, quando alguém segue uma direção que gasta a vitalidade, diminui a força ou obscurece o intelecto, essa pessoa peca contra Deus, não O glorifica no corpo e no espírito, que Lhe pertencem, cometendo um “grande erro aos olhos de Deus”.

A expressão “glorificar a Deus no vosso corpo” implica que o ser humano foi redimido da morte eterna; portanto, seu dever é manter o corpo em condição de pureza, a fim de glorificar a Deus e servi-Lo de modo aceitável (Nichol, 2014, v. 6, p. 775).

White (2007a, p. 40) afirma também:

Muitos parecem pensar que têm o direito de tratar o seu próprio corpo como lhes apraz, mas se esquecem de que seu corpo não é sua propriedade. Seu Criador, que os formou, tem sobre eles reivindicações das quais não podem livrar-se justamente. Toda transgressão desnecessária das leis que Deus estabeleceu em nosso ser é virtualmente uma violação da lei de Deus, e é um pecado tão grande à vista dos Céus como quebrantar um dos Dez Mandamentos.

Na mesma obra, a autora diz que

nossos impulsos e paixões têm sua base no corpo e, por conseguinte, não deveis fazer coisa alguma que manche essa possessão entregue em confiança. Nosso corpo deve se conservado nas melhores condições físicas possíveis, e sob as maiores influências espirituais, a fim de que possamos fazer o melhor uso dos nossos talentos” (White, 2007a, p. 41).

Ela cita 1 Coríntios 6:13, que diz: “O corpo não é para a impureza, mas para o Senhor, e o Senhor para o corpo.”

Ainda nesse mesmo livro, White (2007a, p. 73-74) escreve mais claramente sobre a reforma de saúde, afirmando que

o que viola as obrigações morais no que tange ao comer e beber, prepara o caminho para violar os reclamos divinos com respeito a interesse eternos. [...] Deus exige que

cuidemos da habitação que Ele nos confiou, a fim que possamos apresentar-Lhe o nosso corpo em sacrifício vivo, santo e agradável. [...] Se enfraquecermos o corpo pela condescendência própria, pela transigência com o apetite, e vestir-nos de acordo com as modas destruidoras da saúde, a fim de estar em harmonia com o mundo, tornamos inimigos de Deus. [...] Vosso corpo, diz o apóstolo, é o templo do Espírito Santo. Deus não pede que Seus filhos se sacrifiquem com prejuízo das energias físicas. Pede-lhes que obedeçam à lei natural, que preservem a saúde física.

Na preservação da pureza, é preciso entender as leis que governam nosso corpo, do ponto de vista da fisiologia e da anatomia. White (2007a, p. 38) explica:

É, por conseguinte, da mais alta importância que entre as matérias selecionadas para a infância, a fisiologia ocupe o primeiro lugar. Quão poucos sabem qualquer coisa sobre a estrutura e funções do seu próprio corpo e das leis naturais!

Ela ainda afirma que “toda violação de princípio no comer e beber embota as faculdades de percepção, tornando-lhes impossível apreciarem ou darem o justo valor às coisas eternas” (White, 2007a, p. 38). A temperança em todas as coisas, portanto, é indispensável à saúde e ao desenvolvimento e crescimento de um bom caráter cristão.

White (2007b, p. 321) destaca que

a ignorância da fisiologia e a negligência em observar as leis de saúde têm levado para a sepultura a muitos que poderiam haver vivido para trabalhar e estudar inteligentemente. Adequado exercício da mente e do corpo desenvolverá e fortalecerá todas as faculdades. Serão preservados a mente e o corpo, e poderão realizar uma variedade de trabalho.

A autora argumenta que os seguidores de Cristo não devem permitir que apetites e desejos carnis os dominem. Em vez disso, seu corpo deve ser dominado pela mente regenerada e guiado constantemente pela sabedoria divina. Em 1 Coríntios 9:25, 27, lemos:

Todo atleta em tudo se domina; aqueles, para alcançar uma coroa corruptível; nós, porém, a incorruptível. Assim corro também eu, não sem meta; assim luto, não como desferindo golpes no ar. Mas esmurro o meu corpo e o reduzo à escravidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado.

White (2006b, p. 311) explica que essas corridas eram como figura da milícia cristã. Paulo dá ênfase à preparação necessária para o sucesso dos contendores na maratona – a disciplina preliminar, o regime de abstenção alimentar, a necessidade de temperança. “E todo aquele que luta”, declarou Paulo, “de tudo se abstém” (1Co 9:25). O *Comentário Bíblico Adventista* declara que, com isso, Paulo dá ênfase à consagração do corpo

Os corredores punham de lado toda a condescendência que tendesse a diminuir-lhes as faculdades físicas, e mediante severa e contínua disciplina, treinavam os músculos para se tornarem fortes e resistentes, para que, ao chegar o dia da competição, pudessem exigir de suas forças, o máximo de rendimento. Quanto mais importante é que o cristão, cujos eternos interesses estão em jogo, coloquem os apetites e as paixões em sujeição à razão e à vontade de Deus! Jamais deve ele permitir que seja sua atenção desviada por entretenimentos, luxos ou comodidades. Todos os hábitos e paixões devem ser postos sob a mais estrita disciplina. A razão iluminada pelos ensinamentos da Palavra de Deus e guiada por Seu Espírito, tem de assumir o controle. A ênfase de Paulo neste capítulo é sobre a consagração do corpo (Nichol, 2014, p. 775).

3.2. 1 Coríntios 9:24-27

Em 1 Coríntios 9:24-27, lemos:

Não sabeis vós que os que correm no estádio, todos, na verdade correm, mas um só leva o prêmio? Correi de tal maneira que o alcancéis. Todo atleta em tudo se domina; aqueles, para alcançar uma coroa corruptível; nós, porém, a incorruptível. Assim, corro também eu, não sem meta; assim luto, não como desferindo golpes no ar. Mas esmurro o meu corpo e o reduzo à escravidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado.

Esses versículos tratam da disciplina e do autocontrole comparados ao treinamento de atletas; isto é, o princípio de temperança e preparo físico. No versículo 24, Paulo usa as famosas competições de atletismo que ocorriam periodicamente na Grécia e no mundo helênico para ilustrar sua discussão, a saber, a necessidade de exercitar a abnegação a fim de promover a salvação de outros. Nos versículos 26 e 27, ele aplica a lição a si mesmo. É provável que Paulo se refira aos jogos ístmicos ou coríntios, bem conhecidos dos habitantes de Corinto. Os jogos consistiam em competições de corridas, luta e lançamento de discos. Paulo se refere à corrida (v. 24) e à luta (v. 26-27).

Nas competições atléticas da Grécia antiga, apenas um competidor recebia a vitória, embora todos se submetessem a rigorosos treinamentos e suportassem grandes sacrifícios na busca pelo prêmio. A recompensa consistia em uma coroa confeccionada com folhas de pinheiro, louro, oliveira, salsa ou maçã, dependendo da competição. Ao recorrer a essa imagem amplamente conhecida pelos coríntios, Paulo estabelece um paralelo com a vida cristã, destacando que, embora esse galardão seja oferecido a todos, somente aqueles que se disciplinam e perseveram na caminhada de fé o alcançarão (Nichol, 2014, v. 6, p. 809).

Hebreus 12:1-2 declara: “Livremo-nos de todo peso e do pecado que tenazmente nos assedia e corramos, com perseverança, a carreira que nos está proposta, olhando firmemente para Jesus.” À luz desse princípio, o cristão é chamado a abandonar tudo o que possa dificultar seu crescimento espiritual e a perseverar na caminhada da fé, mantendo os olhos fixos em Jesus, autor e consumidor da fé.

Em 1 Coríntios 9:25, é dito que “aquele que luta de tudo se abstém”. O verbo lutar (do grego *agōnizomai*) transmite a ideia de competir, esforçar-se intensamente ou empenhar-se até o fim. Da mesma raiz deriva a palavra “agonizar”, indicando uma luta perseverante e sem desistência. Essa metáfora também pode ser aplicada ao processo de formação e manutenção de hábitos saudáveis, que exige constância e determinação.

A expressão “em tudo se domina” traduz o verbo grego *egkrateuomai*, cujo significado é exercer domínio próprio ou autocontrole. No contexto das competições atléticas da Antiguidade, o sucesso do atleta dependia de uma preparação disciplinada e de rigoroso controle sobre seus desejos e hábitos. Isso incluía moderação na alimentação e na bebida, abstinência de tudo o que pudesse comprometer o desempenho físico e disposição para superar a tendência ao comodismo e à falta de perseverança. Ao recorrer a essa realidade esportiva, Paulo destaca que a vida cristã também requer disciplina, domínio próprio, renúncia e perseverança. Assim como o atleta se submete a um treinamento intenso em busca de uma recompensa passageira, o cristão é chamado a cultivar essas virtudes para permanecer fiel ao Senhor e alcançar a recompensa eterna (Nichol, 2014, v. 6, p. 809).

A expressão “coroa incorruptível”, mencionada em 1 Coríntios 9:25, estabelece um contraste entre a recompensa temporária recebida pelos atletas e a recompensa eterna prometida aos seguidores de Cristo. O argumento de Paulo é que, se os competidores se

submetem a intenso treinamento e rigorosa disciplina para conquistar um prêmio perecível, o cristão deve demonstrar dedicação ainda maior na busca da recompensa imperecível da vida eterna. Entretanto, esse empenho não constitui um meio de alcançar a salvação, mas representa a resposta de quem já foi alcançado pela graça divina.

Nessa perspectiva, o *Comentário Bíblico Adventista* ressalta que Satanás procura induzir as pessoas à violação das leis da saúde, incentivando hábitos prejudiciais relacionados à alimentação, à bebida, ao vestuário, ao repouso, ao trabalho, ao lazer e até mesmo aos pensamentos, comprometendo, assim, a integridade do corpo. Em contrapartida, Deus chama Seu povo a desenvolver consciência quanto à importância da reforma do estilo de vida e da prática da temperança em todos os aspectos que contribuem para a conservação da saúde. O verdadeiro cristão não orienta sua vida pela satisfação dos próprios desejos; ao contrário, quem ama a Cristo busca exercer domínio sobre os apetites e evita práticas nocivas ao organismo. Nesse contexto, o consumo de álcool e o uso de tabaco são apresentados como exemplo de hábitos que atentam contra os propósitos divinos para a vida humana (Nichol, 2014, v. 6, p. 810).

O versículo 26 afirma que Paulo não corria sem meta. O apóstolo sabia para onde estava indo e o que estava fazendo. Esforçava-se ao máximo para não perder sua coroa, não uma corruptível, na Terra, mas uma incorruptível, no Céu. Os corredores nos jogos gregos não tinham certeza da vitória, mas Paulo tinha certeza de que receberia a coroa juntamente com todos os vitoriosos (2Tm 4:7-8) (Nichol, 2014, v. 6, p. 810).

O verbo “luto” vem do grego *pukteuo*, “lutar com os punhos”, “boxear”, que era uma das formas de entretenimento nas antigas competições de atletismo. Paulo introduz uma mudança de metáfora, passando da imagem de um corredor à de um pugilista no ringue. Paulo não dava golpes no ar, o que significa que os esforços dele não eram em vão. Paulo não perdia tempo lutando com sua sombra; cada golpe era certo. Os desejos corruptos da carne deviam ser suprimidos e todo o seu ser devia ser posto em sujeição a Deus por meio de Cristo. Paulo buscava o aperfeiçoamento do corpo, não sua destruição (Nichol, 2014, v. 6, p. 811).

O versículo 27 enfatiza que Paulo esmurrava (do grego *hupopiazō*), significando literalmente golpear debaixo do olho, esmurrar o olho de alguém. As luvas de boxe usadas pelos lutadores daquela época eram de tiras de couro de boi e, às vezes, reforçadas com bronze. O termo *hupopizō* retrata de forma vívida o rigor e a dureza com que o genuíno cristão deve lidar com a natureza pecaminosa. Paulo sugere “a disciplina rígida e a abnegação a serem exercidas a fim de se obter a vitória sobre todas as paixões corruptas das tendências humanas” (Nichol, 2014, v. 6, p. 811).

Continuando o versículo, a expressão “e o reduzo a escravidão” indica que, para Paulo, não havia meio-termo. Ele sabia que deveria lutar até o final, sem se importar com o sofrimento e a angústia da natureza terrena. As inclinações e os desejos naturais devem ser banidos. Isso só é possível quando a vontade é submetida a Cristo.

Na expressão “para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado”, Paulo revela que se sentia um arauto que chamava os corredores à prova. Ao mesmo tempo, ele também era um competidor. O termo “desqualificado” vem do grego *adokimos*, “reprovado no teste”, “rejeitado no teste”. Paulo anunciava as regras e, como competidor, deveria cumpri-las com mais rigor do que os outros. Líderes cristãos, que defendem perante o mundo as regras para a vitória na corrida rumo à vida eterna, devem cuidar da própria condição espiritual a fim de não falharem em nenhum aspecto. “Se todos os que são chamados para o ministério fossem tão fiéis e firmes em trabalhar pelas pessoas como Paulo, o reavivamento e a reforma pelos quais a igreja anseia tanto seriam apresentados e Cristo voltaria em breve” (Nichol, 2014, v. 6, p. 812).

Em síntese, 1 Coríntios ensina que disciplina física e integridade espiritual estão intrinsecamente ligadas, de modo que o controle do próprio corpo não é um aspecto opcional, mas fundamental para manter a integridade espiritual. Assim como atletas se submetem a rigorosos treinamentos para alcançar objetivos passageiros, a busca pela recompensa eterna exige um nível ainda maior de autodomínio. Nesse contexto, a saúde física não deve ser encarada como um fim em si mesma, mas como um meio essencial para sustentar as capacidades mentais, morais e espirituais necessárias para o serviço a Deus. A falta de disciplina, manifestada por meio de excessos, má nutrição ou hábitos prejudiciais, representa uma ameaça real, pois apetites físicos não controlados tendem a obscurecer a clareza mental e a sensibilidade espiritual, colocando em risco a própria qualificação espiritual. Portanto, o compromisso com uma vida saudável é um requisito para a fidelidade, exigindo que o indivíduo alinhe as suas condições físicas às suas convicções espirituais, garantindo que o corpo funcione como um instrumento apto para cumprir as exigências divinas (Nichol, 2014, v. 6, p. 809-812).

White (2007c, p. 28-29) destaca os bons resultados do domínio próprio e de hábitos equilibrados. Ela menciona que a abstenção de alimentos suntuosos e bebida alcoólica promove o vigor físico, resistência e firmeza. Acrescenta que todos os nossos hábitos, gostos e inclinações devem ser educados em harmonia com as leis da vida e da saúde. Dessa forma, podemos garantir as melhores condições físicas e ter clareza mental para discernir entre o mau e o bom.

White (2005b, p. 145) adverte também que todos podem ganhar o prêmio, desde que se decidam a exercer a temperança em tudo. A autora acrescenta que

se os cristãos guardarem seu corpo em sujeição, e puserem todos os seus apetites e paixões sob o domínio de uma consciência esclarecida, considerando seu dever para com Deus e o próximo obedecer às leis que regem a saúde e a vida, terão a bênção do vigor físico e mental. Terão força moral para empenhar-se na guerra contra Satanás; e em nome Daquele que venceu o apetite em favor deles, serão mais que vencedores em seu próprio benefício. Esta luta é aberta a todos quantos nela se quiserem empenhar (White, 2005b, p. 145).

Segundo White (2008, p. 163), “subjugar o corpo e o reduzir à servidão” significa que devemos nos revestir de toda a armadura de Deus para estarmos firmes no dia mau. A autora acrescenta que o inimigo está trabalhando diligentemente para ver quem ele poderá acrescentar às fileiras da apostasia, mas o Senhor logo virá. Devemos, portanto, aguardar e vigiar, não simplesmente esperar em uma posição neutra. Todos devem representar a Cristo num esforço ativo e sincero para salvar almas que perecem.

3.3. 1 Coríntios 10:31

Em 1 Coríntios 10:31, lemos: “Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus.”

Esse versículo se inicia com o termo “portanto”, que retoma o princípio desenvolvido na seção anterior, em que Paulo defende que, assim como Deus enviou juízos contra o antigo Israel, assim também os cristãos na nova aliança estão sujeitos à aplicação de juízos divinos. Desse modo, os crentes devem atentar para o fato de que a vida cristã envolve disciplina e, não raro, restrições a determinados hábitos (LaRondelle; Paulien, 2014, p. 62). Paulo apresenta uma regra simples e fácil de se entender, mas profunda e abrangente: de forma consciente e determinada, o cristão deve fazer as coisas, mesmo as atividades rotineiras, de forma tal que Deus seja honrado, e não o ser humano. Essa conduta requer dedicação constante de todas as

faculdades mentais e físicas ao Senhor e a entrega diária de todo o ser ao Espírito Santo (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

A aplicação do conselho “quer comais, quer bebais” refere-se, em primeiro lugar, ao assunto de se comer e beber aquilo que fez parte do culto aos ídolos, mas o conselho tem uma aplicação geral a comidas e bebidas de todos os tipos. O ser humano tem o poder de escolha, mas o cristão exerce esse poder a todo o tempo de acordo com a vontade de Deus. A saúde deve ser preservada, assim como o caráter (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

Falando sobre a negligência na reforma de saúde, White (2005c, p. 70) afirma:

É um dever saber como preservar o corpo na melhor condição de saúde, e é dever sagrado viver à altura da luz que Deus graciosamente tem dado. [...] Tão pecado é violar as leis de nosso ser, como quebrar um dos Dez Mandamentos, pois não podemos num caso como no outro deixar de quebrantar a lei de Deus. Não podemos amar o Senhor de todo o coração, de toda a nossa alma e de todo o nosso entendimento e com todas as nossas forças (Mt 22:37) enquanto estivermos amando nosso apetite, nossos gostos, mais do que amamos o Senhor. Estamos diariamente reduzindo nossa força para glorificar a Deus, quando é certo que Ele reivindica toda a nossa força, todo o nosso entendimento.

White (2008, p. 195) acrescenta que

sem saúde ninguém pode compreender distintamente suas obrigações, ou completamente cumpri-las para consigo mesmo, seus semelhantes ou seu Criador. Portanto, a saúde deve ser tão fielmente conservada como o caráter. Um conhecimento de fisiologia e higiene deve ser a base de todo esforço educativo.

Ela continua dizendo que hoje há “uma indiferença alarmante em relação aos princípios de saúde, mesmo entre os que conhecem estes princípios, poucos há que os ponham em prática” (White, 2008, p. 195).

Segundo a autora, comida e bebida são de vital importância na preservação da vida. Muitas enfermidades que afligem a humanidade se devem a maus hábitos no comer e no beber. White (2004, p. 295) afirma:

Nosso corpo é formado pela comida que ingerimos. [...] Cada órgão do corpo requer sua parte de nutrição. O cérebro deve ser abastecido com sua porção; os ossos, os músculos e os nervos requerem a sua. Maravilhoso é o processo que transformam a comida em sangue, e se serve desse sangue para restaurar as várias partes do organismo.

White destaca que não devemos confiar no apetite, pois ele não é um guia seguro. A doença e o sofrimento que por toda parte dominam são em grande parte devidos a erros populares com referência ao regime alimentar.

White (2007c, p. 122, 123) menciona as enfermidades decorrentes das transgressões dos pais, mas afirma que a maior parte das pessoas sofre em razão do próprio procedimento errôneo. A autora afirma:

Desatendem aos princípios sanitários por seus hábitos de comer e beber, vestir e trabalhar. Sua transgressão das leis da natureza produz os infalíveis resultados; e ao sobrevir-lhes a doença, muitos não atribuem seu sofrimento à verdadeira causa, mas murmuram contra Deus por causa de suas aflições (White, 2007c, p. 122-123).

Deus requer que o cristão cuide de seu corpo e o mantenha limpo para ser templo do Espírito Santo (1Co 6:19-20). Por isso, os cristãos devem aprender a selecionar alimentos e

bebidas que, por um lado, não prejudiquem o corpo e, por outro lado, promovam a saúde física e mental (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

White (2007c, p. 118-119) argumenta também:

Muito embora o insulto que o homem Lhe tem feito, o amor de Deus ainda se estende à raça; e Ele permite que a luz brilhe, capacitando o homem a ver que, para que possa viver uma vida perfeita, ele precisa obedecer às leis naturais que lhes governam o ser. Quão importante é então que o homem ande nessa luz, exercitando todas as suas faculdades, tanto do corpo como da mente, para a glória de Deus! [...] As faculdades morais são enfraquecidas porque os homens e as mulheres não vivem em obediência às leis da saúde, nem fazem deste assunto um dever pessoal. [...] Toleram o depravado apetite no uso de venenos lentos, que contaminam o sangue e solapam as forças nervosas, e em consequência acarretam sobre si enfermidade e morte.

Deus assegurou aos antigos israelitas que preservaria a saúde deles se obedecessem às Suas instruções (Êx 15:26; Dt 7:12-15; 28:58-61). Ele também fará isso por Seu povo se este seguir Seu conselho e consumir apenas o que está em harmonia com Suas leis (Gn 1:29; 3:18; Lv 11:2-31; Ec 10:17; 1Co 10:6; White, 2007c, p. 121; 2004, p. 113; 2009, p. 824; 2007a, p. 168). O ideal do cristão é a dieta original provida pelo Criador no Éden (Gn 1:29) (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

A expressão “faça tudo” amplia o alcance da orientação apostólica para abranger todas as dimensões da existência humana, incluindo pensamentos, palavras, ações e projetos de vida. Nessa perspectiva, o cristão é chamado a não agir segundo os impulsos de sua natureza não transformada, mas a submeter cada aspecto de sua conduta à vontade de Deus, conforme revelada nas Escrituras (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

White (2006b, p. 482) argumenta que, para alcançar êxito, o ser humano depende inteiramente de Deus. A autora acrescenta:

Por si mesmo o esforço humano não é suficiente. Sem a ajuda do poder divino ele de nada vale. Deus age e o homem também. [...] De um lado se acham a sabedoria infinita, compaixão e poder; do outro debilidade, pecaminosidade e incapacidade absoluta. [...] Aquele que deseja construir um caráter forte e simétrico, e que deseja ser um cristão bem equilibrado, deve dar tudo a Cristo e fazer tudo por Cristo; pois o Redentor não aceitará serviço dividido (White, 2006b, p. 482).

A religião de Cristo é holística, abrangendo todas as dimensões da vida: física, mental e espiritual. A redenção oferecida por meio de Cristo é completa e se aplica a todo o ser humano (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

White (2007a, p. 67) afirma também:

A santificação não é apenas uma teoria, uma emoção ou uma forma de palavras, mas um princípio vivo e ativo, que faz parte da vida diária. Demanda que nossos hábitos no comer, beber e vestir sejam de molde a assegurar a preservação da saúde física, mental e moral, para que possamos apresentar ao Senhor os nossos corpos – não uma oferta corrompida por hábitos maus – mas um “sacrifício vivo, santo e agradável a Deus” (Rm 12:1). Ninguém que professe piedade considere com indiferença a saúde do corpo, e se iluda com o pensamento de que a intemperança não é pecado e não afetará sua espiritualidade. Existe uma estreita afinidade entre a natureza física e a moral. O padrão de virtude é elevado ou rebaixado por meio dos hábitos físicos. O excesso na ingestão do melhor alimento produzirá um estado mórbido dos sentimentos morais. E se o alimento não for o mais saudável, os efeitos serão ainda mais danosos. [...] Os maus hábitos no comer e beber conduzem a erros no pensamento e ação.

A expressão “para a glória de Deus” revela a o princípio que orienta a vida cristã: viver de maneira que honre o Criador. Essa motivação decorre do amor a Deus e do desejo de obedecer à Sua vontade, conforme ensinado por Jesus (Jo 14:15) e reafirmado pelo apóstolo João (1Jo 5:3). Nessa perspectiva, todos os recursos, capacidades e esforços do cristão devem ser dedicados à promoção do Reino de Deus, de modo que sua vida reflita a glória e a honra devidas ao Senhor (Nichol, 2014, v. 6, p. 825).

Abordagens contemporâneas, como o *social prescribing* (prescrição social) evidenciam que práticas espirituais e comunitárias contribuem para a promoção da saúde ao favorecer conexões sociais, senso de pertencimento e engajamento com estilos de vida saudáveis (Whitehead et al., 2025).

Esses princípios encontram respaldo em modelos atuais de saúde integral, os quais têm progressivamente incorporado a espiritualidade como dimensão essencial do bem-estar humano. Estudos recentes demonstram que a espiritualidade está associada não apenas ao significado e propósito de vida, mas também à adoção de comportamentos saudáveis, à melhora da saúde mental e ao aumento do bem-estar subjetivo (Sena et al., 2021).

4. Considerações Finais

Após análise do contexto de 1 Coríntios, observa-se que a teologia adventista da saúde apresenta uma abordagem integradora que dialoga diretamente com os paradigmas contemporâneos de promoção da saúde. Tal perspectiva reconhece a integralidade do ser humano (corpo, mente e espírito); a corresponsabilidade individual e coletiva no cuidado da saúde; a influência dos hábitos de vida sobre a experiência espiritual; a centralidade da educação em saúde desde a infância e a possibilidade de mudanças no estilo de vida.

Nesse sentido, a compreensão do apóstolo Paulo a respeito do corpo como templo do Espírito Santo (1Co 6:19-20) constitui uma base teológica sólida para a compreensão da saúde como dimensão espiritual e antecipa uma visão holística da saúde que hoje é amplamente reconhecida na literatura científica, reforçando a integração entre espiritualidade, comportamento e saúde integral.

Na perspectiva adventista, o cuidado com o corpo é parte integrante da santificação, refletindo a relação do ser humano com Deus. Os escritos de Ellen G. White aprofundam essa compreensão ao destacar que a obediência às leis naturais é uma expressão prática de fidelidade espiritual. Assim, saúde e espiritualidade não são dimensões separadas, mas aspectos interdependentes da vida cristã.

Referências

ABDALA, G. A. et al. Healthy lifestyle and common mental disorders (CMD) in the context of COVID-19. **Research, Society, and Development**, v. 12, n. 2, e23412240203, 9 fev. 2023. Disponível em <https://rsdjournal.org/rsd/article/view/40203>

BÍBLIA SAGRADA. Almeida Revista e Atualizada 2ª edição. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

DEDEREN, R. (ed.). **Handbook of Seventh-Day Adventist Theology**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2001.

HERRERA, M. et al. The influence of a Christian, Seventh-day Adventist Lifestyle based on religious principles to the risk of developing type 2 Diabetes Mellitus. **Healthcare**, v. 13, 2044, 2025. Disponível em <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC12386069/pdf/healthcare-13-02044.pdf>

KOENIG, H. G. Religion, spirituality, and health: a review and update. **Advances in Mind-Body Medicine**, v. 29, n. 3, p. 19-26, 2015.

KRUK, J.; ABOUL-ENEIN, B. Religion and health: a systematic review of lifestyle behaviors and well-being. **Journal of Religion and Health**, 2024.

LARONDELLE, Hans K. **How to understand the end-time prophecies of the Bible**: a biblical-contextual approach. Bradenton, FL: First Impressions, 2007.

NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

SENA, M. A. B. et al. Defining spirituality in healthcare: a systematic review and conceptual framework. **Frontiers in Psychology**, v. 12, 756080, 2021. doi: 10.3389/fpsyg.2021.756080. Disponível em: https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2021.756080/full?utm_source=chatgpt.com

VELOSO, M. The doctrine of the sanctuary and the atonement as reflected in the book of Revelation. In: WALLENKAMPF, A. V.; LESHER, W. R. (ed.). **The sanctuary and the atonement**: biblical, historical, and theological studies. Washington, DC: Review and Herald, 1981.

WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005a.

WHITE, E. G. **Temperança**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005b.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005c. v. 2.

White, Ellen G. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006a. v. 9.

White, Ellen G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2006b.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre saúde**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

WHITE, E. G. **Fundamentos da educação cristã**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

WHITE, E. G. **Conselho sobre o regime alimentar**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007c.

WHITE, E. G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, E. G. **Testemunhos para ministros**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, E. G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

WHITEHEAD, I.O., O'Donnell, A. & Hanratty, B. What is "spiritual health"? A survey of social prescribers in the United Kingdom. **Journal of Religion and Health**, v. 65, p. 2572-2572, 2025. Disponível em <https://doi.org/10.1007/s10943-025-02488-z>

O ETERNO E O EFÊMERO: PAULO, OS VENCEDORES OLÍMPICOS E A ESCATOLOGIA CRISTÃ

MILTON LUIZ TORRES¹

Resumo: Este estudo reflete uma pesquisa pessoal originada em um curso de pós-graduação em história grega na Universidade do Texas em Austin, enquanto eu cursava o doutorado em Arqueologia Clássica. Uma apresentação intitulada “A Lista de Vencedores no *Stadion* Olímpico”, que realizei em conjunto com meu colega de classe Nathan Powers, inspirou inicialmente minha investigação sobre como as listas de vencedores moldavam a memória cultural — um tema que agora reinterpreto a partir da teologia paulina e do apocalipticismo cristão apostólico.

Palavras-chave: Teologia bíblica. Escatologia. Memória Cultural.

THE ETERNAL AND THE EPHEMERAL: PAUL, THE OLYMPIC VICTORIOUS ONES, AND CHRISTIAN ESCHATOLOGY

Abstract: This study reflects personal research that originated in a graduate course on Greek history at the University of Texas at Austin while I was pursuing my doctorate in Classical Archaeology. A presentation titled “The List of Olympic Stadion Victors,” which I delivered jointly with my classmate Nathan Powers, initially inspired my investigation into how lists of victors shaped cultural memory—a theme I now reinterpret through the lens of Pauline theology and apostolic Christian apocalypticism.

Keywords: Biblical Theology. Eschatology. Cultural Memory.

¹ Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP). Docente aposentado do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: miltntorres@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1158-4876>.

Há suficientes coisas irritantes e incômodas na vida; as coisas não são também ruins no festival olímpico? O calor intenso não o escalda ali? A multidão não o esmaga? Por acaso é fácil se refrescar? A chuva não o encharca até a pele? O ruído, o estardalhaço e outros aborrecimentos não o incomodam? Contudo, parece-me que você é perfeitamente capaz de suportar – e, de fato, suporta com alegria – tudo isso, quando pensa nos espetáculos fascinantes que irá ver.” Epicteto, *Dissertações* 3.24 (século 1º d.C.).

1. Introdução

Este estudo reflete uma pesquisa pessoal originada em um curso de pós-graduação em história grega na Universidade do Texas em Austin, enquanto eu cursava o doutorado em Arqueologia Clássica. Uma apresentação intitulada “A lista de vencedores no *Stadion* Olímpico”, que realizei em conjunto com meu colega de classe Nathan Powers, inspirou inicialmente minha investigação sobre como as listas de vencedores moldavam a memória cultural – um tema que agora reinterpreto a partir da teologia paulina e do apocalipticismo cristão do período apostólico.

2. Paulo e as Disputas Atléticas

O Novo Testamento – particularmente as cartas de Paulo – emprega repetidamente a imagem das disputas atléticas para descrever a vida cristã. Com isso, o apóstolo enfatiza a disciplina, a perseverança e a esperança da recompensa eterna. O público de Paulo em Corinto teria achado essas metáforas imediatamente inteligíveis devido à proximidade dos Jogos Ístmicos, um dos quatro grandes festivais pan-helênicos (Torres, 2012, p. 10-12). A imagem atlética de Paulo não constitui mera ornamentação retórica; ela se baseia na centralidade cultural dos jogos como meio de mensurar o tempo, a virtude, a honra e a memória. Dois temas perenes emergem dessas metáforas paulinas: o autodomínio e a disciplina que o treino oferece (1Co 9:24-27) bem como o contraste entre a recompensa eterna e a perecível (1Co 9:25). Juntamente com passagens complementares em 2 Timóteo 2:5; 2 Timóteo 4:7-8; e Filipenses 3:13-14, esses elementos constroem uma teologia coerente do cristão como vencedor.

Paulo apresenta a competição atlética como uma metáfora para a perseverança missionária: “Vocês não sabem que, de todos os que correm em uma competição, apenas um ganha o prêmio? Corram de tal modo que alcancem o prêmio. Todos os que competem nos jogos se submetem a um treinamento rigoroso para obter uma coroa que logo perece, mas nós o fazemos para ganhar uma coroa imperecível” (1Co 9:24-25, NVI). O apóstolo contrasta a coroa perecível dos Jogos Ístmicos (feita de pinho e, mais tarde, de aipo) com a coroa imperecível que Deus concede. Esse contraste se torna um eixo teológico entre o efêmero ou temporário e o eterno.

A isso, 2 Timóteo 2:5 acrescenta uma dimensão ética: vencer não é suficiente, pois a maneira da vitória deve estar alinhada com a ordem divina. Assim, “nenhum atleta é coroado como vencedor se não competir de acordo com as regras” (NVI).

Por sua vez, 2 Timóteo 4:7-8 inclui a ideia da luta e da corrida: “Combati o bom combate, terminei a corrida, guardei a fé. Agora, está reservada para mim a coroa da justiça, que o Senhor, justo Juiz, me dará naquele dia; não somente a mim, mas também a todos os que amam a Sua vinda” (NVI).

Finalmente, Filipenses 3:13-14 acrescenta a dimensão do alvo: “Irmãos, não penso que eu mesmo já o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me das coisas que ficaram

para trás e avançando para as que estão adiante, prossigo para o alvo, a fim de ganhar o prêmio do chamado celestial de Deus em Cristo Jesus” (NVI).

Portanto, Paulo emprega consistentemente a linguagem atlética para evocar resistência, disciplina e esperança escatológica.

3. As Listas dos Vencedores Olímpicos e a Medição do Tempo

No mundo grego antigo, ocorria um intervalo de quatro anos entre duas edições dos Jogos Olímpicos, o que funcionava como principal quadro cronológico da história grega. De acordo com Christesen (2007), os principais desenvolvimentos incluem: Hípias de Élis (final do século 5º a.C.), que compilou pela primeira vez a lista dos vencedores olímpicos e identificou cada Olimpíada pelo vencedor da prova do *stadion* (Plutarco, *Numa* 1.6); Timeu de Tauromênio (início do século 3º a.C.), que foi o primeiro a utilizar a lista de forma sincrônica, pois numerava as Olimpíadas e se referia a cada uma pelo número e nome (Políbio, *Histórias* 12.11.1); e Eratóstenes de Cirene (final do século 3º a.C.), que sistematizou a cronologia olímpica em seu tratado *Peri chronographion*, o que lhe rendeu o título de “pai da cronologia”.

Já no período helenístico, a lista de vencedores estava completa e era amplamente aceita como uma grade cronológica para toda a história grega – embora a erudição moderna reconheça que sua cronologia inicial tenha sido fruto de especulações. Entre essas listas, há convergências importantes, mas também divergências, e elas dizem muito sobre a natureza das listas como construções eruditas e não como registros absolutamente homogêneos. Em termos gerais, as listas antigas convergem ao fixar a sequência básica das Olimpíadas como um quadro cronológico pan-helênico, mas divergem bastante quando se entra nos detalhes dos primeiros vencedores, das modalidades registradas e da forma de ordenar ou datar os dados. As listas não são rivais no sentido moderno de versões concorrentes de um mesmo banco de dados, mas camadas sucessivas de transmissão e sistematização. Hípias, Timeu, Eratóstenes e cronógrafos posteriores trabalharam com graus diferentes de propósito: uns coletavam nomes, outros os convertiam em esquema cronológico, e outros os organizaram numa cronologia universal. Por isso, a convergência maior está na estrutura geral; a divergência maior está no conteúdo inicial e em detalhes prosopográficos e cronológicos.

4. A Apropriação Cristã dos Jogos

Um tratado cristão anônimo – frequentemente intitulado *Signa iudicii* (“Sinais do juízo”) e preservado em armênio – oferece uma notável apropriação teológica das listas de vencedores olímpicos. Estudiosos como Stone (1981) editaram e traduziram a obra, que mescla a expectativa apocalíptica com uma reinterpretação cristã da ordem cronológica grega. Trata-se de uma obra que oferece “uma série de sinais e portentos tradicionais” (Stone, 1981, p. 16).

O texto apresenta um quadro apocalíptico e descreve o fim do mundo por meio de um fogo que se eleva 15 côvados acima das montanhas mais altas. O autor identifica essas montanhas como o Monte Tabor, o local da Transfiguração (tradição sagrada), e o Monte Olimpo (tradição gentílica), centro simbólico da cultura grega e local onde ocorreria a dissolução culminante da história humana.

Pouco depois da introdução de sua obra, o autor embarca em uma digressão e afirma que, a cada quatro anos, os gregos subiam ao Monte Olimpo para inscrever os nomes dos vencedores em “poeira fofa” (linhas 5-10 da versão em hebraico). Para usar a terminologia de Christesen (2007, p. 1), isso é “poética e ligeiramente confuso”. As evidências arqueológicas e

textuais mostram que essa prática nunca ocorreu. Contudo, historicamente, a afirmação é secundária; o que importa é a intenção teológica.

O autor anônimo se apropria das Olimpíadas como a mais elevada medida humana de tempo e, em seguida, subverte-a ao situar a lista de vencedores na montanha que o fogo divino cobrirá. Com isso, indica que os sinais escatológicos apagarão mesmo as cronologias humanas de maior prestígio. Nesse caso, a destruição vai varrer até os vencedores olímpicos, símbolos da glória meramente humana.

Nesse aspecto, a obra *Signa iudicii* ilustra uma estratégia dos cristãos da era apostólica: não rejeitar o passado clássico de forma categórica, mas batizá-lo em uma narrativa escatológica cristã, transformando símbolos culturais gregos em advertências sobre a transitoriedade humana.

5. O Significado Social e Religioso dos Jogos Olímpicos

Embora a primeira Olimpíada seja tradicionalmente datada de 776 a.C., a primeira lista sistemática de vencedores olímpicos é geralmente atribuída a Hípias de Élis, em torno de 400 a.C.; posteriormente, cronógrafos helenísticos ampliaram e sistematizaram essa tradição.

Por outro lado, os Jogos Olímpicos eram mais do que a base do calendário e mais do que meras competições atléticas. Eram festivais religiosos pan-helênicos. Suas características principais incluíam a trégua sagrada (*ekecheiria*), durante a qual todas as hostilidades cessavam por causa dos jogos, sendo que todos os gregos podiam viajar em segurança. A participação era exclusivamente masculina, pois apenas homens gregos livres podiam competir. Era vedada a participação de bárbaros, mulheres e escravos, a não ser como proprietários ou proprietárias de carros de corrida. No caso das mulheres, Pausânias (*Descrição da Grécia* 5.6.7) relata, no século 2º d.C., que,

ao seguir de Cilo pela estrada para Olímpia, antes de atravessar o rio Alfeu, encontra-se uma montanha de penhascos altos e íngremes. Chama-se Monte Tipeu. É lei (νόμος) em Élis precipitar (ὠθεῖν) dali qualquer mulher flagrada assistindo aos Jogos Olímpicos – ou mesmo estando do outro lado do Alfeu – nos dias em que a presença feminina é proibida. Diz-se, porém, que nenhuma mulher jamais foi flagrada (grifo nosso).

Pausânias (*Descrição da Grécia* 1.44.1) também explica que, “de acordo com o costume antigo” (κατὰ δὴ παλαιὸν ἔθος), os competidores olímpicos usavam, “nas provas” (ἐν τοῖς ἀγῶσι), roupas com as quais se cingiam, mas certo Orsipo percebeu que as vestimentas lhe prejudicavam o desempenho e, por isso, se despiu e “correu nu” (δραμὼν γυμνός), prática que se generalizou, exceto nas corridas com armadura, quando os atletas portavam escudo, capacete e caneleiras.

Os jogos contavam com modalidades variadas: *stadion*, corridas de longa distância, corridas com armadura que pesava mais de 20 quilos, boxe, luta livre, pancrácio, corrida de bigas e pentatlo. O prêmio pela vitória era a coroa de oliveira. Não era oferecido nenhum prêmio em dinheiro em Olímpia, mas os vencedores recebiam privilégios em suas cidades natais como, por exemplo, refeições gratuitas, estátuas, isenções fiscais e cargos políticos.

De fato, os vencedores olímpicos eram tratados como figuras quase heroicas ou divinas que as odes e epinícios de Simônides (séculos 6º e 5º a.C.), Baquilides (século 5º a.C.) e Píndaro (séculos 6º e 5º a.C.) celebraram. Em uma ode olímpica (1.97-99), Píndaro, por exemplo, relata que “o vencedor (ὁ νικῶν), dali em diante, tem uma vida docemente tranquila como o mel (βίοντον ἔχει μελιτόεσσαν εὐδίαν)” (grifo nosso). Trata-se da mesma palavra para “vencedor” que João emprega nas cartas às sete igrejas do Apocalipse (2:7, 11, 17 etc.). Baquilides, por sua vez,

declara, no epinício 1.154-158, que os vencedores olímpicos se tornavam merecedores de “coroas radiantes” (λαπαῶν [...] στεφάνων), uma afirmativa que faz incidir luz sobre os vários textos do Novo Testamento que prometem coroas àqueles que forem fiéis a Deus (1Co 9:25; 2Tm 4:8; Ti 1:12; Ap 2:10; 3:11, passagens que pintam um quadro consistente em que as coroas são uma metáfora para a recompensa eterna e para a vitória sobre o pecado e a morte).

6. Conclusão: A Coroa do Vencedor à Luz da Eternidade

As metáforas atléticas de Paulo e a reapropriação cristã da lista de vencedores olímpicos convergem para uma única percepção teológica: as conquistas e honrarias humanas são temporárias, mas a recompensa de Deus é eterna.

Na Grécia clássica, os vencedores olímpicos usavam coroas perecíveis. Seus nomes eram inscritos na pedra ou, talvez, até mesmo na poeira. Sua glória durava apenas uma geração. No Novo Testamento, porém, os crentes avançam em busca de uma coroa imperecível. Sua vitória é medida pela fidelidade, não meramente pelo desempenho. Seu acerto de contas final é eterno, confirmado no Dia do Juízo.

A obra *Signa iudicii* cristaliza esse contraste quando retrata a chama grega que envolve o Monte Olimpo, a própria montanha onde os vencedores eram supostamente registrados. Até mesmo os símbolos culturais mais duradouros são consumidos e apenas a recompensa eterna de Deus permanece.

O público de Paulo teria compreendido esse contraste com clareza. A imagem atlética não é meramente metafórica. Trata-se de uma exortação para reorientar o desejo, afastando-o das coroas perecíveis e direcionando-o para a coroa imperecível, que é moldada pela mesma disciplina, autodomínio e adesão às regras divinas que regem os jogos, mas voltada para uma vitória que a morte não pode apagar.

Referências

BACCHYLIDES. *Epinicia*. In: MAEHLER, H. (Ed.). **Bacchylidis carmina cum fragmentis**. 10. ed. Leipzig: Teubner, 1970. p. 1-51.

CHRISTESEN, Paul E. **Olympic victor lists and ancient Greek history**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

EPICTETUS. **Discourses (Dissertations), Fragmenta, Enchiridion**. In: OLDFATHER, W. A. (ed.; trad.). Loeb Classical Library, v. 131 (Discourses, books 1-2) e 218 (Discourses, books 3-4). Cambridge: Harvard University Press, 1925.

PAUSANIAS. *Graeciae descriptio*. In: SPIRO, F. (Ed.). **Pausaniae Graeciae descriptio**. 3 v. Leipzig: Teubner, 1903.

PINDARUS. *Olympia*. In: MAEHLER, H. (Ed.). **Pindari carmina cum fragmentis**. 5. ed. Leipzig: Teubner, 1971. part 1.

PLUTARCH. Numa. In: PULCHER, Frank C. (Ed.). **Plutarch's Lives**. Tradução de Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library, v. 46. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

POLYBIUS. **The histories**. PATON, W. R. (ed.; trad.). Loeb Classical Library, v. 128, 129, 131, 160, 161, 162. Cambridge: Harvard University Press, 1922-1927.

STONE, Michael E. (ed.; trad.). **Signs of the Judgement (‘Olam Qiyāmā)**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

TORRES, Milton L. O apóstolo Paulo, você e a copa do mundo. **Revista Ministério**, v. 78, p. 10-12, dez. 2012.

EVANGELISMO EM TRANSFORMAÇÃO: A FORÇA DA IDENTIDADE PROFÉTICA NO CRESCIMENTO DA IGREJA ADVENTISTA NA CULTURA PÓS-CRISTÃ

EMÍLIO GERALDO ABDALA DUTRA¹

Resumo: Este estudo analisa a relação entre identidade profética, evangelismo e crescimento da Igreja Adventista do Sétimo Dia em contextos urbanos marcados pela cultura pós-cristã. Argumenta-se que o crescimento saudável e sustentável da igreja não depende prioritariamente de inovação metodológica isolada, mas da preservação e renovação de sua consciência identitária e missionária, historicamente fundamentada nas três mensagens angélicas (Ap 14:6-12), no chamado final de Apocalipse 18 e na esperança escatológica da breve volta de Cristo. À luz de contribuições da teologia bíblica, da missiologia e da sociologia da religião, em diálogo com autores como Charles Taylor, Dean M. Kelley, George R. Knight, Timothy Keller, David Bosch e Lesslie Newbigin, o texto demonstra que clareza teológica, coerência ética e centralidade cristocêntrica são condições indispensáveis para a credibilidade pública e a vitalidade missionária da igreja. Como resultado, propõe-se uma síntese integradora que articula identidade profética, contextualização cultural, discipulado intencional e critérios de saúde missionária, oferecendo subsídios teológico-missiológicos para a prática evangelística adventista contemporânea.

Palavras-chave: Evangelismo. Identidade adventista. Cultura pós-cristã. Missão profética. Crescimento da igreja. Escatologia.

¹ Doutor em Ministério pela Andrews University. Docente de Teologia Aplicada no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: emilio.abdala@unasp.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5118-9949>.

EVANGELISM IN TRANSFORMATION: THE POWER OF PROPHETIC IDENTITY IN THE GROWTH OF THE ADVENTIST CHURCH IN POST-CHRISTIAN CULTURE

Abstract: This study analyzes the relationship between prophetic identity, evangelism, and the growth of the Seventh-day Adventist Church in urban contexts shaped by post-Christian culture. It argues that healthy and sustainable church growth depends not primarily on methodological innovation in isolation, but on preserving and renewing the church's sense of identity and mission, historically grounded in the three angels' messages (Rev 14:6–12), the final call of Revelation 18, and the eschatological hope of Christ's soon return. Drawing on insights from biblical theology, missiology, and the sociology of religion, and engaging with authors such as Charles Taylor, Dean M. Kelley, George R. Knight, Timothy Keller, David Bosch, and Lesslie Newbigin, the study demonstrates that theological clarity, ethical consistency, and a Christ-centered focus are indispensable conditions for the church's public credibility and missional vitality. As a result, it proposes an integrative synthesis that brings together prophetic identity, cultural contextualization, intentional discipleship, and criteria for missional health, offering theological and missiological resources for contemporary Adventist evangelistic practice.

Keywords: Evangelism. Adventist identity. Post-Christian culture. Prophetic mission. Church growth. Eschatology.

1. Introdução

Apesar de mais de 150 anos de crescimento global consistente, a Igreja Adventista do Sétimo Dia enfrenta, no século 21, desafios que ultrapassam a esfera meramente numérica e atingem o núcleo de sua identidade missiológica e teológica (Baumgartner, 2000; Trim, 2015). Em contextos marcados pela secularização, pluralização religiosa e enfraquecimento da plausibilidade cultural da fé cristã – especialmente no mundo ocidental urbano –, a questão central não é apenas como evangelizar, mas quem a igreja é e com que consciência anuncia sua mensagem (Taylor, 2010; Keller, 2012).

Para fins analíticos, este estudo utiliza o conceito de pós-cristandade para designar contextos urbanos do mundo ocidental caracterizados pela secularização avançada, pela pluralização religiosa e pela perda da centralidade cultural do cristianismo (Taylor, 2010; Newbigin, 1989). Não se trata da ausência de religião, mas de um ambiente no qual a fé cristã deixou de operar como pressuposto social compartilhado e passou a competir com múltiplas narrativas de sentido. Embora o adventismo seja um movimento global, a reflexão aqui proposta concentra-se nesses contextos, nos quais os desafios à identidade missionária se mostram mais agudos.

Nesse cenário, a busca por relevância cultural tem levado muitos movimentos cristãos a priorizarem inovação metodológica e adaptação comunicacional, frequentemente acompanhadas pela relativização ou postergação de conteúdos doutrinários considerados dissonantes (Keller, 2012; Bosch, 2002). Contudo, análises históricas e sociológicas indicam que movimentos religiosos que perdem clareza teológica e convicção identitária tendem, a médio e longo prazo, à estagnação ou ao declínio (Kelley, 1972; Knight, 2019). O desafio,

portanto, não reside apenas na adequação de métodos, mas na preservação de uma identidade missionária coerente em contextos culturais diversos.

No caso do adventismo, essa tensão assume contornos particulares. Como movimento estruturado em torno de uma mensagem escatológica e profética, expressa nas três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12 e no chamado final de Apocalipse 18, a Igreja Adventista compreende sua missão como universal, urgente e fundamentada em verdades distintivas (Trim, 2015; Knight, 2019). A diluição dessa identidade, ainda que motivada por intenções missionárias legítimas, ameaça o próprio fundamento que historicamente sustentou sua vitalidade evangelística.

Soma-se a esse quadro a complexidade institucional do adventismo contemporâneo. Sua ampla rede educacional, hospitalar e administrativa constitui um importante ativo missionário, mas também gera o risco de deslocamento progressivo de recursos da missão evangelística direta para a manutenção organizacional, especialmente em sociedades cada vez mais secularizadas (Baumgartner, 2000). Paralelamente, a persistência de modelos evangelísticos centrados em eventos pontuais, desacompanhados de processos intencionais de discipulado e integração, tem contribuído para fragilidade comunitária e evasão, revelando a necessidade de recolocar a formação de discípulos como critério central de fidelidade missionária (Mt 28:18-20; 2Tm 2:2).

Do ponto de vista metodológico, o presente trabalho configura-se como um ensaio teórico-analítico, de caráter interdisciplinar. Não se trata de uma revisão sistemática da literatura, mas de uma reflexão crítica que dialoga com contribuições da teologia bíblica, da missiologia e da sociologia da religião, buscando integrar categorias conceituais e evidências históricas relevantes para a compreensão da relação entre identidade profética, evangelismo e crescimento da igreja em contextos pós-cristãos.

À luz dessas delimitações, este estudo investiga a seguinte questão central: como a preservação e a renovação da identidade profética influenciam a credibilidade missionária e o crescimento saudável da Igreja Adventista do Sétimo Dia em contextos urbanos pós-cristãos do mundo ocidental?

O artigo está estruturado da seguinte forma: inicialmente, examina-se a identidade adventista como movimento missionário; em seguida, analisam-se os desafios culturais da pós-cristandade; posteriormente, discute-se o evangelismo contextualizado e os processos de discipulado; por fim, propõe-se uma síntese integradora com critérios de saúde, assimilação e multiplicação missionária.

2. A Identidade Adventista como Movimento Missionário

Desde suas origens no século 19, a Igreja Adventista do Sétimo Dia se compreende como um movimento de restauração e proclamação. Sua identidade teológica está enraizada nas três mensagens angélicas (Ap 14:6-12) e na Grande Comissão (Mt 28:18-20), que lhe conferem caráter universal e escatológico. A missão não constitui um aspecto periférico de sua existência institucional, mas sua própria razão de ser. Ellen G. White (2008) enfatiza que a igreja foi organizada para servir e que sua missão fundamental é levar o evangelho ao mundo.

A consciência de ser um povo portador de uma mensagem específica para o tempo do fim moldou profundamente a teologia, a organização e a práxis adventista. David Trim (2015) observa que identidade e missão formam os dois pilares inseparáveis do adventismo histórico, de modo que qualquer enfraquecimento da identidade resulta inevitavelmente em perda de vitalidade missionária. Nesse sentido, preservar a identidade profética não é um luxo teológico,

mas um imperativo evangelístico: quando a igreja perde convicção de propósito, tende a deslocar-se da missão para a mera manutenção institucional.

Essa percepção encontra forte respaldo na análise sociológica de Dean M. Kelley. Em seu estudo clássico sobre crescimento e declínio denominacional, Kelley demonstra que movimentos religiosos tendem a crescer não apesar de suas crenças distintivas, mas por causa delas. Igrejas que mantêm doutrinas claras exigem compromisso real e preservam práticas que “custam” algo aos seus membros demonstram maior seriedade religiosa, maior coesão interna e maior capacidade de oferecer significado existencial (Kelley, 1972). Segundo Kelley, religiões que reduzem suas exigências, relativizam suas crenças ou diluem seus distintivos em nome da aceitabilidade cultural tornam-se “baratas demais para serem levadas a sério” e, conseqüentemente, perdem sua força missionária.

Aplicado ao adventismo, esse argumento revela que sua identidade profética – expressa em doutrinas como o sábado, a escatologia bíblica, a ética do corpo, a mordomia e o discipulado integral – não constitui um obstáculo ao crescimento, mas um de seus principais motores históricos. Como o próprio Kelley (1972) observou em sua análise comparativa, enquanto denominações protestantes de matriz liberal entraram em declínio acentuado no século 20, grupos como os adventistas do sétimo dia, os santos dos últimos dias (mórmons) e as testemunhas de Jeová apresentaram crescimento consistente, justamente por manterem identidade clara, fronteiras doutrinárias definidas e elevado nível de comprometimento exigido de seus membros.

Essa identidade possui um caráter claramente centrífugo: é um chamado a ir, proclamar e preparar o mundo para a volta de Cristo. Ao mesmo tempo, ela exige discernimento pastoral e sensibilidade cultural. Ellen G. White (2007) sintetiza essa tensão criativa ao afirmar que “os métodos podem variar, mas os princípios permanecem os mesmos”. Fidelidade doutrinária e flexibilidade metodológica não são forças opostas, mas complementares quando corretamente compreendidas.

A autocompreensão adventista como remanescente, portanto, deve ser lida como vocação e responsabilidade, não como superioridade religiosa. Trata-se do chamado para restaurar a adoração ao Criador-Redentor, convidar pessoas a sair da confusão espiritual e preparar um povo para encontrar Cristo (Ap 18:1-5; 14:6-12). Quando essa vocação permanece cristocêntrica, ela gera humildade, urgência missionária e coerência ética; quando se torna triunfalista ou defensiva, produz sectarismo e perda de empatia.

Assim, a identidade adventista é essencialmente dinâmica. Ela preserva o conteúdo eterno do evangelho, mas busca expressá-lo de maneira inteligível e contextualizada. O desafio do século 21 não é abandonar distintivos em nome da relevância, mas manter o equilíbrio entre fidelidade e adaptação, entre o profético e o pastoral. Como advertiu Kelley (1972), quando um movimento religioso deixa de se levar a sério, dificilmente conseguirá convencer outros de que sua mensagem vale a pena ser seguida. Quando esse equilíbrio se rompe – seja pela rigidez institucional, seja pela assimilação cultural –, a missão perde eficácia e o crescimento se torna superficial. Entretanto, a identidade não se expressa no vácuo. Toda identidade religiosa se manifesta, se tensiona e se comunica em contextos culturais concretos. Assim, para compreender os desafios atuais da missão adventista, é indispensável analisar o ambiente sociocultural no qual essa identidade profética é chamada a atuar, especialmente no contexto da pós-cristandade.

3. Algumas Evidências Empíricas Contemporâneas do Crescimento Adventista

Um exemplo empírico contemporâneo que ilustra as dinâmicas discutidas neste artigo é apresentado no vídeo *Why Seventh-day Adventists Are Growing as Christianity Declines* [Por que os adventistas do sétimo dia estão crescendo enquanto o cristianismo entra em declínio], produzido pelo Christian Faith Archive (2023). Embora não se trate de um estudo acadêmico formal, o material sintetiza observações sociológicas amplamente discutidas na literatura sobre declínio denominacional, identidade religiosa e crescimento eclesial e serve, neste artigo, como ilustração empírica dessas tendências.

O vídeo destaca que, desde o início dos anos 2000, denominações protestantes históricas como a Igreja Metodista Unida (*United Methodist Church*), a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (*Presbyterian Church USA*) e a Igreja Episcopal (*Episcopal Church*) experimentaram declínio acentuado, enquanto a Igreja Adventista do Sétimo Dia apresentou crescimento de aproximadamente 30% na América do Norte no mesmo período (Christian Faith Archive, 2023). Tal dado contraria a expectativa dominante segundo a qual igrejas com doutrinas exigentes, práticas contraculturais e fronteiras confessionais bem definidas tenderiam a perder relevância em contextos de secularização avançada. O caso adventista sugere, ao contrário, que tais características podem operar como fatores de resiliência institucional e vitalidade missionária.

A interpretação apresentada converge de maneira significativa com a análise sociológica clássica de Dean M. Kelley (1972), segundo a qual comunidades religiosas tendem a crescer não apesar de suas exigências, mas precisamente por causa delas. O vídeo observa que muitas denominações buscaram relevância cultural por meio da flexibilização doutrinária e da acomodação ética, tornando-se progressivamente indistinguíveis do discurso moral e cultural dominante. Essa assimilação reduziu tensões imediatas com a sociedade, mas enfraqueceu a capacidade dessas igrejas de oferecer uma identidade religiosa clara e uma alternativa plausível ao secularismo contemporâneo (Christian Faith Archive, 2023).

Nesse contexto, o material formula uma questão analiticamente relevante: se a teologia de uma igreja é virtualmente idêntica ao discurso moral predominante na esfera pública, se sua ética pouco difere da ética secular e se sua prática litúrgica se aproxima de expressões culturais amplamente disponíveis, por que razão indivíduos se comprometeriam com a vida comunitária e eclesial de forma regular? Essa indagação reforça a tese de que a perda de distintividade compromete a plausibilidade religiosa e, consequentemente, a vitalidade missionária.

Em contraste, o adventismo é apresentado como um modelo alternativo que preserva crenças e práticas distintivas capazes de moldar um modo de vida reconhecidamente diferente do ambiente cultural circundante. A observância do sábado redefine o ritmo semanal; a ênfase em saúde impacta hábitos cotidianos; e os distintivos doutrinários oferecem uma interpretação própria da história da salvação. Tais práticas implicam custos reais – inconveniência social, tensão cultural e, em alguns casos, limitações profissionais –, mas esses custos podem ser interpretados sociologicamente como indicadores de autenticidade religiosa, sinalizando que a fé oferece algo suficientemente valioso para justificar o sacrifício exigido (Christian Faith Archive, 2023).

O vídeo ressalta ainda que o crescimento adventista não se explica meramente por rigor doutrinário ou disciplina comportamental. Ele identifica um conjunto integrado de fatores que ressoam com indivíduos em busca de pertencimento e sentido em contextos pós-cristãos: (1) forte ênfase em alfabetização bíblica e educação religiosa sistemática; (2) compreensão

holística da fé, integrando espiritualidade e cuidado com a saúde; (3) perspectiva missionária global, que oferece senso de participação em um movimento transnacional; (4) identidade profética e escatológica, que confere coerência narrativa e horizonte de esperança; e (5) vida comunitária marcada por apoio mútuo e cuidado prático, especialmente relevante em contextos urbanos e migratórios (Christian Faith Archive, 2023).

Outro aspecto enfatizado é a diversidade étnica e socioeconômica observada nas comunidades adventistas norte-americanas. O caso analisado desafia a suposição de que inclusão e diversidade dependem primariamente de alinhamento político ou acomodação cultural. As evidências sugerem que a diversidade emerge da convergência em torno de crenças compartilhadas, práticas comuns e uma missão transcendente, indicando que o que une indivíduos de diferentes origens não é uma ideologia social homogênea, mas o compromisso com uma cosmovisão religiosa coerente e com uma comunidade que oferece suporte espiritual e relacional significativo (Christian Faith Archive, 2023).

Em síntese, a análise empírica apresentada reforça o argumento central deste capítulo: comunidades religiosas que preservam clareza teológica, identidade distinta e exigências proporcionais ao valor da mensagem que proclamam tendem a apresentar maior resiliência institucional e maior capacidade de crescimento em contextos pós-cristãos. O caso adventista sugere que a vitalidade missionária contemporânea não resulta da neutralização da identidade profética, mas de sua vivência coerente em práticas comunitárias, pedagógicas e discipuladoras. Contudo, a identidade não se expressa no vácuo; ela é continuamente testada e comunicada em contextos culturais específicos. Torna-se, portanto, necessário avançar da análise identitária para o exame dos desafios culturais próprios da pós-cristandade, tema da seção seguinte.

4. Desafios Culturais Contemporâneos na Pós-Cristandade

57

A transição da cristandade para a pós-cristandade representa uma das transformações mais profundas da história ocidental. O mundo pós-cristão é caracterizado pela pluralidade de crenças, pela autonomia moral e pela privatização da fé. O “desencantamento do mundo”, associado à racionalização moderna (Weber, 2004), descreve uma sociedade na qual o sagrado deixou de ser a estrutura dominante da vida pública, embora continue operando em formas subjetivas e fragmentadas.

A cultura digital intensifica essa fragmentação. O fluxo permanente de informações reduz a capacidade de atenção, favorece polarizações e torna a experiência religiosa vulnerável ao consumo rápido. Igrejas podem ser tentadas a ajustar-se ao algoritmo, trocando profundidade por visibilidade. Contudo, o evangelho não é um produto; é uma convocação. O desafio, portanto, é usar meios contemporâneos sem reduzir o conteúdo a slogans.

Em contextos urbanos, o pluralismo e a mobilidade tornam as comunidades religiosas mais porosas. A igreja deixa de ser “o lugar” natural de socialização e torna-se uma opção entre muitas. Timothy Keller (2012) observa que, em ambientes pós-cristãos, a clareza do evangelho é mais necessária do que nunca, pois a ambiguidade já domina a cultura. Isso implica que a igreja precisa apresentar razões, narrativas e práticas que tornem o evangelho crível e desejável.

Além disso, novas gerações experimentam uma crise de confiança institucional. Pesquisas indicam que o interesse por espiritualidade permanece, mas a confiança em instituições religiosas diminuiu, especialmente entre jovens (Barna Group, 2019). Em termos missiológicos, isso desloca o eixo do evangelismo: relações autênticas, presença encarnacional

e comunidades saudáveis constituem, em conjunto, uma das principais formas de apologética do evangelho (Jo 13:35).

Por fim, em uma cultura orientada por causas, muitos pós-cristãos primeiro se aproximam de iniciativas de justiça, saúde e serviço, depois encontram comunidade coerente, e só então se abrem para Cristo como fundamento de sentido. Essa dinâmica não substitui o evangelho, mas exige pontes. Para o adventismo, que possui tradição de atuação em áreas de saúde, educação e assistência, há oportunidades de serviço que podem abrir portas para o discipulado, desde que a causa não substitua a conversão e a adoração. Esse conjunto de transformações culturais levanta uma questão missiológica central: como comunicar uma mensagem cristocêntrica, exclusiva e escatológica em um ambiente pluralista, fragmentado e frequentemente desconfiado das instituições religiosas? A resposta a essa pergunta exige uma reflexão cuidadosa sobre o próprio conceito de evangelização e seus desdobramentos práticos no contexto contemporâneo.

5. Evangelismo Contextualizado e Crescimento da Igreja

O evangelismo adventista historicamente privilegiou a proclamação pública e o ensino bíblico sistemático. Esse legado permanece valioso, sobretudo porque a mensagem adventista é intensamente bíblica, doutrinária e catequética. Contudo, em contextos urbanos e pós-cristãos, torna-se evidente que evangelizar não pode ser reduzido a eventos isolados. Evangelização bíblica envolve um processo contínuo de discipulado, no qual a proclamação (querigma) é acompanhada por encarnação comunitária, acompanhamento pastoral e integração intencional (At 2:14-47).

Entretanto, no caso adventista, o evangelismo não é apenas relacional; ele é também doutrinário em sua essência. Roger Walter (2017) demonstra que igrejas adventistas crescem “de maneira diferente” justamente porque sua teologia é diferente. Segundo ele, a força missionária do adventismo reside na clareza doutrinária e na apresentação progressiva das verdades bíblicas, respeitando tanto barreiras espirituais quanto barreiras teológicas. O autor argumenta que abandonar essa lógica – ou diluir a doutrina em nome de relevância – equivale a perder a própria razão de ser do movimento adventista.

Walter (2017, p. 65-67) propõe que o processo evangelístico adventista respeite uma ordem pedagógica e teológica, segundo a qual apenas um grande eixo doutrinário é apresentado por vez, permitindo que o ouvinte atravessasse gradualmente barreiras cognitivas, emocionais e espirituais. Essa abordagem não reduz a importância da doutrina; ao contrário, reconhece que doutrinas centrais como a segunda vinda, o estado dos mortos e o sábado envolvem mudanças profundas na cosmovisão e no estilo de vida, exigindo tempo, confiança e discipulado progressivo.

Essa compreensão dialoga diretamente com o modelo bíblico e missiológico conhecido como Ciclo de uma Colheita, no qual o evangelismo é entendido como um evento dentro de um processo mais amplo de fazer discípulos, e não como um fim em si mesmo. Nesse modelo, a missão é orgânica, comparável à agricultura, e não mecânica ou mercadológica (Jo 4:35-38; 1Co 3:6-9).

À luz desse paradigma, o ciclo missional pode ser descrito em cinco fases interdependentes:

1. Preparar – envolve o preparo do solo do coração humano por meio de presença relacional, serviço compassivo, ministérios de saúde e construção de confiança. Nessa fase, barreiras emocionais são removidas e a credibilidade do mensageiro é estabelecida (At 10:38; White, 2005).

2. Semear – refere-se à introdução intencional da verdade bíblica, por meio de testemunhos, literatura, mídia e conversas espirituais, removendo barreiras intelectuais e despertando interesse pela Palavra (2Co 9:6).

3. Cultivar – corresponde ao acompanhamento sistemático por meio de estudos bíblicos pessoais, pequenos grupos e classes bíblicas, em que o interesse espiritual é aprofundado e convicções são formadas. Esta é, biblicamente, a fase mais longa e exigente do processo discipulador (Mt 13:3-9).

4. Colher – diz respeito à condução intencional de decisões espirituais, culminando no batismo. Essa fase envolve apelos pastorais claros, exame cuidadoso dos candidatos e integração imediata à comunidade de fé (Lc 10:2; Mt 28:19).

5. Conservar – consiste na preservação da colheita por meio de discipulado sistemático pós-batistal, mentoria espiritual, envolvimento em ministérios e capacitação missionária. O objetivo não é apenas retenção, mas crescimento e frutificação contínua (Jo 15:16; Mc 1:17).

Esse ciclo corrige dois extremos comuns: o evangelismo apressado, que colhe sem preparar ou cultivar, e o evangelismo indefinido, que prepara e semeia sem jamais conduzir à decisão. A colheita bíblica é intencional, mas nunca desconectada do cuidado posterior. Como enfatiza Ellen G. White (2007), converter pessoas sem acompanhá-las é abandonar a colheita à deterioração espiritual.

Para a Igreja Adventista, essa abordagem é especialmente coerente, pois sua identidade profética integra doutrina, ética, missão e esperança escatológica. Quando a igreja respeita o processo discipular, proclama a verdade com clareza doutrinária e cuida das pessoas ao longo de toda a jornada espiritual, o evangelismo deixa de ser episódico e torna-se um ciclo permanente de vida e missão.

Por fim, crescimento saudável precisa ser avaliado de modo integral. Números são importantes, mas insuficientes. O Novo Testamento mede maturidade por perseverança, amor, serviço e fidelidade (Cl 1:28; Ef 4:11-16). Assim, toda estratégia evangelística deve estar subordinada à agenda do discipulado e à fidelidade à missão profética confiada à igreja. Contudo, esse processo evangelístico não ocorre em abstração, mas em espaços sociais específicos. Na contemporaneidade, tais espaços são majoritariamente urbanos e digitais, caracterizados por mobilidade, conectividade e rápida circulação de narrativas. Por isso, compreender a cidade e o ambiente digital como campos missionários torna-se um passo indispensável para a prática evangelística no século 21.

6. Atenção à Cultura Digital e Urbana: O Novo Areópago

A missão contemporânea ocorre em um ambiente híbrido, em que o espaço físico e o digital se entrelaçam. As cidades tornaram-se laboratórios culturais e espirituais, concentrando desafios e oportunidades. Samuel Escobar afirma que a igreja não pode se retirar da cidade, pois é ali que a fé se torna pública e visível (Escobar, 1999). Para o adventismo, cuja vocação é global, a missão urbana é indispensável: é na cidade que o pluralismo, as desigualdades e a criatividade cultural se concentram.

A cultura digital amplia o alcance e a velocidade, mas também incentiva a superficialidade e a polarização. O evangelismo baseado apenas em eventos enfrenta limites quando o público vive em permanente fluxo. Jon Paulien (2008) destaca a necessidade de traduzir a “verdade presente” para a “realidade presente”, isto é, comunicar a mensagem em linguagem que as pessoas consigam ouvir, sem abandonar o conteúdo bíblico.

O ambiente digital também altera a formação da identidade. Pessoas constroem um senso de pertencimento em comunidades on-line, seguem influenciadores e praticam uma

espiritualidade fragmentada. Isso exige que a igreja ofereça caminhos claros de formação: leitura bíblica orientada, práticas espirituais, mentoria e espaços de diálogo. Sem esses caminhos, a fé se torna uma colagem de referências, suscetível à desinformação e ao sensacionalismo religioso.

Além disso, o ambiente digital tornou pública a coerência (ou a incoerência) cristã. Falhas éticas e inconsistências tornam-se visíveis com rapidez, afetando diretamente a credibilidade da igreja. Em termos bíblicos, a santidade não é mero moralismo, mas testemunho (1Pe 2:12). Para o evangelismo, isso significa que a integridade institucional e a espiritualidade comunitária são fatores missionários.

Em termos práticos, algumas orientações se mostram úteis: (a) produzir conteúdo centrado em Cristo e na esperança escatológica, evitando alarmismo; (b) priorizar testemunhos e histórias que revelem transformação; (c) criar pontes para encontros presenciais; (d) formar pequenos grupos e mentores que acolham interessados vindos do ambiente digital; e (e) manter coerência ética, pois, no mundo conectado, incoerências se tornam públicas rapidamente.

Assim, a tecnologia é o meio; a profecia é o conteúdo. A igreja cresce quando sua mensagem é clara e quando sua vida comunitária confirma o que ela anuncia (Jo 13:35; 1Ts 1:5-8). A atuação missionária nesses novos ambientes, contudo, levanta um desafio teológico recorrente: como dialogar com a cultura sem comprometer a integridade da mensagem bíblica? A resposta passa necessariamente pelo conceito de contextualização, entendido não como adaptação acrítica, mas como discernimento missional fiel às Escrituras.

7. Preservar a Identidade na Contextualização

A contextualização é um princípio missiológico essencial, mas frequentemente mal compreendido. Adaptar a forma sem alterar o conteúdo é o desafio permanente da igreja. Ellen G. White (2007) resume a tensão criativa entre fidelidade e relevância: “os métodos variam, os princípios não”.

Ángel Manuel Rodríguez (2009) define a contextualização como uma tentativa intencional e criteriosa de comunicar o evangelho de modo culturalmente significativo e relevante, com fidelidade às Escrituras e sob a orientação do Espírito Santo, reconhecendo que o evangelho julga todas as culturas. Essa definição protege a igreja de dois extremos: (a) sincretismo, quando a mensagem é moldada por valores culturais incompatíveis com a Bíblia; e (b) isolacionismo, quando a igreja se recusa a dialogar e perde a capacidade de escuta missionária.

Paul Hiebert (1985) propõe a ideia de “contextualização crítica”, na qual a igreja observa práticas culturais, avalia-as à luz das Escrituras e decide, em comunidade, o que pode ser afirmado, o que deve ser rejeitado e o que precisa ser redimido. Essa abordagem é especialmente útil em contextos urbanos, onde as pressões culturais operam por símbolos e hábitos cotidianos: consumo, sexualidade, tempo, trabalho e autocentrismo.

O perigo do sincretismo, sobretudo no Ocidente, manifesta-se quando a igreja absorve sem discernimento as narrativas dominantes de sucesso, consumo e afirmação individual. Lesslie Newbigin (1989) advertiu que a igreja ocidental pode tornar-se um caso avançado de sincretismo ao aceitar os pressupostos da cultura como se fossem neutros. Em linguagem contemporânea, isso ocorre quando o evangelho é reduzido à terapia, e a missão, ao *branding* institucional.

A contextualização saudável exige processos comunitários de discernimento. Rodríguez (2009) ressalta que esse trabalho deve envolver líderes, teólogos, missiólogos, membros locais

e ministros e ser realizado perto de onde as pessoas vivem. A igreja local, portanto, não é apenas alvo de estratégias; é também sujeito missional que aprende a traduzir e encarnar a mensagem no território.

Desse modo, preservar identidade não significa repetir fórmulas do passado; significa manter fidelidade ao centro (Cristo e as Escrituras) enquanto se traduzem a forma e a linguagem. Uma contextualização fiel produz inteligibilidade sem traição e relevância sem perda de conteúdo. Preservar a identidade na contextualização implica reconhecer que o conteúdo da mensagem não é negociável, ainda que suas formas de comunicação variem. No caso do adventismo, essa fidelidade se expressa de maneira particular na centralidade da mensagem profética, que articula o anúncio cristocêntrico e a consciência escatológica como eixo da missão.

8. Mensagem Profética: *Kerygma* e *Propheteuo* (At 2:16-24, 36, 41)

No Pentecostes, Pedro articulou de forma exemplar a combinação entre clareza proclamativa (*kerygma*) e consciência profética (*propheteuo*). Sua pregação anunciou o cumprimento das profecias de Joel (At 2:16-21) e teve como centro inequívoco Cristo crucificado e ressuscitado como Senhor e Messias (At 2:22-24, 36). A resposta do povo (At 2:41) revela que a igreja nascente se compreendia como um povo profético, portador de uma mensagem clara, histórica e escatológica para o mundo. Esse paradigma permanece normativo para a missão cristã.

No contexto adventista, essa compreensão ganha contornos específicos. A Igreja Adventista do Sétimo Dia nasceu sob o impulso do cumprimento profético e do anúncio da iminente volta de Cristo, fundamentada nas três mensagens angélicas de Apocalipse 14:6-12, entendidas como a última e universal convocação divina à humanidade. Como destaca Dederen (2000, p. 887), os adventistas se veem como “um cumprimento da profecia apocalíptica, um movimento profético chamado a preparar um povo em todas as partes da Terra para estar pronto para a vinda de Cristo”. Essa autoconsciência moldou profundamente a identidade, a teologia e a práxis missionária do movimento.

A primeira mensagem angélica proclama o “evangelho eterno” no contexto da chegada da “hora do juízo”, convocando todas as nações a temer a Deus, dar-Lhe glória e adorá-Lo como Criador (Ap 14:6-7), unindo redenção e responsabilidade sob a soberania divina. A segunda mensagem anuncia a queda de Babilônia, símbolo dos sistemas religiosos e ideológicos que corrompem a verdade e seduzem as nações (Ap 14:8), culminando no chamado para que o povo de Deus se separe de tais estruturas (Ap 18:1-4). A terceira mensagem apresenta o alerta escatológico final contra a adoração da besta e caracteriza o povo fiel como aqueles que “guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus” (Ap 14:9-12; Seventh-day Adventist Encyclopedia 1996, s.v. “Three Angels’ Messages”).

Historicamente, o movimento adventista compreendeu essas mensagens não apenas como eventos proféticos sucessivos, mas como um corpo integrado de proclamação. Com o desenvolvimento da teologia adventista, consolidou-se a compreensão de que a terceira mensagem não substitui as anteriores, mas as inclui e representa a culminância dessa sequência, conferindo unidade à missão da igreja. Assim, a missão adventista consiste em anunciar o evangelho eterno a todos os povos, chamar à adoração do Criador no contexto do juízo em andamento, convocar à separação de sistemas religiosos confusos e sustentar a fidelidade a Cristo em meio ao conflito final.

Nesse sentido, Knight (2019) adverte que, se o adventismo perder sua visão apocalíptica, perderá também sua razão histórica de existir. Ao mesmo tempo, ele alerta contra uma pregação que enfatiza símbolos, datas e controvérsias, mas obscurece o Cristo do Apocalipse, lembrando que o sacrifício de Cristo constitui o centro organizador de toda a verdade bíblica e profética (White, 2008). A fidelidade profética, portanto, não pode ser dissociada do cristocentrismo.

Do ponto de vista sociológico, a clareza identitária associada a uma mensagem distintiva exerce impacto direto sobre o crescimento religioso. Kelley (1972) demonstrou que grupos com fronteiras doutrinárias bem definidas tendem a atrair indivíduos em busca de significado, compromisso e propósito. Em contraste, quando comunidades religiosas relativizam suas crenças centrais para reduzir tensões culturais, frequentemente perdem sua identidade e experimentam estagnação.

Dessa forma, emerge um princípio integrador: igrejas crescem de maneira saudável quando proclamam com clareza uma mensagem profética, cristocêntrica e escatológica, mantendo viva sua identidade e missão. A articulação entre *kerygma* (clareza bíblica) e *propheteuo* (consciência profética) favorece conversões autênticas, mobilização missionária e crescimento sustentável, oferecendo uma base coerente para a prática missionária contemporânea.

À luz dessas considerações bíblicas, teológicas e sociológicas, torna-se possível avançar para uma proposta integradora que não se limite à defesa de princípios isolados, mas articule identidade, evangelismo, contextualização e discipulado em um modelo coerente para a prática missionária contemporânea da igreja.

9. Síntese Propositiva: Um Modelo de Evangelismo Profético, Relacional e Sustentável

À luz dos fundamentos expostos, propõe-se um modelo integrador com quatro eixos: contextualização, missão, mensagem e comunidade. Esses eixos operam como um sistema: enfraquecer um deles compromete os demais. O objetivo deste modelo não é substituir iniciativas existentes, mas oferecer uma matriz teológico-missiológica para avaliar e alinhar práticas evangelísticas ao propósito profético da igreja.

Contextualização: processos de discernimento para evitar sincretismo. A contextualização não pode ser improvisada. Sugere-se um ciclo de discernimento: (a) escuta cultural (pesquisa do bairro, entrevistas, diagnóstico geracional), (b) leitura bíblica e teológica (quais temas bíblicos respondem à dor identificada?), (c) desenho de práticas (como comunicar e encarnar?), (d) avaliação ética e doutrinária (há sincretismo, trivialização ou distorção?) e (e) revisão contínua. Esse ciclo deve envolver liderança pastoral, teólogos, missiólogos, jovens e membros locais (Rodríguez, 2009).

Missão: serviço como ponte e profecia como conteúdo. A igreja precisa encarnar o evangelho em práticas públicas de compaixão, justiça e cuidado, especialmente em ambientes urbanos. O adventismo possui uma tradição nas áreas de saúde e educação, que pode ser empregada como ponte missionária. Contudo, o serviço não deve ser desconectado da proclamação: ele prepara o coração, abre portas e dá credibilidade ao anúncio. O objetivo é que as pessoas sejam conduzidas a Cristo, à comunidade e à obediência da fé. Nesse sentido, a igreja local pode mapear as dores do território (solidão, ansiedade, dependências, violência, insegurança alimentar) e oferecer respostas evangelísticas integradas (aconselhamento, grupos de apoio, projetos de saúde, alfabetização bíblica).

Mensagem: *kerygma* com densidade bíblica e Apocalipse com graça. A proclamação deve ser explicitamente cristocêntrica: a vida, a morte e a ressurreição de Cristo como núcleo (1Co 15:1-4). A escatologia adventista deve ser apresentada como continuidade do evangelho: o Deus que salva também julga e restaura (Ap 14:6-7). Isso reduz dois riscos: moralismo (ética sem cruz) e sensacionalismo (profecia sem Cristo). Em termos pedagógicos, recomenda-se que as séries proféticas sejam organizadas como uma narrativa do conflito cósmico, destacando o caráter de Deus, o tema da adoração e a esperança da consumação (Ap 21-22).

Comunidade: Em contextos pós-cristãos, a igreja é chamada a ser uma comunidade “apologética”, isto é, um sinal visível do Reino (Jo 13:35). Isso implica hospitalidade intencional, acolhimento de dúvidas, acompanhamento espiritual e formação de vínculos. Pequenos grupos, classes bíblicas e mentoria pessoal funcionam como estruturas de cuidado e crescimento. A integração do novo crente deve ser planejada: acolhimento, amizade, inclusão em ministérios e formação de hábitos espirituais. Quando a comunidade se torna família, a fé deixa de depender apenas de eventos e passa a ser sustentada por pertencimento e propósito (At 2:44-47).

Todo modelo teológico-missiológico, entretanto, precisa ser acompanhado por critérios que permitam avaliar sua efetividade e fidelidade ao propósito bíblico. Sem indicadores claros de saúde espiritual, assimilação e multiplicação, corre-se o risco de confundir atividade com vitalidade e resultados imediatos com frutos duradouros.

10. Indicadores de Saúde, Assimilação e Multiplicação

A introdução de indicadores de saúde, assimilação e multiplicação não representa uma inflexão pragmática ou gerencial na argumentação desenvolvida até aqui. Antes, constitui um desdobramento necessário da reflexão teológico-missiológica proposta. Se a identidade profética é apresentada como fundamento da credibilidade missionária e do crescimento saudável da igreja, torna-se igualmente necessário perguntar como essa identidade se manifesta de forma observável na vida comunitária. Os indicadores, portanto, não funcionam como metas em si mesmos, mas como sinais discerníveis da coerência entre identidade proclamada, discipulado vivido e missão sustentada ao longo do tempo.

Em um contexto pós-cristão, a reflexão sobre crescimento e missão exige honestidade metodológica, discernimento teológico e sensibilidade pastoral. Medir resultados não equivale a idolatrar números; antes, constitui um exercício de mordomia espiritual e cuidado do rebanho confiado por Deus (At 20:28). A ausência de indicadores claros pode gerar a ilusão de progresso, quando a igreja celebra eventos sem avaliar frutos duradouros. Por outro lado, métricas desumanizadas reduzem pessoas a estatísticas e enfraquecem o caráter pastoral da missão. O desafio, portanto, é construir um sistema avaliativo que sirva ao discipulado, à fidelidade bíblica e à missão profética da igreja.

Estudos recentes sobre revitalização e missão convergem em dois princípios fundamentais. Primeiro, a saúde precede a expansão: o crescimento tende a ser consequência da vitalidade espiritual, da qualidade relacional e da remoção de barreiras internas à missão (Schwarz, 1996; Warren, 2003). Segundo, clareza identitária e compromisso real favorecem coesão e reprodução. Igrejas que mantêm convicções claras, exigem envolvimento significativo e preservam uma causa transcendente demonstram maior capacidade de perseverança e multiplicação (Kelley, 1972). No contexto adventista, a centralidade de Cristo combinada à clareza do chamado profético sustenta unidade, propósito missionário e longevidade espiritual (Knight, 2019; Doss, 2014).

11. Do Modelo de Marcador Único ao Modelo de Múltiplos Marcadores

Grande parte da tradição missionária cristã – inclusive adventista – avaliou historicamente o sucesso missionário a partir de um marcador único: o número de batismos. Embora o batismo seja um passo essencial na jornada cristã (Rm 6:1-7), a literatura missiológica contemporânea demonstra que esse modelo é teologicamente incompleto, pastoralmente arriscado e missiologicamente inadequado para o século 21 (Rainer, 2017; Hull, 2010; Doss, 2014).

Do ponto de vista teológico, o adventismo não sustenta uma compreensão sacramental do batismo como ato salvador em si mesmo. O batismo é um sinal público de uma conversão genuína e início de uma jornada de discipulado, e não seu ponto final. Pesquisas adventistas demonstram que, quando a missão é avaliada apenas por decisões públicas, sem sistemas intencionais de assimilação e acompanhamento, as taxas de evasão tendem a aumentar significativamente, especialmente nos primeiros anos após o batismo (Doss, 2014).

Do ponto de vista prático e missiológico, o chamado “modelo batismal” gera distorções recorrentes: pressão por decisões rápidas, preparação insuficiente, negligência do acompanhamento pós-batismo e estatísticas infladas que ocultam realidades de enfraquecimento congregacional. Em contextos secularizados ou pluralistas, em que a jornada até Cristo é longa e relacional, esse modelo mostra-se particularmente ineficaz (Rainer, 2017).

Como alternativa, propõe-se um modelo de múltiplos marcadores, centrado no discipulado ao longo de toda a jornada espiritual. Nesse modelo, o batismo permanece essencial, mas é compreendido como um marco dentro de um processo contínuo de maturação cristã, em coerência com a lógica da Grande Comissão (Mt 28:18-20) e da multiplicação discipuladora (2Tm 2:2).

12. Indicadores como Instrumentos Pastorais de Cuidado e Perseverança

Seguindo a proposta de painéis de indicadores para a avaliação da saúde congregacional, conforme sistematizada por Thom Rainer (2014, 2017) em estudos sobre revitalização e igreja saudável, recomenda-se que a avaliação missionária utilize marcadores relacionais e discipuladores, e não apenas resultados pontuais. Estudos adventistas sobre retenção confirmam que assimilação relacional, envolvimento em pequenos grupos e mentoria pós-batismo são fatores decisivos para a permanência e maturidade espiritual (Doss, 2014). Entre os indicadores mais relevantes destacam-se:

1. Conversões (batismos/profissões de fé) – mais da metade das igrejas estudadas passou a acompanhar quantas pessoas se tornaram seguidores de Cristo. Contar é uma questão de obediência e responsabilidade.

2. Frequência no culto – mais do que um número, a frequência é vista como um termômetro da resposta da comunidade. O objetivo não é apenas contar por contar, mas avaliar se a missão externa está surtindo efeito.

3. Contribuições financeiras – ajudam a medir saúde e engajamento. Práticas como agradecer aos doadores, vincular as contribuições à missão e reconhecer a generosidade fazem diferença.

4. Participação em grupos pequenos – nas igrejas revitalizadas, os grupos funcionam como “fator de retenção”; aqueles que permanecem conectados geralmente estão em grupos e ministérios.

5. Envolvimento em ministérios – embora esse acompanhamento seja menos comum, algumas igrejas também monitoram quantos membros estão servindo ativamente. Isso gera intencionalidade no engajamento.

Assim, o indicador mais estratégico não é apenas “quantos foram batizados”, mas também quantos permanecem, amadurecem e participam da missão. Avaliar nesses termos permite alinhar crescimento numérico com maturidade espiritual, fidelidade profética e sustentabilidade missionária.

A reflexão sobre indicadores não tem como objetivo reduzir a missão a métricas, mas oferecer instrumentos de discernimento pastoral e fidelidade missionária. Com base nessas considerações, é possível sintetizar os principais achados deste capítulo e reafirmar a centralidade da identidade profética no crescimento saudável da igreja.

13. Considerações Finais

Este estudo partiu da constatação de que os desafios enfrentados pela Igreja Adventista do Sétimo Dia em contextos urbanos pós-cristãos não podem receber respostas adequadas apenas por meio de inovação metodológica ou ajustes estratégicos pontuais. A pergunta central que orientou a reflexão – como a preservação e a renovação da identidade profética influenciam a credibilidade missionária e o crescimento saudável da igreja – revelou-se decisiva para compreender tanto os limites quanto as possibilidades da missão adventista contemporânea.

A análise teológica, missiológica e sociológica desenvolvida ao longo do texto indica que a identidade profética, quando vivida de forma cristocêntrica, coerente e contextualizada, exerce impacto direto sobre a credibilidade pública da igreja. Em ambientes nos quais o cristianismo já não opera como pressuposto cultural, a clareza teológica e a integridade comunitária tornam-se formas centrais de apologética vivencial. A igreja é levada a ser não apenas uma proclamadora de doutrinas, mas uma comunidade cuja vida confirma a veracidade da mensagem que anuncia.

Essa dinâmica não se restringe ao adventismo. Estudos sobre movimentos cristãos indicam que a vitalidade missionária está diretamente relacionada à clareza identitária, ao nível de compromisso exigido e à capacidade de manter uma tensão criativa com a cultura circundante. Steve Addison (2011, p. 60-64) observa que movimentos religiosos tendem a enfraquecer quando perdem o vínculo com seu carisma fundador, relaxam mecanismos de alinhamento discipular ou reduzem excessivamente a tensão com o contexto cultural. Em contraste, movimentos que preservam identidade clara, compromisso elevado e engajamento cultural equilibrado demonstram maior resiliência comunitária e maior capacidade de expansão missionária sustentável, mesmo em ambientes pós-cristãos adversos.

No caso específico da Igreja Adventista do Sétimo Dia, o estudo demonstrou que abordagens reducionistas, centradas exclusivamente em resultados numéricos imediatos, tendem a produzir fragilidade comunitária e baixa perseverança. Em contraste, uma compreensão integral de crescimento – que articula conversão, discipulado, assimilação e multiplicação – mostra-se mais coerente com o mandato bíblico e com a vocação profética do adventismo. A identidade profética não se apresenta, portanto, como obstáculo ao crescimento, mas como um de seus principais fundamentos quando integrada a processos discipuladores intencionais.

Reconhece-se, por fim, que os contextos pós-cristãos são heterogêneos e que a presente reflexão não esgota o tema. Pesquisas futuras poderão aprofundar empiricamente os processos de assimilação e permanência após iniciativas evangelísticas, analisar a percepção pública da identidade profética adventista em ambientes seculares, investigar práticas digitais de discipulado e avaliar o papel de pequenos grupos e mentoria como infraestrutura de formação cristã. Esses desdobramentos poderão contribuir para o amadurecimento de uma missão que una fidelidade doutrinária, sensibilidade cultural e sustentabilidade comunitária.

Conclui-se, portanto, que o futuro missionário do adventismo em contextos pós-cristãos dependerá da capacidade da igreja de sustentar, em tensão criativa, fidelidade profética, centralidade cristocêntrica e discernimento contextual. O crescimento saudável da igreja não será fruto da neutralização de sua identidade, mas de sua vivência madura, humilde e missionária. Ao testemunhar com clareza, graça e esperança escatológica, a Igreja Adventista permanece fiel à sua vocação histórica de servir ao mundo, anunciando que a história caminha para a consumação do Reino de Deus.

Referências

ADDISON, S. **Movements That Change the World: Five Keys to Spreading the Gospel**. Westmont, IL: InterVarsity Press, 2011.

ARN, W.; ARN, C. **The Master's Plan for Making Disciples**. Grand Rapids, MI: Baker, 1998.

BARNA GROUP. **Reviving Evangelism: Current Realities That Demand a New Vision for Sharing Faith**. Ventura, CA: Barna Group, 2019.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMGARTNER, E. W. **The Church Growth Movement and Adventist Mission**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2000.

BOSCH, D. J. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

CHRISTIAN FAITH ARCHIVE. "Why Seventh-day Adventists Are Growing as Christianity Declines." YouTube, 2023. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=zNfHZDK_WZA.

DEDEREN, R. "Ecclesiology." In: DEDEREN, R. (ed.). **Handbook of Seventh-day Adventist theology**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2000, p. 863-916.

DOSS, D. L. **Retention and Reclamation: A Study of Why Members Leave the Seventh-day Adventist Church**. Silver Spring, MD: Office of Archives, Statistics, and Research, General Conference of Seventh-day Adventists, 2014.

ESCOBAR, S. **A missão da igreja no mundo contemporâneo**. São Paulo: ABU Editora, 1999.

GUDER, D. L. (ed.). **Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

- HIEBERT, P. G. **Anthropological Insights for Missionaries**. Grand Rapids, MI: Baker, 1985.
- HIRSCH, A.; FROST, M. **The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church**. Grand Rapids, MI: Baker, 2013.
- HULL, B. **The Disciple-Making Church: Leading a Body of Believers on the Journey of Faith**. Grand Rapids, MI: Baker, 2010.
- KELLER, T. **Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.
- KELLEY, D. M. **Why Conservative Churches Are Growing: A Study in the Sociology of Religion**. Nova York: Harper & Row, 1972.
- KNIGHT, G. R. **A visão apocalíptica e a neutralização do adventismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2019.
- NEWBIGIN, L. **The Gospel in a Pluralist Society**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- PAULIEN, J. **Present Truth in the Real World**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2008.
- RAINER, T. S. **Autopsy of a Deceased Church: 12 Ways to Keep Yours Alive**. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2014.
- RAINER, T. S. **Scrappy Church: God's Not Done with Your Church Yet**. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2017.
- RODRÍGUEZ, Á. M. (ed.). **Toward a Theology of the Remnant**. Hagerstown, MD: Review and Herald Publishing Association, 2009.
- SAYERS, M. **Reappearing Church: The Hope for Renewal in the Rise of Our Post-Christian Culture**. Chicago: Moody Publishers, 2019.
- The Seventh-day Adventist Encyclopedia**. 2. rev. ed. Hagerstown, MD: Review and Herald, 1996.
- SCHWARZ, C. A. **Natural Church Development: A Guide to Eight Essential Qualities of Healthy Churches**. Carol Stream, IL: ChurchSmart Resources, 1996.
- TAYLOR, C. **A era secular**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.
- TRIM, D. J. B. "Identity and Mission: The Twin Foundations of Adventism." **Adventist Review**, 2015.

WALTER, R. **Evangelism Intelligence: Why Adventist Churches Grow Differently**. Nampa, ID: Pacific Press Publishing Association, 2017.

WARREN, R. **Uma igreja com propósitos**. São Paulo: Vida, 2003.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, E. G. **Atos dos apóstolos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, E. G. **Obreiros evangélicos**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

SABEDORIA, ESTATURA E GRAÇA: A INFÂNCIA DE JESUS NA PERSPECTIVA DOS ESCRITOS DE ELLEN G. WHITE

KARLA ADRIANE CORRÊA OLIVEIRA¹

Resumo: Jesus Cristo tem sido, ao longo dos séculos, fonte de inspiração para reflexões teológicas, filosóficas e educacionais. Embora os evangelhos apresentem poucos detalhes sobre Sua infância, essa lacuna tem despertado interesse na compreensão de Sua formação inicial. Nesse contexto, os escritos de Ellen G. White apresentam uma interpretação dos relatos evangélicos da infância de Jesus, oferecendo contribuições para sua compreensão espiritual e educacional. Ainda que não integrem o cânon bíblico, seus escritos dialogam com as Escrituras e oferecem subsídios para a reflexão sobre esse período. Assim, este estudo teórico analisa a interpretação da infância de Cristo apresentada nos escritos de Ellen G. White, considerando seu contexto, processo de aprendizagem e formação do caráter. Os resultados indicam que, na interpretação de White, a infância de Jesus caracteriza-se por um processo formativo marcado pela articulação entre a educação no lar, a atitude da criança e a atuação do Espírito Santo e dos anjos. Nessa perspectiva, Sua formação revela um equilíbrio entre aprendizagem teórica e prática, em que a comunhão com Deus, o trabalho útil, a contemplação da natureza e as experiências de vida atuam como agentes educativos. Conclui-se que, na perspectiva da autora, a educação constitui um processo intencional de formação do caráter, orientado pela relação com Deus e voltado à restauração da imagem divina no ser humano.

Palavras-chave: Jesus Cristo. Infância. Educação cristã. Formação do caráter. Ellen G. White.

¹ Doutora em Educação pelo Adventist International Institute of Advanced Studies/Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Docente e Pesquisadora do curso de Pedagogia da Faculdade Adventista da Amazônia (FAAMA), Brasil. E-mail: krlc.oliveira@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2126-9351>.

WISDOM, STATURE, AND GRACE: THE CHILDHOOD OF JESUS FROM THE PERSPECTIVE OF ELLEN G. WHITE'S WRITINGS

Abstract: Jesus Christ has, throughout the centuries, been a source of inspiration for theological, philosophical, and educational reflection. Although the Gospels provide few details about His childhood, this gap has aroused scholarly interest in understanding His early development. In this context, the writings of Ellen G. White offer an interpretation of the Gospel accounts of Jesus' childhood, contributing to its spiritual and educational understanding. Although her writings are not part of the biblical canon, they engage with Scripture and provide insights for reflection on this period. Accordingly, this theoretical study analyzes White's interpretation of Christ's childhood, considering its context, learning process, and character formation. The findings indicate that, in White's interpretation, Jesus' childhood was characterized by a formative process shaped by the interaction of home education, the child's attitude, and the work of the Holy Spirit and angels. From this perspective, His development reveals a balance between theoretical and practical learning, in which communion with God, meaningful work, contemplation of nature, and life experiences function as educational agents. It is concluded that, from White's perspective, education constitutes an intentional process of character formation, guided by a relationship with God and directed toward the restoration of the divine image in human beings.

Keywords: Jesus Christ. Childhood. Christian education. Character formation. Ellen G. White.

1. Introdução

Jesus Cristo tem sido, ao longo dos séculos, uma fonte inesgotável de inspiração, despertando profundas reflexões nos campos da teologia, da literatura e da filosofia (Price, 1980; Nason, 2019). Sua presença e ensinamentos ultrapassam os limites do tempo e da cultura, iluminando o pensamento humano e orientando concepções pedagógicas que reconhecem na formação integral do ser humano o propósito maior da existência: a restauração da imagem de Deus.

Nesse horizonte, as palavras que encerram o Evangelho de João adquirem especial significado e profundidade: "Há também muitas outras coisas que Jesus fez; se todas fossem escritas uma por uma, creio que nem mesmo o mundo todo teria espaço suficiente para os livros que seriam escritos" (Jo 21:25). Ao reconhecer a limitação intrínseca de qualquer registro escrito diante da magnitude dos atos e palavras do Mestre, o escritor bíblico convida o leitor a uma postura de humildade epistemológica: a experiência de Jesus transcende qualquer tentativa de exaustividade narrativa ou sistematização doutrinária.

Educadores como João Amós Comenius (1592-1670), considerado o pai da pedagogia moderna, fundamentaram seus princípios e métodos didáticos na compreensão do caráter redentor e transformador da educação, inspirando-se em valores cristãos que perpetuam o legado do Mestre dos mestres. Em sua obra-prima *Didática Magna*, ele assim se expressa:

Os homens são destinados à eternidade. Mas, a nós cristãos, esta verdade parece mais clara depois que Cristo, Filho de Deus vivo, enviado do céu a reproduzir a imagem de Deus desaparecida de nós, mostrou a mesma coisa com o seu exemplo. Efetivamente, concebido e dado à luz mediante o nascimento, andou entre os homens; depois de morto, ressuscitou e subiu aos céus, e a morte já O não tem sob o seu domínio. Ora Ele é chamado, é de fato, o nosso precursor (*Hebreus*, 6, 20), o primogênito dos irmãos

(*Romanos*, 8,29), a cabeça dos seus membros (*Efésios*, 1, 22 e 23), o arquétipo de todos aqueles que devem ser reformados à imagem de Deus (*Romanos*, 8, 29) (Comenius, 2015, p. 17).

Deste modo, para Comenius, Cristo é o modelo e padrão da humanidade a ser restaurada, o processo educativo é o meio dessa restauração e o fim da pedagogia é formar o ser humano à imagem de Deus, tal como revelada em Cristo. Embora Sua vida inteira sirva de referência para a formação humana, certos períodos, como a infância, recebem menor atenção nas Escrituras, sendo descritos de maneira breve e discreta pelos evangelhos (Mt 1:18-25; 2:1-23; Lc 2:1-52). Essa aparente lacuna desperta o interesse de estudiosos que buscam compreender como o Filho de Deus viveu Seus primeiros anos, quais experiências moldaram Seu caráter e de que forma Sua humanidade se expressou em meio à divindade.

Ellen G. White (1827-1915), notável escritora norte-americana e pioneira do movimento adventista, dedicou-se a aprofundar essa temática, oferecendo uma visão elucidativa que busca ampliar a compreensão espiritual e educativa do início da vida de Cristo (White, 2000a) em obras seminais como *O Desejado de Todas as Nações*, *Educação*, *A Ciência do Bom Viver* e *Vida de Jesus*, dentre outras. Em seus escritos, White desenvolve interpretações dos relatos bíblicos sobre a infância de Cristo. Embora esses escritos não integrem o cânon bíblico, eles dialogam com as Escrituras e oferecem subsídios para a reflexão sobre esse período.

Partindo dos relatos evangélicos, a autora estadunidense desenvolve reflexões sobre a formação inicial de Jesus, apresentando possíveis implicações para a educação cristã contemporânea. Apesar disso, ainda são limitados os estudos que exploram de maneira sistemática e articulada a infância de Cristo nos escritos de Ellen G. White sob uma perspectiva educacional. Nesse sentido, o presente estudo, de natureza teórico-analítica, tem como objetivo examinar as principais características da infância de Cristo nos escritos da referida autora, considerando o contexto e o ambiente em que viveu, os elementos de sua aprendizagem e os valores que moldaram Seu caráter e missão.

2. Resultados e Discussões

Os primeiros anos de vida são uma janela única para moldar o futuro de uma criança, definindo trajetórias de saúde, aprendizado e comportamento. Estudos recentes da epigenética revelam que os mil dias iniciais, da concepção aos dois anos, são decisivos para o desenvolvimento físico, cognitivo e emocional, com impactos duradouros influenciados por nutrição, cuidados parentais e ambiente (Pantano, 2018). Isso evidencia e enaltece o papel da infância como um período determinante nos processos formativos e no desenvolvimento humano.

Com base no relato de Lucas (2:1-20), Ellen G. White (2000b) descreve o nascimento de Jesus em circunstâncias humildes e explora essa narrativa ao destacar aspectos espirituais relacionados à presença dos anjos e ao significado da encarnação. Nascido em Belém, em um estábulo, e colocado numa manjedoura simples, Ele recebeu desde o início a proteção e o cuidado de Maria e José, mesmo diante das dificuldades e da humildade do local (Lc 2:1-7). Apesar da simplicidade de Seu nascimento, segundo o relato bíblico, Ele foi grandemente honrado: anjos celestiais anunciaram Sua chegada, louvando a Deus com música e proclamando o advento do Filho de Deus para a salvação da humanidade. Pastores humildes, sinceros e atentos foram os primeiros a receber a notícia do nascimento, enquanto magos do Oriente vieram de longe, guiados por uma estrela, oferecendo presentes e demonstrando a importância

universal de Sua vinda (Lc 2:8-20; Mt 2:1-12). Esse nascimento marcou o início da obra redentora de Cristo, trazendo esperança, paz e vida eterna aos homens (White, 2008a).

Em seu clássico livro *O Desejado de Todas as Nações*, Ellen G. White (2000b) comenta o relato bíblico do nascimento de Jesus (Lc 2:1-20), desenvolvendo aspectos como o esforço da viagem, a dificuldade em encontrar abrigo e a presença contínua de anjos, além de interpretar o significado espiritual do nascimento, destacando a escolha de Cristo de deixar a glória celestial pela humildade terrena.

A autora centraliza sua narrativa naquilo que é revelado nos relatos bíblicos, buscando fidelidade ao texto sagrado: “Crescia o menino e Se fortalecia, enchendo-Se de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre Ele” (Lc 2:40). “E crescia Jesus em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens” (Lc 2:52). O nascimento e o desenvolvimento de Jesus nessa fase da vida cumpriam com exatidão as profecias messiânicas (Is 7:14; Mq 5:2; Jr 23:5; Sl 2:1-2), evidenciando a coerência entre os relatos bíblicos e o plano divino de redenção.

Lucas registra, nessas duas ocasiões (Lc 2:40, 52), o crescimento de Jesus em sabedoria, estatura e graça. Ao comentar essa repetição, Champlin (2002) observa que o relato enfatiza a humanidade real de Cristo. Ou seja, Ele não nasceu “pronto” em tudo. Desenvolveu-Se assim como acontece com qualquer ser humano. Isso reforça a doutrina da encarnação, destacando que Jesus não apenas parecia humano, mas de fato viveu plenamente a experiência humana, aprendendo, amadurecendo e sendo aperfeiçoado ao longo do tempo, em contraste com ideias como o docetismo, que negavam Sua humanidade verdadeira (Champlin, 2002). Assim, a repetição serve para fixar no leitor a verdade central de que Jesus é simultaneamente divino e autenticamente humano e que Seu crescimento é um modelo para o desenvolvimento integral da vida humana.

O relato de Ellen G. White sobre a apresentação de Jesus no templo, baseado em Lucas 2:21-38, destaca o cumprimento da lei mosaica, que exigia a consagração do primogênito ao Senhor (Êx 13; Lv 12). Em conformidade com essa prescrição, José e Maria levaram o menino ao templo e ofereceram o sacrifício previsto para as famílias de menor condição econômica, demonstrando obediência à lei e fidelidade a Deus (White, 2008b). Ao comentar esse episódio, White (2000a) ressalta que a apresentação de Jesus no templo representa mais do que o cumprimento de uma exigência legal. Segundo a autora, embora fosse o Filho de Deus, submeteu-Se voluntariamente às exigências da lei, permanecendo em conformidade com ela desde a infância e ao longo de toda a vida.

Ao comentar esse episódio, White (2000b) se reporta à narrativa bíblica, enfatizando o contraste entre a incapacidade do sacerdote em reconhecer o Messias e o discernimento espiritual de Simeão e Ana, conduzidos pelo Espírito Santo. A autora também descreve elementos narrativos, como a luz sobre o rosto do menino e a alegria de Maria ao recordar as promessas messiânicas, conferindo maior ênfase ao significado espiritual do episódio (White, 2000b).

De acordo com o relato bíblico de Mateus, após o nascimento, Jesus e Sua família enfrentaram a perseguição promovida por Herodes, que ordenou a morte dos meninos de Belém com menos de dois anos (Mt 2:16). Diante desse perigo, José foi advertido em sonho a fugir para o Egito com Maria e o menino, garantindo Sua proteção e o cumprimento das Escrituras (Mt 2:13-15). White (2001, p. 28) descreve esse episódio da seguinte maneira:

Anjos de Deus protegeram a vida do Redentor ainda criança. José foi avisado em um sonho para fugir para o Egito, para que em uma terra pagã pudesse encontrar refúgio para o Redentor do mundo. Satanás O seguiu desde a infância até a idade adulta, inventando meios e maneiras de desviá-Lo de Sua fidelidade a Deus e vencê-Lo com suas sutis tentações.

Em consonância com a compreensão bíblica, o *Comentário Bíblico Bruce* (2012) ressalta que José e Maria responderam com obediência imediata à revelação recebida em sonho, preservando a vida do Menino e cumprindo o propósito divino.

O relato bíblico informa que, após a morte de Herodes, a família de Jesus retornou do Egito e passou a viver em Nazaré (Mt 2:19-23), revelando que os primeiros anos da vida de Jesus foram marcados por deslocamentos, obediência à direção divina e experiências cotidianas. Ao comentar esse período, White (2000b) destaca que essas vivências constituíram importantes elementos formativos, transformando o cotidiano, as provações e o serviço em instrumentos utilizados por Deus na formação do caráter. Para a autora, a educação de Cristo integrou aprendizado teórico e prático, no qual a experiência diária, associada à comunhão com Deus, exerceu papel fundamental em Seu desenvolvimento.

3. Face Infantil do Salvador

Segundo White (2008a), o desenvolvimento infantil de Jesus caracterizou-se pelo crescimento equilibrado e completo de todas as dimensões da vida humana. Ao descrever Sua infância, a autora apresenta Jesus como uma criança comum em Sua aparência e em Suas experiências cotidianas, que interagiu, trabalhava e crescia como qualquer outra. Entretanto, ressalta que Sua sabedoria, Seu discernimento espiritual e Seu caráter revelavam uma maturidade incomum para Sua idade. Nas palavras da autora:

Jesus revelava, como criança, disposição singularmente amável. Aquelas mãos cheias de boa vontade estavam sempre prontas para servir a outros. Manifestava uma paciência que coisa alguma conseguia perturbar, e uma veracidade nunca disposta a sacrificar a integridade. Firme como a rocha em questões de princípios, Sua vida revelava a graça da abnegada cortesia (White, 2008a, p. 44).

73

O relato de Lucas 2:41-52 apresenta Jesus aos doze anos no templo. White (2000b) enfatiza que esse episódio evidencia Sua consciência precoce da missão messiânica. Em consonância com essa compreensão, o *Comentário Bíblico Andrews* (2024) observa que Lucas descreve uma infância historicamente verossímil, em contraste com os evangelhos apócrifos, ressaltando tanto a humanidade quanto a singularidade de Jesus. Esses elementos reforçam a compreensão de que o crescimento de Cristo ocorreu de forma integral, sem comprometer Sua identidade divina.

Esse é o único relato detalhado da infância de Jesus presente nos evangelhos canônicos. Nele, Jesus Se identifica plenamente com o processo de crescimento de todo ser humano. Sua divindade não anula Sua humanidade, mas a apresenta como o ideal de Deus para cada vida restaurada à Sua imagem.

Para White (2008b), embora Cristo vivesse em condições simples, mantinha-Se firme em Seus princípios, sem jamais ceder à falsidade ou à injustiça. Sua espiritualidade se manifestava desde cedo, pois buscava compreender as Escrituras e meditar sobre as obras de Deus.

Sua mente era brilhante e ativa. Era rápido na percepção, e Sua capacidade de reflexão e sabedoria estavam além de Sua idade. Embora Seus modos fossem simples e infantis, crescia em inteligência e estatura como as outras crianças. Mas Jesus não era semelhante às outras crianças em tudo (White, 2008b, p. 29).

Como criança, Jesus demonstrava uma clara descentralização de Si mesmo, colocando as necessidades dos outros acima das Suas, refletindo empatia, altruísmo e maturidade moral incomuns para sua idade: “Era atencioso e prestativo com os mais idosos e pobres, e mostrava bondade até com os animais. Cuidava com carinho de um pássaro ferido e cada ser vivo sentia-se mais feliz em Sua presença” (White, 2008b, p. 20).

A esse respeito, White (2000b) enfatiza que a infância de Jesus merece atenção especial por revelar, em Seu contexto familiar, princípios formativos que fazem de Cristo o modelo para crianças e jovens, e não apenas durante Seu ministério público.

4. O Ambiente Familiar e Social em Nazaré

Ao comentar os anos de Jesus em Nazaré, White (2013) descreve Seu ambiente familiar como um lar modesto, porém permeado por amor, dignidade e devoção. Segundo a autora, José e Maria, apesar das limitações humanas, exerciam com zelo a responsabilidade de educar o Filho de Deus. White afirma ainda que o ambiente doméstico era caracterizado pela cooperação, respeito e trabalho cotidiano, elementos que contribuíram para a formação da disciplina, da solidariedade e da perseverança de Jesus. Essa descrição dialoga com o relato de Lucas, que resume esse período afirmando que Jesus “crescia em sabedoria, estatura e graça, diante de Deus e dos homens” (Lc 2:40). Para White (2008b), esse crescimento foi favorecido pela simplicidade da vida em Nazaré e pela educação recebida no lar.

O contexto social, entretanto, apresentava desafios. Conforme White, a cidade era conhecida por sua má reputação e por um ambiente moralmente decadente (Jo 1:46). Mesmo exposto a influências negativas, Jesus manteve-Se puro e incorruptível. À luz da interpretação apresentada por White (2000b), esse episódio permite compreender que a formação espiritual e a comunhão com Deus desempenham papel fundamental na preservação da integridade moral mesmo em contextos adversos.

Outro aspecto relevante refere-se à relação de Jesus com Seus pais. O relato bíblico registra que, após o episódio no templo, “desceu com eles para Nazaré e era-lhes obediente” (Lc 2:51). Ao comentar esse episódio, White (2008b) destaca que essa submissão não era apenas um gesto de humildade, mas expressava uma profunda compreensão da ordem familiar estabelecida por Deus. Esse episódio também evidencia que, embora Jesus fosse submisso a Seus pais, Sua vida demonstra que a obediência humana encontra seu limite na vontade de Deus, a quem se deve fidelidade suprema, conforme expresso no texto bíblico (At 5:29).

A descrição de White sobre a formação de Jesus no ambiente familiar encontra pontos de convergência com a teoria da aprendizagem social de Albert Bandura (1977, 1986), segundo a qual a aprendizagem ocorre por observação, interação e modelagem. Embora partam de pressupostos distintos, ambas as perspectivas reconhecem a influência do ambiente e dos modelos na formação do indivíduo. Entretanto, White amplia essa compreensão ao atribuir papel central à atuação do Espírito Santo no desenvolvimento do caráter.

5. Educação de Jesus

Nos escritos de Ellen G. White (2007; 2013), a educação de Jesus constitui um modelo de formação integral, no qual o desenvolvimento das diferentes dimensões da vida ocorre em estreita relação com Deus e com os princípios por Ele estabelecidos. Refletindo sobre esse desenvolvimento, Taylor (2018) nota que Jesus não Se desenvolveu de maneira parcial ou desequilibrada, mas de forma completa e integrada em quatro dimensões fundamentais da vida

humana: mental, física, espiritual e social. Sua mente era iluminada pela observação da natureza e pelo estudo; Seu corpo era fortalecido pelo trabalho honesto; Seu espírito era nutrido pela comunhão com Deus (leitura das Escrituras e oração); e Suas relações humanas eram marcadas por sabedoria, bondade e espiritualidade.

A educação de Jesus, conforme descrita por White (2007), ressalta a Bíblia como o principal manual e agente formativo de Seu desenvolvimento. Desde a infância, os rolos sagrados ocuparam posição central em Sua vida. Seu estudo não era passivo ou meramente repetitivo, mas ativo, profundo e marcadamente participativo, caracterizado por uma intensa reflexão e aplicação constante dos princípios revelados.

Na época de Cristo, os judeus valorizavam profundamente a educação das crianças, com escolas vinculadas às sinagogas, onde os rabis – mestres considerados cultos – ensinavam seus alunos. Entretanto, Jesus não frequentou essas escolas, pois muitas das lições ali transmitidas eram baseadas em tradições humanas e, por vezes, contrárias aos ensinamentos verdadeiros de Deus (White, 2008b). No contexto do primeiro século, a educação judaica era profundamente valorizada e estruturada em torno da família e das sinagogas. As crianças eram instruídas desde cedo na Lei, sendo esse ensino considerado essencial para a continuidade religiosa, moral e cultural do povo (Ferguson, 2003; Silva, 2017).

Um dos relatos mais interessantes ocorre quando White descreve o dia em que Jesus, ainda menino, visitou uma escola. Embora não frequentasse regularmente ambientes educacionais formais, essa experiência revela aspectos significativos de Sua formação e de Sua interação com o sistema de ensino da época.

Em uma sala anexa ao templo havia uma escola dirigida pelos rabinos, e foi para aquele lugar que Jesus Se dirigiu depois de algum tempo. Assentou-Se com outras crianças de Sua idade aos pés dos grandes mestres e ouviu suas palavras. Os judeus tinham muitas ideias erradas acerca do Messias. Jesus sabia disso, mas não contradizia os homens cultos. Fazia perguntas a respeito do que os profetas haviam escrito como alguém que desejava aprender. O capítulo 53 de Isaías fala a respeito da morte do Salvador, e Jesus leu esse texto e perguntou aos rabis acerca do seu significado. Os mestres não puderam responder. Começaram, então, a fazer perguntas a Jesus e se surpreenderam com o conhecimento que tinha das Escrituras. Viram que Sua compreensão da Bíblia era muito melhor do que a deles. Perceberam que seus ensinamentos estavam errados, mas não estavam dispostos a crer em algo diferente. Jesus portava-Se com tanta modéstia e cortesia que não puderam contrariá-Lo. Queria mantê-Lo como aluno para ensiná-Lo a explicar a Bíblia como eles faziam (White, 2008b, p. 33).

Outro elemento distintivo de Sua educação refere-se ao trabalho útil como elemento formador de caráter. Desde a infância, Jesus participou das atividades cotidianas de Sua família, desempenhando tarefas domésticas que Lhe ensinaram disciplina, responsabilidade e senso de cooperação. Essas experiências expressam o valor pedagógico de atividades simples e úteis, mostrando que a verdadeira educação envolve a formação integral do ser humano em harmonia com os princípios divinos (White, 2016).

White ressalta que Jesus realizava essas tarefas com alegria e dedicação, o que conferia profundo significado às ações aparentemente comuns do lar. No contexto da cultura judaica, as crianças eram ensinadas a contribuir para o bem-estar familiar, e esse dever era considerado nobre e louvável, não humilhante. Assim, a autora evidencia que o trabalho doméstico, longe de ser mero exercício de submissão, constituía um meio de desenvolvimento moral e espiritual, refletindo a humildade e o espírito de serviço que caracterizariam todo o ministério posterior de Cristo (White, 2016). A esse respeito, ela assim afirma:

Todos devem ocupar-se de algo que seja útil para si mesmos e para os outros. Deus deu-nos o trabalho como uma bênção, e Ele Se agrada com as crianças que desempenham sua parte nos deveres domésticos, aliviando o fardo do pai e da mãe. Tais crianças, ao deixarem seus lares, serão uma bênção para os outros (White, 2008b, p. 35).

Nessa perspectiva, o trabalho, entendido como serviço e contribuição, adquire um valor pedagógico essencial, favorecendo o amadurecimento do caráter e o cultivo da solidariedade. Em tempos marcados pela valorização excessiva do conforto e da tecnologia, o exemplo de Cristo e a orientação de White lembram que a verdadeira educação vai além da instrução intelectual: ela requer a formação de hábitos de disciplina, empatia, diligência e serviço. Integrar o trabalho prático e o senso de utilidade nas práticas pedagógicas atuais pode contribuir para uma educação mais humana e completa, que una conhecimento, caráter e propósito.

Durante Sua infância, as atividades manuais que Jesus realizava contribuíam para fortalecer o corpo, disciplinar a mente e louvar a Deus, refletindo uma educação voltada para a harmonia entre esforço, vigor físico e caráter. Ele utilizava plenamente Suas faculdades com o propósito de alcançar excelência em tudo o que fazia, revelando que o trabalho, quando executado com dedicação e propósito, é uma expressão de nobreza e dignidade. White destaca que Jesus buscava a perfeição até nos detalhes mais simples, demonstrando zelo e compromisso com a qualidade. Seu exemplo ensina que o valor do trabalho está na atitude com que é realizado, e que o labor, quando feito com dedicação e propósito, torna-se uma forma de adoração e crescimento integral – um princípio que deve ser cultivado desde a infância (White, 2000b; 2008b).

Estudos recentes indicam que a participação moderada da criança em atividades práticas, como tarefas domésticas ajustadas à sua fase de desenvolvimento, contribui de forma significativa para o desenvolvimento da responsabilidade e de habilidades cognitivas, além de favorecer a saúde mental presente e futura. No entanto, quando essas atividades se tornam excessivas, passam a prejudicar o desempenho escolar e o desenvolvimento integral, evidenciando a necessidade de equilíbrio entre trabalho, estudo e lazer (Selman; Dilworth-Bart, 2024; Tepper; Howell; Bennett, 2022; White; Deboer; Scharf, 2019).

Em obras pedagógicas e de orientação familiar, White (2007; 2008a) enfatiza que atividades recreativas são essenciais para o desenvolvimento saudável da criança. Ela recomenda atividades ao ar livre, jogos simples e recreação, mas sempre de forma equilibrada, instrutiva e saudável, para fortalecer o corpo, estimular a mente e formar o caráter. Segundo ela: “Para que crianças [...] tenham saúde, alegria, vivacidade, músculos e cérebro bem desenvolvidos, devem passar bastante tempo ao ar livre e ter atividades e recreação bem reguladas” (White, 2008a, p. 339). White (2007) considera que o lazer não deve ser apenas diversão, mas também uma oportunidade de aprendizado, sociabilidade e desenvolvimento físico, equilibrando trabalho, estudo e descanso.

Conforme White (2000b), Jesus, ainda criança, dedicava grande parte de Seu tempo à observação da natureza, extraindo lições espirituais que mais tarde fundamentariam Seu ministério. Sua mente inquisitiva explorava as obras da criação, refletindo sobre os princípios e propósitos divinos presentes no mundo natural. Esse hábito de observar e aprender com a natureza contribuiu para a formação de Seu caráter e para a transmissão de ensinamentos profundos, capazes de impactar tanto adultos quanto crianças. Ao refletir sobre o desenvolvimento de Jesus descrito nos evangelhos, White (2008b, p. 33) enfatiza a importância da natureza como ambiente de aprendizagem e formação, afirmando:

Jesus também gostava de estudar as maravilhas que Deus havia criado na terra e no céu. Nesse livro da natureza, Ele viu as árvores, as plantas, os animais, o sol e as estrelas. Dia após dia, Ele os observava, procurando aprender com eles e compreender a razão das coisas. Anjos santos estavam com Ele e O ajudavam a aprender sobre Deus por meio dessas coisas. Assim, à medida que crescia em altura e força, crescia também em conhecimento e sabedoria. Toda criança pode adquirir conhecimento como Jesus adquiriu.

O relato de Lucas 2:52 apresenta o crescimento de Jesus em sabedoria, estatura e graça como um modelo de desenvolvimento integral. Ao comentar esse texto, White (2013) enfatiza a centralidade das Escrituras na formação do caráter e defende uma educação fundamentada na Palavra de Deus. Em diálogo com essa perspectiva, Nason (2019) argumenta que Lucas 2:52 constitui um fundamento para a educação cristã, por apresentar um modelo de desenvolvimento que integra as dimensões física, intelectual, espiritual e social.

Em suma, Cristo revelou-Se, desde a infância, um aprendiz ávido e incansável, cuja sede de conhecimento e compreensão espiritual marcaria profundamente Sua formação integral. Ele estudava atentamente as Escrituras, adquirindo conhecimento e discernimento moral, e aprendia com as experiências da vida, enfrentando desafios cotidianos que fortaleciam Seu caráter. Essa abordagem equilibrada evidencia um modelo educativo que combina prática, reflexão e espiritualidade (White, 2000b; 2008a; 2016).

6. Considerações Finais

A infância de Jesus, conforme apresentada por Ellen G. White, revela um paradigma educativo bíblico que integra simplicidade, espiritualidade e formação moral elevada. Crescendo em um lar modesto e em meio a circunstâncias sociais desafiadoras, Cristo demonstrou que é possível viver com pureza, sabedoria e propósito, mesmo diante das limitações humanas. Sua educação, fundamentada no convívio familiar, na contemplação da natureza, no cumprimento alegre das tarefas práticas do cotidiano e no estudo das Escrituras, expressa os princípios de uma formação integral – física, mental e espiritual – que permanece como referência para pais, educadores e instituições cristãs.

Sob a ótica de White, a infância de Jesus transcende o relato histórico e torna-se uma proposta pedagógica viva, em que o desenvolvimento do caráter emerge como eixo central do verdadeiro aprendizado. Assim, revisitar suas reflexões permite repensar o papel da fé, da família, do trabalho útil e da natureza como elementos formadores do ser humano, especialmente em uma sociedade que tende a dissociar a educação dos valores espirituais. A perspectiva de Ellen G. White, portanto, amplia a compreensão do processo educativo, reafirmando que a essência da educação genuinamente cristã consiste na restauração, por meio de Cristo, da imagem de Deus no ser humano.

Referências

BANDURA, A. **Social learning theory**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977.

BANDURA, A. **Social foundations of thought and action: a social cognitive theory**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1986.

BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico Bruce**. 3. ed. Tradução de Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2012.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado**, versículo por versículo, v. 2: Lucas e João. São Paulo: Hagnos, 2002. p. 36 e 37.

COMENIUS, I. A. **Didactica magna**. Tradução de Joaquim Ferreira Gomes. Praga: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

COMENTÁRIO BÍBLICO ANDREWS, v. 3: Mateus a Atos, Tradução de Milton Torres. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2024.

FERGUSON, E. **Backgrounds of early christianity**. 3. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

NASON, P. L. Luke 2:52 as a basis for how we “do” **Christian education**. **Christian Education Journal: Research on Educational Ministry**, v. 16, n. 3, p. 511-526, 2019. Disponível em: <https://the2edgedsword.com/wp-content/uploads/2020/01/How-We-Do-Christian-Education.pdf>

PANTANO, M. Primeiros 1.000 dias de vida. **Revista da Associação Paulista de Cirurgiões Dentistas**, [São Paulo], v. 72, n. 3, p. 490-494, 2018. Disponível em: <https://ares.unasus.gov.br/acervo/bitstream/ARES/24148/1/PDF%20-%20Os%20primeiros%201000%20dias%20de%20vida.pdf>

PRICE, J. M. **A pedagogia de Jesus: o mestre por excelência**. Tradução de Waldemar W. Wey. 3. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1980. Disponível em: <https://www.kufunda.net/publicdocs/A%20Pedagogia%20de%20Jesus.pdf>

SELMAN, S. B.; DILWORTH-BART, J. E. Routines and child development: a systematic review. **Journal of Family Theory & Review**, v. 16, n. 2, p. 272-328, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1111/jftr.12549>.

SILVA, R. **A educação nos dias de Cristo**. Notícias Adventistas, 2017. Disponível em: <https://noticias.adventistas.org/pt/coluna/rodrigo.silva/educacao-nos-dias-de-cristo/>

TAYLOR V, J. W. Escolas da Bíblia. **Journal of Adventist Education**, 2018. Disponível em: <https://www.journalofadventisteducation.org/pt/2018.1.2>.

TEPPER, D. L.; HOWELL, T. J.; BENNETT, P. C. Executive functions and household chores: does engagement in chores predict children's cognition? **Australian Occupational Therapy Journal**, v. 69, n. 5, p. 585-598, maio 2022. DOI: 10.1111/1440-1630.12822. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1440-1630.12822>

WHITE, E. M.; DEBOER, M. D.; SCHARF, R. J. Associations between household chores and childhood self-competency. **Journal of Developmental & Behavioral Pediatrics**, v. 40, n. 3, p. 176-182, abr. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1097/DBP.0000000000000637>

WHITE, A. **Ellen White**: woman of vision. Hagerstown: Review and Herald, 2000a.

WHITE, E. G. **O desejado de todas as nações**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2000b.

WHITE, E. G. **O grande conflito**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

WHITE, E. G. **Educação**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, E. G. **Orientação da criança**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008a.

WHITE, E. G. **Vida de Jesus**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2008b.

WHITE, E. G. **Fundamentos da educação cristã**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, E. G. **A ciência do bom viver**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

AS DUALIDADES PROGRAMÁTICAS NO PRÓLOGO DE DANIEL (DN 1:1-2): ESTRUTURA NARRATIVA E MATRIZ TEOLÓGICA DO LIVRO

JOÃO LUIZ MARCON¹
LUIZ FRANCISCO FERREIRA JUNIOR²

80

Resumo: O prólogo do livro de Daniel (Dn 1:1-2) constitui uma unidade narrativa teologicamente densa, cuja brevidade contrasta com sua função programática no desenvolvimento do livro. Embora seus principais temas sejam retomados ao longo de Daniel, permanece a questão de como a própria configuração literária desses versículos contribui para introduzir e desenvolver os tópicos. O texto condensa temas teológicos posteriormente desenvolvidos no livro, como a soberania divina, a relação entre o Deus de Israel e o poder imperial e o deslocamento de Judá para Babilônia, ao mesmo tempo que estabelece as condições narrativas para tensões que se tornam explícitas no desenvolvimento subsequente, como a relação entre fidelidade e assimilação. Este artigo analisa os contrastes presentes em Daniel 1:1-2 e sua organização em dualidades programáticas no desenvolvimento literário do livro. Para isso, adota-se uma abordagem literário-narrativa, sincrônica e canônica do texto em sua forma final. A pesquisa, de caráter bibliográfico, dialoga analiticamente com estudos sobre Daniel, análise narrativa e literatura apocalíptica, empregando categorias narratológicas de maneira instrumental e subordinada aos indicadores do próprio texto. A análise parte dos elementos lexicais, sintáticos, espaciais e históricos da perícopia e examina, em seguida, seu desenvolvimento literário e teológico no restante do livro e suas relações canônicas

¹ Mestre em Teologia Bíblica pela Faculdades EST. Mestre em Teologia Pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Doutorando em Teologia Sistemática pela Universidad Adventista del Plata. Diretor e Professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – Faculdade Adventista do Paraná. E-mail: joao.marcon@adventistas.org. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3333-7297>.

² Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Pastor Distrital na Associação Central Paranaense. E-mail: luiz.junior@adventistas.org. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8652-4285>.

pertinentes. O estudo demonstra que a estrutura dual dos contrastes introduzidos no prólogo articula a derrota histórica de Jerusalém com a afirmação da soberania de Deus e fornece categorias programáticas posteriormente desenvolvidas em Daniel. Desse modo, Daniel 1:1-2 funciona como uma síntese programática de temas relacionados ao exílio, à aliança, à soberania divina e à expectativa de restauração.

Palavras-chave: Daniel. Dualidades. Análise narrativa. Abordagem canônica. Soberania divina. Aliança.

THE PROGRAMMATIC DUALITIES IN DANIEL'S PROLOGUE (DAN 1:1-2): NARRATIVE STRUCTURE AND THEOLOGICAL FRAMEWORK OF THE BOOK

Abstract: The prologue of the book of Daniel (Dan 1:1-2) constitutes a theologically dense narrative unit whose brevity contrasts with its programmatic function within the development of the book. Although its principal themes recur throughout Daniel, the question remains as to how the literary configuration of these verses itself contributes to introducing and articulating those themes. The text condenses theological motifs that are developed later in the book, including divine sovereignty, the relationship between the God of Israel and imperial power, and the displacement of Judah to Babylon, while simultaneously establishing the narrative conditions for tensions that become explicit in the subsequent development of the narrative, such as the relationship between faithfulness and assimilation. This article examines the contrasts present in Dan 1:1-2 and their organization into programmatic dualities as they unfold throughout the literary development of the book. To this end, it adopts a literary-narrative, synchronic, and canonical approach to the final form of the text. Based on bibliographical research, the study engages critically with scholarship on Daniel, narrative analysis, and apocalyptic literature, using narratological categories instrumentally and in subordination to the textual indicators of the passage itself. The analysis begins with the lexical, syntactic, spatial, and historical features of the pericope and then examines their literary and theological development throughout the remainder of the book, as well as their relevant canonical relationships. The study argues that the dual structure of the contrasts introduced in the prologue integrates Jerusalem's historical defeat with the affirmation of divine sovereignty and provides programmatic categories that are subsequently developed throughout Daniel. Thus, Dan 1:1-2 functions as a programmatic synthesis of themes related to exile, covenant, divine sovereignty, and the expectation of restoration.

Keywords: Daniel. Dualities. Narrative analysis. Canonical approach. Divine sovereignty. Covenant.

1. Introdução

O prólogo do livro de Daniel (Dn 1:1-2) constitui uma unidade literária teologicamente densa, frequentemente considerada na literatura especializada um eixo organizador de temas importantes do livro.³ Embora composto por apenas dois versículos, o texto apresenta, de

³ Ver, por exemplo, Collins (1993, p. 24); Kirkpatrick (2005, p. 41-46; esp. p. 47); LaCocque (1979, p. 84).

forma sintética, temas que são desenvolvidos ao longo do livro: a soberania divina, a relação entre o Deus de Israel e o poder imperial e o deslocamento de Judá para Babilônia. Ao estabelecer o cenário histórico, espacial e teológico da narrativa, o prólogo também introduz condições que serão desenvolvidas posteriormente no livro, entre elas a tensão entre fidelidade e assimilação no contexto do exílio.⁴

A presente pesquisa investiga em que medida Daniel 1:1-2 pode ser compreendido como uma unidade definida por dualidades opostas que moldam a teologia do livro.⁵ Parte-se da hipótese de que tais dualidades não operam apenas como contrastes descritivos, mas como estruturas que organizam a representação do conflito entre a soberania divina e o poder

⁴ Não há consenso quanto à extensão do prólogo de Daniel. Alguns intérpretes atribuem essa função a todo o primeiro capítulo. Gentry e Wellum (2018, p. 602), por exemplo, identificam Daniel 1:1-21 como o prólogo que estabelece o contexto do exílio, enquanto Steinmann (2008, p. 23) compreende 1:1-21 como uma introdução hebraica que antecede a estrutura quiástica aramaica central do livro. Steinmann observa ainda que essa introdução antecipa temas posteriormente desenvolvidos, entre eles os utensílios do templo (1:2), a sabedoria de Daniel (1:4) e seus companheiros (1:6), conferindo ao capítulo uma evidente função programática. Cook (2026, p. 43-44), por sua vez, emprega uma delimitação intermediária, identificando 1:1-7 como o prólogo que abre o primeiro capítulo, no qual são apresentados os personagens, a situação que enfrentam e um dos temas teológicos centrais do livro: o confronto entre dois poderes, representados inicialmente por dois reis e duas culturas, tendo ao fundo o conflito transcendente entre o Deus de Israel e as divindades babilônicas. Reconhecendo essas diferentes propostas, o presente estudo emprega o termo “prólogo” em sentido mais restrito e funcional, delimitando-o a Daniel 1:1-2. Há razões literárias e teológicas para essa opção. Hill (2008, p. 45) identifica 1:1-2 como uma unidade literária distinta, responsável por estabelecer o cenário da narrativa e introduzir seu tema teológico central. A organização apresentada por Tanner (2020, p. 125) igualmente distingue 1:1-2 das unidades narrativas subsequentes: 1:3-7 descreve a tentativa de assimilação dos jovens; 1:8-16, sua resposta de fidelidade; e 1:17-21, sua consequente elevação. Desse modo, 1:1-2 desempenha uma função distinta de 1:3-21: em vez de narrar a resposta dos personagens às circunstâncias do exílio, estabelece previamente as coordenadas temporais e espaciais, o conflito fundamental e, sobretudo, a perspectiva teológica a partir da qual os acontecimentos devem ser interpretados. Essa função programática torna-se especialmente evidente no emprego de *נתן* (*ntn*, “dar”, “entregar”) em 1:2. Embora Nabucodonosor apareça como agente histórico da conquista, é o Senhor quem “entrega” Jeoaquim em suas mãos. A mesma ação divina reaparece em 1:9, quando Deus concede favor a Daniel, e em 1:17, quando concede conhecimento e habilidade aos quatro jovens (Seow, 2003, p. 20). Widder (2023, p. 74) chama igualmente a atenção para essa repetição tríplice de “Deus deu”: primeiro, no âmbito dos grandes acontecimentos internacionais, com a entrega do rei e depois no âmbito das circunstâncias particulares dos jovens, com a concessão de favor e conhecimento. Assim, a afirmação de 1:2 estabelece um princípio teológico: a soberania divina sobre a história, que 1:3-21 passa a demonstrar narrativamente. A delimitação adotada neste artigo, portanto, não pretende negar a possibilidade de compreender 1:1-7 ou mesmo 1:1-21 como prólogo ou introdução em sentido mais amplo. A divergência na literatura diz respeito sobretudo à extensão formal atribuída a essa função introdutória. Em sentido estrito, contudo, 1:1-2 pode ser distinguido do desenvolvimento narrativo subsequente por desempenhar três funções próprias de uma abertura: estabelecer o cenário histórico, introduzir o conflito fundamental e enunciar o princípio teológico que orientará a leitura do restante do capítulo e, em perspectiva mais ampla, do livro. É nesse sentido literário e funcional que o presente estudo emprega a designação “prólogo” para Dn 1:1-2.

⁵ Báez dedica uma parte substancial de sua tese a Daniel 1:1-2. Para ele, esses versículos não constituem mera informação histórica: constituem uma abertura carregada de intertextualidade com Gênesis 10-11. A leitura de Báez reforça essa oposição espacial e teológica ao identificar em Daniel 1:1-2 a primeira alusão de Daniel à narrativa de Babel. A combinação entre “Babilônia” e “terra de Sinar” remete a Gênesis 10:10; 11:2, 9, de modo que Sinar não funciona apenas como designação geográfica, mas como evocação literária e teológica de Babel. Nessa perspectiva, Jerusalém e Babilônia representam realidades religiosas contrapostas: Jerusalém está associada a YHWH e ao Seu templo, enquanto Sinar/Babilônia remete ao espaço cultural de Babel e ao templo do deus babilônico. A transferência dos utensílios do templo de Jerusalém para Sinar, portanto, expressa mais do que um deslocamento geográfico, configurando simbolicamente uma aparente substituição de Jerusalém por Babilônia e do culto a YHWH pelo culto babilônico. Essa tensão, contudo, é imediatamente relativizada pela afirmação de que foi o próprio Senhor quem “entregou” Jeoaquim, de modo que Daniel 1:1-2 estabelece simultaneamente o conflito entre YHWH/Jerusalém e Marduk/Babilônia e a soberania divina sobre esse conflito. Cf. Báez (2013, p. 37-64, esp. p. 55-64).

imperial. O termo “contraste” designa aqui as relações textualmente observáveis entre elementos distintos ou opostos, enquanto “dualidade” denomina a organização analítica desses contrastes em polos correlacionados. Algumas dessas dualidades são diretamente expressas em Daniel 1:1-2; outras são introduzidas pelas circunstâncias narrativas do prólogo e recebem desenvolvimento explícito no contexto subsequente do livro. Os objetivos, portanto, são: (1) identificar os indicadores textuais, lexicais, sintáticos, espaciais e temáticos que sustentam a identificação desses contrastes; (2) analisar sua função literária e teológica no prólogo; e (3) examinar sua recorrência e desenvolvimento ao longo do livro. A identificação das dualidades, portanto, parte dos indicadores verificáveis da própria perícope e é posteriormente examinada à luz de sua recorrência e desenvolvimento no contexto mais amplo de Daniel.

Metodologicamente, o estudo adota uma abordagem literário-narrativa, sincrônica⁶ e canônica, analisando o texto em sua forma final. A análise parte dos dados lexicais, sintáticos, históricos, espaciais e temáticos de Daniel 1:1-2 e emprega categorias da análise narrativa de maneira instrumental para descrever como esses elementos se articulam na configuração literária da perícope. As dualidades são delimitadas a partir de critérios textuais específicos: oposição textual, contraste espacial e recorrência ou desenvolvimento temático verificável no contexto do livro. O estudo dialoga ainda, de maneira crítica e delimitada, com pesquisas sobre literatura apocalíptica e outras abordagens literárias, sem pressupor adesão integral aos respectivos quadros hermenêuticos. Não se pretende aqui reconstruir hipotéticos estágios pré-canônicos de composição, mas analisar a função literária e teológica do texto em sua forma canônica recebida, preservando sua referência aos acontecimentos históricos narrados. Argumenta-se que Daniel 1:1-2 exerce função programática ao introduzir contrastes e temas teológicos que são retomados e ampliados ao longo do livro.

2. Visão Geral do Prólogo

O primeiro capítulo de Daniel (Dn 1:1-21) funciona como uma introdução narrativa que estabelece o cenário, os personagens e os temas centrais do livro (Kirkpatrick, 2005, p. 41). House (2009, p. 459) destaca a função introdutória do capítulo ao mostrar como sua disposição prepara o desenvolvimento do conflito entre o poder imperial babilônico e a ação divina, ao mesmo tempo que apresenta Daniel e seus companheiros e contribui para a coesão do relato. De outra perspectiva, Collins (1993, p. 28) também reconhece a função literária integradora da abertura de Daniel, especialmente na articulação de elementos que reaparecem posteriormente no livro. O próprio Collins (1993, p. 245) chama a atenção para a recorrência de elementos introduzidos no capítulo, como os utensílios do templo (Dn 1:2), posteriormente profanados

⁶ Gary Schnittjer define o modelo sincrônico (do grego *syn*, “junto”, e *chronos*, “tempo”) como uma abordagem que privilegia a análise da forma final do texto, distinguindo-a das leituras orientadas prioritariamente pela recepção. O autor diferencia dois tipos de objetivos dentro desse modelo: os *readerly aims* (“objetivos do leitor”), que utilizam o texto para comparações experimentais, aplicações contemporâneas ou reconstruções centradas na recepção, e os *textual aims* (“objetivos textuais”), voltados à investigação da configuração literária e do significado da forma final do texto em seu próprio contexto. Embora reconheça a importância da história da recepção e da dimensão diacrônica, Schnittjer atribui prioridade metodológica aos *textual aims*, tomando-os como ponto de partida para a análise exegética e para o exame das relações entre textos bíblicos. É nesse sentido específico que o presente estudo emprega a designação “sincrônica”: a investigação concentra-se na forma final de Daniel 1:1-2, buscando identificar, a partir de seus próprios indicadores lexicais, sintáticos, espaciais e literários, os contrastes que estruturam a perícope, antes de examinar o desenvolvimento desses contrastes no contexto mais amplo do livro de Daniel. A leitura canônica realizada posteriormente não substitui essa análise inicial, mas parte dela e a amplia. Para uma exposição detalhada dessa integração entre perspectivas sincrônicas e diacrônicas, ver Schnittjer (2021, p. xxxv-xxxvi).

por Belsazar em Daniel 5. Essas observações convergem quanto à função literária da abertura, ainda que provenham de referenciais hermenêuticos distintos. Para o presente estudo, sua relevância reside especificamente na constatação de que elementos introduzidos no início de Daniel são retomados no desenvolvimento posterior da obra, constatação que fundamenta a investigação de sua possível função programática.

A organização temporal do prólogo delimita a experiência de Daniel no exílio por meio de um enquadramento cronológico que funciona como *inclusio* (DiTommaso, 2005, p. 57). A narrativa se inicia no “terceiro ano do reinado de Jeoaquim” (Dn 1:1) e se encerra com a indicação de que Daniel permaneceu “até o primeiro ano do rei Ciro” (Dn 1:21), situando a experiência narrada entre o início da dominação babilônica e sua posterior superação (Walvoord; Dyer, 2011, p. 15). Ao tratarem da relação entre o domínio imperial e a perspectiva teológica do livro, Willis (2010, p. 195) e Davies (1985, p. 43), embora partindo de referenciais distintos, chamam a atenção para o fato de que a ação babilônica não constitui a explicação última dos acontecimentos narrados. Em Daniel 1:2, essa perspectiva é explicitada pela atribuição ao Senhor da “entrega” de Jeoaquim. No horizonte canônico, essa apresentação do exílio pode ser lida em continuidade com a tradição pactual que relaciona a perda da terra ao juízo decorrente da infidelidade de Israel (House, 2009, p. 527). A “entrega” de Jeoaquim (Dn 1:2) insere-se nas maldições da aliança previstas na Lei de Moisés (Dt 28-32), o que desloca a compreensão da queda de Jerusalém de um evento meramente político para um acontecimento inscrito na lógica da intenção divina. Ao mesmo tempo, o livro de Daniel desenvolve uma perspectiva ampliada da história, na qual os eventos humanos são apresentados em relação a um plano divino mais abrangente (DiTommaso, 2005, p. 59). De modo convergente quanto a esse ponto, Kirkpatrick (2005, p. 48) chama a atenção para a atribuição teológica da perda da independência judaica em Daniel 1:2; contudo, a progressão do livro amplia essa perspectiva para além de uma explicação exclusivamente retributiva.

Dessa forma, o prólogo estabelece o enquadramento teológico no qual o exílio é situado e introduz questões que serão retomadas no desenvolvimento posterior do livro. A referência à profecia de Jeremias (Dn 9:2) e à oração de Daniel (Dn 9) indica que a experiência exílica é incorporada a uma dinâmica mais ampla, na qual juízo e expectativa de restauração se articulam no desenvolvimento do livro (Collins, 1993, p. 347). Fewell (1991, p. 14), a partir de uma abordagem literária própria, também chama a atenção para a tensão entre poder imperial e agência divina. No presente estudo, essa observação é retomada apenas na medida em que corresponde à relação explicitamente estabelecida em Daniel 1:1-2 entre a ação de Nabucodonosor e a afirmação de que “o SENHOR entregou” Jeoaquim. A análise das dualidades proposta adiante partirá dessa e de outras relações textualmente verificáveis, e não dos pressupostos metodológicos mais amplos das abordagens secundárias utilizadas.

3. A Função Literária do Prólogo na Narrativa de Daniel⁷

⁷ A designação “texto narrativo” é empregada aqui como descrição da configuração literária observável do texto, e não como uma categoria que dependa de autodesignação terminológica explícita por parte do texto bíblico. A análise literária, nesse sentido, não constitui alternativa ao método histórico-gramatical, mas pode operar de maneira complementar a ele, examinando as escolhas formais pelas quais o autor comunica o sentido, assim como a análise linguística examina suas escolhas lexicais e sintáticas. Tully (2017, p. 170-171) observa que os textos bíblicos não se reduzem a afirmações proposicionais e que a forma escolhida para narrar acontecimentos ou formular um oráculo contribui para o propósito comunicativo do texto; na narrativa, isso inclui elementos como caracterização, enredo e organização do tempo. De modo semelhante, Yeo (2009) admite a integração do método histórico-gramatical com procedimentos literários, entre eles a identificação de gênero, enquanto Römer (2016, p. 646) reconhece a narratologia entre os desenvolvimentos que ampliaram os recursos da exegese para compreender o

A análise dos prólogos na literatura acadêmica tem recorrido a diferentes abordagens para descrever sua função na organização de uma obra. Entre os recursos empregados pela análise literária está a observação da estrutura, da organização temporal, do desenvolvimento do enredo e da apresentação dos personagens. Tais elementos podem ser examinados como escolhas formais pelas quais o texto comunica seu conteúdo. Ao tratar da função das aberturas narrativas, Turner (2007, p. 13-18) demonstra que elas frequentemente anunciam o desenvolvimento do enredo e orientam a leitura da narrativa, enquanto Silva (2024, p. 708) chama a atenção para seu caráter estético e comunicativo e para sua capacidade de estabelecer o tom, o estilo e a perspectiva da obra.⁸ Nesta pesquisa, tal contribuição é utilizada especificamente para descrever a função literária da abertura, sem assumir que o sentido seja produzido por uma negociação entre texto e leitor. Carvalho et al. (2021, p. 12), a partir da análise do discurso,⁹ destacam aspectos linguísticos e comunicativos do prólogo, incluindo escolhas vocabulares e estratégias discursivas. Embora essa abordagem contemple também categorias como construção de sentidos, ideologia e subjetividade, este estudo não incorpora esses pressupostos como critérios interpretativos. Sua contribuição é utilizada de maneira delimitada, apenas no que se refere às escolhas linguísticas e à função comunicativa da abertura textual.

Entre as funções literárias atribuídas ao prólogo estão a antecipação de temas e a orientação inicial do desenvolvimento do enredo. A discussão de Genette, apresentada por Reales e Confortin (2011, p. 40-45), permite descrevê-lo como um dispositivo liminar que

funcionamento do texto. No caso de Daniel, a classificação possui fundamento em características formais verificáveis: os capítulos iniciais apresentam acontecimentos mediante uma sequência temporal, ações, personagens, cenários, conflitos e desenvolvimento do enredo, predominantemente narrados em terceira pessoa, distinguindo-se formalmente das visões relatadas em primeira pessoa nas seções posteriores (Hill, 2002, p. 102-103). Por isso, essa primeira seção tem sido descrita, em termos literários, como narrativa histórico-cortesã em terceira pessoa (Barreda Toscano; Santiago F., 2022, p. 1045). As interpretações de sua função no contexto do exílio e da diáspora, como a representação da fidelidade judaica sob domínio estrangeiro, constituem um passo exegético posterior à identificação dessa forma literária (Duguid, 2019, p. 11; Sotelo, 2015, p. 131-132). Assim, “narrativo” designa, neste estudo, características formais reconhecíveis no texto de Daniel, e a análise dessas características permanece subordinada aos dados linguísticos, históricos e contextuais da perícope.

⁸ Laurence A. Turner observa que as aberturas narrativas da Bíblia Hebraica frequentemente desempenham uma função programática ao introduzir elementos que orientam a leitura do desenvolvimento posterior da narrativa. Em sua análise de Gênesis, ele demonstra que essas unidades iniciais anunciam o enredo (*plot*), apresentam temas centrais, estabelecem expectativas para o leitor e fornecem as categorias pelas quais os acontecimentos subsequentes devem ser interpretados. Embora seu estudo se concentre em Gênesis, o princípio narrativo identificado possui alcance metodológico mais amplo e oferece um paralelo útil para a leitura de Daniel 1:1-2 como uma unidade introdutória que estabelece o cenário, o conflito fundamental e a perspectiva teológica desenvolvidos ao longo do livro de Daniel. Cf. Turner (2007, p. 13-18).

⁹ A análise do discurso é um processo investigativo que examina a forma e a função de todas as partes e níveis de um texto escrito, a fim de compreender tanto os componentes isolados quanto a totalidade do discurso (Black; Dockery, 2001, p. 255). Dentro da exegese bíblica, essa metodologia reorienta o foco exegético das palavras e passagens individuais para discursos completos, elevando o texto a um lugar de investigação rigorosa e sistemática (Black; Dockery, 2001, p. 256). Sem a compreensão adequada de um discurso em sua totalidade, não se pode avaliar adequadamente uma unidade particular dentro dele (Black; Dockery, 2001, p. 255). A análise do discurso examina as formas e funções da linguagem utilizada na comunicação, focalizando as estruturas lexicais, sintagmáticas e paradigmáticas e suas relações no nível do discurso (Lama, 2013, p. 45). Enquanto se concentra no texto e em seu contexto imediato, também considera a situação pragmática (histórica ou cultural) que motivou o texto (Lama, 2013, p. 45). As palavras se combinam para formar frases, as frases se unem em parágrafos, e os parágrafos convergem para constituir o discurso como um todo (Osborne, 2009, p. 188). A maioria dos analistas fundamenta-se em uma abordagem funcional da linguística, mas também incorpora perspectivas de áreas como psicologia, literatura, retórica e poética, tornando a análise do discurso uma ferramenta exegética abrangente e versátil (Runge, 2016).

estabelece expectativas acerca do desenvolvimento da obra. No caso de Daniel, 1:1-2 situa os acontecimentos no tempo e no espaço e introduz elementos que são retomados ou desenvolvidos mais adiante no livro, como personagens, lugares, ações e a atribuição ao Senhor da entrega de Jeoaquim.

A disposição do prólogo de Daniel aproxima-se de padrões observáveis em outras narrativas bíblicas, nas quais a abertura desempenha função de mediação entre evento histórico e reflexão teológica (DiTomasso, 2005, p. 40). Carvalho et al. (2021, p. 9) descrevem, no contexto de sua abordagem, o discurso narrativo em termos de reelaboração interpretativa e produção de sentidos na interação entre texto e intérprete. Contudo, em Daniel 1:1-2, a interpretação teológica da queda de Jerusalém não é atribuída à atividade produtiva do leitor, mas à própria formulação textual: após narrar a ação de Nabucodonosor (v. 1), o texto afirma que “o SENHOR entregou” Jeoaquim em sua mão (v. 2). A configuração narrativa, portanto, apresenta o acontecimento histórico a partir de uma perspectiva teológica explicitada pelo próprio texto. Ao mesmo tempo, o prólogo contribui para a coesão do livro ao introduzir temas e imagens que reaparecem ao longo da narrativa, como a tensão entre poder imperial e ação divina.

Do ponto de vista literário, Daniel 1:1-2 pode ser caracterizado como uma unidade sintética que condensa elementos fundamentais da abertura narrativa do texto. Conforme observa Silva (2024, p. 702), a estrutura literária de um livro bíblico desempenha papel relevante na maneira pela qual seu conteúdo teológico é comunicado. Portanto, o prólogo de Daniel apresenta, de forma concentrada, tanto o acontecimento histórico da submissão de Jerusalém ao poder babilônico quanto sua interpretação teológica explícita mediante a atribuição ao Senhor da “entrega” de Jeoaquim. Essa relação entre acontecimento, configuração literária e afirmação teológica fornece um dos pontos de partida para a análise dos contrastes textuais realizada nas seções seguintes.

4. A Literatura Apocalíptica e sua Linguagem

É necessário esclarecer alguns aspectos importantes da literatura apocalíptica e de sua linguagem, os quais serão abordados a seguir.

4.1. A Linguagem Apocalíptica

A designação “apocalíptica” deriva do termo grego *apokalypsis*, “revelação” ou “desvelamento”. Como categoria literária, sua identificação deve considerar conjuntamente aspectos formais, temáticos e funcionais reconhecíveis no próprio texto. Williamson (2015, p. 371) destaca precisamente esses elementos ao caracterizar a apocalíptica como literatura revelatória marcada por recursos específicos de forma e conteúdo. Lopes (2019), por sua vez, enfatiza sua frequente associação a contextos de crise, nos quais o sofrimento histórico é interpretado a partir de uma perspectiva teológica. Essas duas ênfases não precisam ser tomadas como excludentes: a situação histórica pode integrar o contexto comunicativo da obra, sem constituir, por si só, a origem ou o critério de verdade da revelação que ela reivindica comunicar.

Quanto à forma, McKnight e Osborne (2004, p. 475) destacam, entre os elementos recorrentes da literatura apocalíptica, visões, epifanias, mediação sobrenatural, receptor humano e acesso a realidades que transcendem a experiência ordinária. Assis (2024), a partir de uma perspectiva voltada à dimensão estética, chama a atenção para o emprego intensivo de

imagens e construções simbólicas. Sua contribuição é relevante para a descrição da forma literária, desde que o simbolismo não seja entendido como criação de uma realidade meramente intratextual. Como observa Stam (2022, p. 1660), o caráter predominantemente visual da apocalíptica e sua profusão de símbolos e visões integram os meios literários pelos quais a revelação é comunicada. No plano temático, a apocalíptica relaciona a realidade histórica a uma dimensão transcendente e escatológica. McKnight e Osborne (2004, p. 475-476) distinguem, nesse sentido, eixos temporais e espaciais que abrangem história, julgamento, salvação escatológica e realidades sobrenaturais. Lopes (2019, p. 211) destaca ainda a função revelatória da linguagem apocalíptica, que pode simultaneamente desvelar e velar determinados aspectos da mensagem, enquanto Assis (2024, p. 30) observa que o recurso simbólico pode expressar tensões históricas e políticas em linguagem figurativa. Tais observações ajudam a descrever o funcionamento literário do simbolismo, mas não implicam que seu referente se reduza às circunstâncias sociopolíticas que o texto representa.

Esse ponto é particularmente relevante para Daniel. Na perspectiva historicista apresentada por Vetne (2003, p. 8), o caráter simbólico e visionário da apocalíptica não elimina sua referencialidade: a revelação pretende comunicar realidades que possuem dimensão histórica, temporal e transcendente. Assim, a linguagem apocalíptica não cria uma realidade alternativa à história, mas apresenta acontecimentos e processos históricos em relação à soberania divina e à consumação escatológica. O aspecto funcional mencionado por McKnight e Osborne (2004, p. 476), que consiste na exortação e na consolação de comunidades em situações de crise, pode, portanto, ser reconhecido sem reduzir a verdade da mensagem à função comunitária que ela desempenha. Tais critérios formais também permitem delimitar com maior precisão a relação entre Daniel 1:1-2 e a apocalíptica do livro. O prólogo não apresenta visão, mediador sobrenatural, interpretação angelical ou experiência visionária; sua forma é narrativa, com referência cronológica, personagens, ações e deslocamento geográfico. Sua relação com a apocalíptica de Daniel não decorre, portanto, de uma identidade de gênero, mas de sua função programática: temas e contrastes introduzidos narrativamente em Daniel 1:1-2 são retomados e ampliados posteriormente nas seções visionárias, nas quais assumem configuração propriamente apocalíptica.

4.2. A Linguagem de Contraste nas Literaturas Apocalípticas

A literatura apocalíptica frequentemente emprega estruturas de contraste e oposição como recursos de organização de sua mensagem. Tais estruturas podem colocar em relação agentes, espaços, poderes, valores, temporalidades e destinos contrapostos, contribuindo para a articulação literária e teológica do texto. De Villiers (2016) discute o dualismo como característica recorrente da literatura apocalíptica, destacando sua função na organização da experiência histórica e na delimitação de posições e valores em tensão. A categoria de dualidade é empregada aqui de maneira descritiva, e sua identificação depende da existência de contrastes demonstráveis no próprio texto, não da aplicação prévia de um esquema dualista à narrativa. Além disso, tais contrastes não eliminam a referencialidade histórica da apocalíptica: como enfatiza Vetne (2003, p. 1-2, 8), a profecia apocalíptica relaciona a soberania divina a acontecimentos inseridos no desenvolvimento concreto da história, sem reduzir seus conflitos a representações abstratas e atemporais do bem e do mal.¹⁰

¹⁰ A distinção é também relevante no plano hermenêutico. Ao discutir o historicismo como tradição interpretativa, Vetne (2003, p. 2, 4-6) observa que sua transformação em identidade hermenêutica exclusiva pode produzir uma lógica binária de pertencimento, de “nós” e “eles”, que ultrapassa a função propriamente exegética do método e

Em Daniel, as seções visionárias apresentam contrastes progressivamente desenvolvidos entre poderes humanos e governo divino, domínio transitório dos reinos e estabelecimento do reino de Deus, presente histórico e consumação escatológica. Tais relações, entretanto, não devem ser convertidas em um dualismo ontológico entre poderes equivalentes e independentes. O próprio desenvolvimento de Daniel subordina os poderes humanos à soberania divina. A dualidade literária deve, portanto, ser distinguida tanto de um dualismo metafísico quanto de uma leitura que dissolva a especificidade histórica dos referentes proféticos. O prólogo não apresenta um sistema dual formalmente elaborado, mas contém relações textualmente verificáveis que podem ser descritas em termos de contraste. Jerusalém e Sinar constituem polos espaciais distintos; Nabucodonosor age contra Jerusalém, enquanto o v. 2 atribui ao Senhor a entrega de Jeoaquim; os utensílios da casa de Deus são deslocados para a casa do deus babilônico. A identificação dessas relações deriva primeiramente dos dados lexicais, sintáticos, espaciais e referenciais da própria perícopa. A categoria “dualidade” descreve essas relações; não as produz.¹¹

Outras dualidades propostas neste estudo possuem estatuto analítico diferente. Relações como fidelidade/assimilação e derrota presente/expectativa futura não estão plenamente formuladas em Daniel 1:1-2, mas tornam-se perceptíveis quando elementos introduzidos no prólogo são retomados no desenvolvimento subsequente do livro. Nesse sentido, a relação entre o prólogo e as seções apocalípticas de Daniel deve ser compreendida em termos de desenvolvimento literário, teológico e histórico. Contrastes inicialmente apresentados em forma narrativa podem ser retomados, ampliados e, em alguns casos, adquirir expressão nas visões posteriores. A análise das dualidades, portanto, não pressupõe que Daniel 1:1-2 possua gênero apocalíptico nem que sua linguagem seja simbólica no mesmo sentido das visões. O argumento é que determinados contrastes introduzidos narrativamente no prólogo participam de padrões que recebem desenvolvimento posterior no horizonte apocalíptico do livro, sem perder sua ancoragem na realidade histórica apresentada pelo texto.

5. O Prólogo de Daniel e suas Dualidades

Daniel é frequentemente classificado como um livro híbrido, combinando elementos narrativos e visionários. Collins (1993, p. 28) observa que, embora a primeira parte do livro (caps. 1-6) apresente forma narrativa, ela já incorpora elementos característicos da apocalíptica, como a tematização da soberania divina, o julgamento dos reinos humanos e a expectativa escatológica. Newsom (2014, p. 38) destaca que o prólogo desempenha função programática, servindo como elemento orientador para a leitura do livro como um todo. A configuração narrativa do prólogo apresenta eixos que organizam o desenvolvimento do texto,

dificulta o diálogo com outras abordagens. Por essa razão, propõe que sua validade seja examinada em relação às características específicas dos textos proféticos, em vez de o historicismo funcionar como um rótulo totalizante imposto previamente ao intérprete (Vetne, 2003, p. 4, 14). Essa crítica não deve ser confundida com a presença de contrastes literários no próprio texto apocalíptico: uma coisa é a estrutura dual identificável textualmente; outra, a adoção de uma epistemologia binária pelo intérprete. Ao mesmo tempo, Vetne (2003, p. 2, 8) preserva como contribuição fundamental do historicismo a referencialidade histórica da profecia, contrapondo-se à redução idealista da apocalíptica a um conflito atemporal e abstrato entre bem e mal.

¹¹ A progressão de Daniel 1:1-2 organiza-se por meio de uma sequência de contrastes apresentada em ordem crescente: dois reis (Joaquim e Nabucodonosor), dois reinos (Judá e Babilônia), duas cidades (Jerusalém e Babilônia/Sinar), dois deuses (YHWH e o deus da Babilônia) e dois templos (a casa de YHWH e a casa do deus babilônico). Longe de constituírem simples informações históricas, esses elementos introduzem os polos fundamentais da narrativa, a partir dos quais o livro desenvolve progressivamente seus principais temas teológicos.

entre os quais se destacam o contraste espacial (Jerusalém-Babilônia) e o contraste teológico (Yahweh-Marduk).¹² Em ambos os casos, o narrador constrói uma perspectiva na qual a ação humana é situada à luz da agência divina. Como observa De Bruyn (2014, p. 5-6), o texto opera uma “inversão teológica” do discurso imperial ao apresentar a vitória babilônica não como resultado da superioridade de Marduk, mas como evento registrado a partir da ação de Yahweh. Esses eixos narrativos antecipam as ideias de oposição que serão desenvolvidas ao longo do livro, constituindo a base para a organização das dualidades analisadas nas seções seguintes. A análise a seguir parte de contrastes verificáveis em Daniel 1:1-2 e examina sua organização em dualidades de natureza espacial, teológica, política, cultural e temporal. Essas categorias não possuem o mesmo grau de explicitude na perícopes: algumas correspondem a relações diretamente expressas pelo texto, enquanto outras se tornam plenamente reconhecíveis mediante sua retomada e seu desenvolvimento no restante de Daniel.

A partir dos critérios delineados, esta seção examina os contrastes identificáveis em Daniel 1:1-2 e aqueles que, embora apenas introduzidos pelo prólogo, recebem desenvolvimento explícito no contexto subsequente do livro. A análise distingue, portanto, diferentes níveis de evidência: (1) relações diretamente expressas por elementos lexicais, sintáticos ou espaciais da perícopes; e (2) relações cuja caracterização como dualidade depende de sua recorrência ou desenvolvimento posterior. Essa distinção procura evitar que categorias teológicas ou literárias posteriores sejam retroativamente impostas ao prólogo, ao mesmo tempo que preserva sua função programática dentro da forma final de Daniel.

5.1. Dualidade Espacial e Geográfica: Jerusalém versus Babilônia/Sinar¹³

A dualidade entre Jerusalém e Babilônia constitui o principal contraste espacial do prólogo e pode ser identificada a partir das referências geográficas explícitas em Daniel 1:1-2. Jerusalém aparece como o lugar de origem de Jeoaquim e dos utensílios do templo, enquanto Sinar é apresentado como o destino para o qual parte desses utensílios é levada. O contraste, portanto, possui inicialmente fundamento geográfico e textual. Doukhan (2018, p. 12) amplia essa oposição ao observar o valor teológico associado aos dois espaços: Jerusalém está vinculada ao templo de YHWH, enquanto Babilônia/Sinar adquire, no horizonte bíblico mais amplo, associações com rebelião e pretensão humana. A menção à “terra de Sinar” (Dn 1:2) fornece um indicador textual importante para essa ampliação. Báez (2013, p. 36) chama a

¹² A identificação específica dessa divindade com Marduk pertence ao horizonte histórico-religioso da Babilônia e será considerada adiante como elemento contextual, distinguindo-se da formulação lexical de Daniel 1:2, que emprega apenas “seu deus”.

¹³ Para um tratamento mais amplo da dimensão geográfica e teológica da oposição Jerusalém-Babilônia/Sinar, ver Báez (2013), especialmente sua análise das alusões de Gênesis 11:1-9 em Daniel 1. Báez chama a atenção para a combinação de “Babilônia” e “terra de Sinar” em Daniel 1:1-2 e argumenta que a ocorrência de אֶרֶץ-שִׁנְאָר (*‘eres šin ‘ār*) remete o leitor ao cenário de Gênesis 10:10; 11:2, 9, estabelecendo uma relação literária e teológica entre Babel e a Babilônia de Daniel. Desse modo, Jerusalém e Babilônia não funcionam apenas como referências geográficas, mas assumem valor simbólico como realidades religiosas contrapostas: Jerusalém representa o espaço associado a YHWH e ao Seu templo, enquanto Sinar/Babilônia remete ao espaço de Babel, à pretensão humana e ao culto rival. A transferência dos utensílios do templo de Jerusalém para a “terra de Sinar” (Dn 1:2) intensifica essa oposição, configurando o deslocamento não apenas como movimento espacial, mas como expressão narrativa do conflito entre dois centros de culto e duas pretensões de soberania. Báez desenvolve essa relação ao longo de sua análise intertextual e conclui que, na estrutura de Daniel 1:1-2, encontra-se um conflito de dimensão religiosa e cósmica entre YHWH/Jerusalém e Marduk/Babilônia.

atenção para a combinação de Babilônia e Sinar em Daniel 1 e propõe uma relação intertextual com Gênesis 10:10 e 11:2, 9.

Do ponto de vista lexical, a menção a “Jerusalém” e “Sinar” (Dn 1:1-2) não opera apenas como indicação geográfica, mas ativa campos semânticos distintos. Conforme observa Nel (2014, p. 6), o uso de “Sinar” remete à referência de Gênesis 11, associando Babilônia à memória da Torre de Babel e à pretensão humana de autossuficiência. Nesse sentido, o contraste ultrapassa a dimensão espacial, assumindo também caráter simbólico ao opor o espaço da aliança ao da pretensão imperial. Essa oposição constitui um eixo importante da organização temática do livro (Stefanovic, 2007, p. 76) e reaparece nas narrativas subsequentes da primeira parte de Daniel. A tensão se torna concreta no movimento dos cativos e dos utensílios do templo, transferidos de Jerusalém para Babilônia (Nel, 2017, p. 345). Com isso, o prólogo marca a passagem do espaço associado ao culto de Yahweh para o ambiente do domínio babilônico, estabelecendo um contraste que será desenvolvido ao longo da obra. Nesse quadro, a leitura de Pfandl (2004, p. 12), que identifica um antagonismo entre o domínio da retidão e o reino da iniquidade, reforça a compreensão de que essa polaridade não se limita ao plano geográfico, mas possui alcance teológico.

As referências espaciais também possuem associações históricas e culturais pertinentes para a interpretação da passagem. Jerusalém evoca a pátria, a cidade amada e o lugar do templo de Deus (Stefanovic, 2007, p. 77), ao passo que Babilônia se vincula ao conquistador, à opressão e ao culto idolátrico (Nel, 2017, p. 346). De Bruyn (2014, p. 4-5) explica essa oposição à luz do conceito de *god-space*,¹⁴ segundo o qual cada divindade é associada a um domínio territorial “simbólico”. Na lógica do Antigo Oriente Próximo, a transferência dos utensílios do templo de Jerusalém para o templo de Marduk poderia sugerir a derrota de Yahweh. Nesse sentido, a análise de Venter (2006, p. 994) permite considerar o exílio como espaço em que a relação entre Deus e Seu povo continua sendo teologicamente desenvolvida para além dos limites geográficos de Jerusalém.

¹⁴ A discussão teológica do conceito de “*God-space*” (espaço de Deus), desenvolvida com base em autores que tratam da relação entre Deus, espaço e presença, pode ser organizada em quatro partes: fundamentação bíblico-teológica, desenvolvimento histórico, implicações sistemáticas e síntese contemporânea. Em Gênesis 1-2, o cosmos é apresentado como um templo cósmico, e o Éden, como o primeiro “espaço de Deus”, lugar onde o Criador habita com o ser humano. Cf. Walton (2009): “a criação é o estabelecimento do espaço funcional de Deus”. Em Êxodo, o tabernáculo e depois o Templo de Jerusalém são espacializações da aliança, “Deus habitando no meio de Seu povo” (Êx 25:8). *God-space* é empregado aqui em sentido contextual e descritivo para indicar a associação, recorrente no mundo religioso do Antigo Oriente Próximo, entre divindade, presença cultural e determinados espaços. De Bruyn (2014, p. 4-5), ao analisar os marcadores espaciais de Daniel 1, especialmente Jerusalém, Babilônia e os templos, argumenta que a configuração espacial da narrativa participa da representação do confronto entre YHWH e as divindades babilônicas. Nesse quadro, Jerusalém e o templo constituem espaços diretamente associados ao culto de YHWH, enquanto o deslocamento dos utensílios para Sinar e para a “casa de seu deus” (Dn 1:2) introduz um espaço cultural estrangeiro. A categoria não pressupõe que a presença ou a soberania de YHWH esteja territorialmente limitada; ao contrário, o desenvolvimento de Daniel 1 desfaz precisamente essa possível leitura, pois a afirmação de que “o SENHOR entregou” Jeoaquim (1:2) apresenta a agência divina como operante mesmo no contexto da dominação babilônica. Em perspectiva bíblico-teológica mais ampla, a associação entre espaço e presença divina encontra antecedentes no tabernáculo e no templo, onde a habitação de Deus no meio de Israel recebe expressão espacial (Êx 25:8). A relação entre cosmos e templo discutida por Walton pode oferecer um paralelo conceitual mais amplo para a importância do espaço sagrado na cosmovisão do Antigo Oriente Próximo, embora sua proposta sobre Gênesis 1 não seja tomada aqui como fundamento direto para a interpretação de Daniel 1 (Walton, 2009). Assim, *god-space* funciona nesta análise apenas como categoria auxiliar para descrever o significado cultural dos espaços mencionados em Daniel 1:1-2, permanecendo subordinada aos indicadores textuais da própria perícopes.

5.2. Dualidade Teológica: Yahweh versus deus da Babilônia

A dimensão teológica do contraste apresentado em Daniel 1:2 emerge da relação entre o Deus de Israel, explicitamente identificado como agente da “entrega” de Jeoaquim, e a divindade associada ao espaço cultural babilônico, designada no texto apenas como “seu deus”. No horizonte cultural do Antigo Oriente Próximo, a vitória militar era comumente entendida como triunfo da divindade patronal (Hill, 2012, p. 84). Nesse contexto, a conquista de Jerusalém por Nabucodonosor e a transferência dos utensílios do templo poderiam ser interpretadas, segundo as convenções religiosas daquele ambiente, como evidência da superioridade da divindade do conquistador sobre o Deus do povo vencido. A transferência dos utensílios para a “casa de seu deus” (Dn 1:2) constitui o elemento cultural que tornaria historicamente plausível essa interpretação no horizonte religioso babilônico, uma vez que a apropriação de objetos sagrados dos povos conquistados possuía caráter religioso e propagandístico no mundo antigo (Longman III, 2021, p. 68). Como observa Goldingay (1989, p. 108), tal gesto podia representar simbolicamente a derrota da divindade do povo conquistado. Assim, sob a ótica imperial, a cena poderia ser vista como o triunfo de Marduk e a deslegitimação do Deus de Israel.

No entanto, o texto contrapõe essa leitura ao introduzir o verbo נָתַן (“entregar/dar”), que coloca Yahweh como sujeito agente do acontecimento: “O SENHOR entregou Jeoaquim [...] nas mãos de Nabucodonosor” (Dn 1:2). Do ponto de vista lexical e sintático, o uso dessa forma verbal (*wayyiqtol*) insere a ação divina na sequência causal do enredo, deslocando a explicação do êxito babilônico do plano militar para o teológico. Báez (2013, p. 42) argumenta que o uso desta forma verbal, precedida por um *waw* consecutivo, funciona como um *waw* consequential, inserindo a ação divina na sequência causal direta do enredo. Nesse sentido, o sucesso de Nabucodonosor não é apresentado como resultado da força de Marduk, mas como expressão da ação soberana de Yahweh. Esse deslocamento expande a dualidade teológica proposta no prólogo. Em vez de um confronto entre divindades em condição de igualdade, o texto estabelece uma relação assimétrica, na qual o poder imperial aparece subordinado à vontade divina. Como observa Kirkpatrick (2005, p. 47), não há indicação de impotência divina na queda de Jerusalém; ao contrário, o evento é compreendido como resultado da ação deliberada de Deus. A escolha do título *’ădōnāy* reforça essa leitura ao enfatizar a autoridade e o controle divinos sobre a situação (Miller, 1994, p. 56).

A recorrência desse padrão ao longo do livro confirma sua função programática. Passagens como Daniel 2:21 e 4:17 reiteram que Deus “muda tempos e épocas” e concede domínio aos reis, consolidando a ideia de que o poder político é derivado e não intrínseco. Como ressalta Newsom (2014, p. 35), a afirmação de que “o SENHOR entregou” introduz uma dimensão irônica no texto, na medida em que desmonta a retórica triunfalista babilônica e reconhece Yahweh como agente último da história. O prólogo, portanto, interpreta a aparente derrota como evidência de soberania, estabelecendo desde o início a lógica teológica que orientará o desenvolvimento do livro.

5.3. Dualidade Política e Imperial: Judá versus Império Babilônico

A dualidade política entre Judá e o império babilônico pode ser identificada no prólogo a partir da relação entre a submissão de Judá e o domínio exercido por Nabucodonosor em Daniel 1:1-2. O texto apresenta o rei babilônico como agente da conquista, enquanto Judá aparece em posição de subjugação, evidenciada pelo cerco a Jerusalém, pela entrega de

Jeoquim e pela transferência dos utensílios do templo. Essa assimetria, contudo, é imediatamente submetida a uma afirmação teológica: Daniel 1:2 atribui ao Senhor a entrega de Jeoquim nas mãos de Nabucodonosor. Desse modo, embora Nabucodonosor seja apresentado como agente histórico do cerco, seu êxito não recebe no texto uma explicação autônoma, mas é apresentado como dependente da ação divina. Nesse sentido, a autoridade imperial não é negada, mas relativizada. Essa relativização é ainda mais acentuada pela alusão intertextual à “terra de Sinar” (Dn 1:2), termo que evoca o cenário da Torre de Babel em Gênesis 11 (Báez, 2013, p. 32). Ao situar o Império Neobabilônico nesse espaço geográfico-simbólico, o autor de Daniel caracteriza a Babilônia como a reencarnação do sistema de rebeldia e orgulho humano contra o Criador, sugerindo que, apesar de sua força temporal, o império permanece sob o escrutínio e o julgamento do Deus de Israel (Báez, 2013, p. 66). Se reconhecida essa relação, a escolha do topônimo insere o poder babilônico em um horizonte canônico no qual Sinar já se encontra associado à concentração do poder humano e à pretensão de construir uma grandeza independente da ordem estabelecida por Deus.

Essa leitura encontra respaldo na tradição exegética do livro, que enfatiza a autoridade divina sobre os reinos humanos (Stefanovic, 2007, p. 122; Nel, 2017, p. 251). A figura de Nabucodonosor, frequentemente descrita como detentora de grande poder, é apresentada como instrumento inserido em uma ordem mais ampla (Willis, 2010, p. 55-57; Porteus, 1965, p. 45). Assim, o contraste político entre Judá e Babilônia não se limita à oposição entre um povo dominado e um império dominante, mas expressa uma estrutura teológica maior, na qual o poder humano é apresentado como não necessário nem absoluto, mas dependente e condicionado.

Tendo isso em vista, passagens como Daniel 2 e Daniel 7 desenvolvem a ideia de sucessão de impérios sob controle divino, enquanto textos como Daniel 4:17 afirmam explicitamente que o domínio sobre os reinos humanos é concedido por Deus. Embora parta de outra perspectiva, Collins (2004, p. 53) também observa que a história é apresentada como espaço de ação divina, no qual os poderes políticos são subordinados a um plano teológico de maior alcance. Essas passagens mostram que a relação inicialmente estabelecida no prólogo é retomada e desenvolvida no restante do livro. Dessa forma, a dualidade política no prólogo não apenas descreve uma relação de dominação histórica, mas revela dois níveis que o próprio texto mantém conjuntamente: a realidade histórica da dominação imperial e a afirmação teológica de que essa autoridade permanece limitada e subordinada à soberania divina.

5.4. Dualidade Cultural e Identitária: Resistência versus Assimilação

Embora não seja explicitamente desenvolvida em Daniel 1:1-2, a dualidade cultural e identitária pode ser relacionada às condições de deslocamento e dominação introduzidas pelo prólogo e é explicitada no desenvolvimento subsequente de Daniel 1. A partir de Daniel 1:3, a seleção de jovens judeus para o serviço da corte, seu aprendizado da língua e da literatura dos caldeus (1:4), a provisão da alimentação real (1:5) e a atribuição de novos nomes (1:7) introduzem elementos concretos de inserção na cultura cortesã babilônica. Em contraste, a decisão de Daniel de não se contaminar com a porção das iguarias do rei (1:8) estabelece textualmente um limite para essa inserção.

Smith-Christopher (1996, p. 31), a partir de uma leitura sociocultural da passagem, interpreta esse conjunto de medidas como processo de condicionamento voltado à incorporação dos jovens à estrutura imperial. Essa caracterização é empregada aqui como

descrição contextual possível das práticas relatadas, não como categoria determinante de seu significado. A mudança dos nomes, particularmente, recebe atenção particular de Báez (2013, p. 76), que observa a substituição dos nomes hebraicos por nomes associados ao ambiente religioso babilônico e a interpreta como tentativa de interferência na herança e na identidade religiosa dos jovens. Independentemente da extensão que se atribua à intenção dessas medidas, o texto estabelece um contraste verificável entre a inserção dos jovens na corte e a existência de limites à sua participação, explicitados pela decisão relatada em Daniel 1:8. A recusa da alimentação real tem sido interpretada para além de sua dimensão estritamente dietética. Kirkpatrick (2005, p. 46) e Goldingay (1989, p. 24) relacionam a decisão a implicações sociais mais amplas, enquanto Nel (2017, p. 251) chama a atenção para a função da comensalidade nos processos de integração e lealdade cortesã. Essas propostas contribuem para contextualizar a decisão de Daniel, mas a base imediata da análise permanece a afirmação textual de que ele “resolveu não se contaminar” (Dn 1:8), que estabelece um limite explícito à sua integração no ambiente da corte.

Redding (2019, p. 10-15) propõe interpretar essa relação por meio da categoria sociopolítica dos *hidden transcripts*,¹⁵ desenvolvida por James C. Scott, segundo a qual grupos submetidos a estruturas de dominação podem combinar conformidade pública com formas menos explícitas de resistência. Aplicada a Daniel 1, essa categoria procura descrever a coexistência entre participação na estrutura cortesã e preservação de convicções religiosas. No presente estudo, no entanto, essa proposta é considerada apenas um modelo comparativo auxiliar: a caracterização da conduta dos personagens deve derivar prioritariamente das ações e decisões explicitamente apresentadas pelo texto. Venter (2006) descreve a conduta dos personagens em termos de uma “ética de sobrevivência”, enquanto Longman III (1999, p. 47, 62) chama a atenção para a preservação da identidade dentro das limitações impostas pelo contexto imperial. Nel (2017, p. 341, 343) e Stefanovic (2007, p. 61), por sua vez, observam as implicações identitárias da mudança de nomes e do treinamento cortesão. Essas diferentes formulações convergem na percepção de uma tensão entre integração e preservação, mas devem ser mantidas em seu estatuto interpretativo: o dado textual consiste na participação dos jovens em determinados aspectos da formação cortesã e na recusa explícita de Daniel quando essa participação alcança, em Daniel 1:8, um limite por ele associado à contaminação.

O desenvolvimento de Daniel 1 permite, portanto, reconhecer uma tensão entre integração no ambiente imperial e preservação da fidelidade religiosa. Sua relação com Daniel 1:1-2 é programática em sentido limitado: o prólogo estabelece a situação de dominação e deslocamento na qual essa tensão será posteriormente desenvolvida, mas não a formula explicitamente. Collins (1993, p. 45, 437) interpreta a narrativa como modelo de vida para comunidades em diáspora, no qual a inserção em contexto estrangeiro não exige dissolução identitária. Sem reduzir o texto à função sociológica que possa desempenhar para determinada

¹⁵ A categoria dos *hidden transcripts* foi desenvolvida por James C. Scott para descrever formas de resistência praticadas por grupos submetidos a relações assimétricas de poder, especialmente quando a oposição aberta não é possível ou vantajosa. Cf. Scott (1985; 1990). Redding (2019, p. 10-15) aplica essa categoria a Daniel 1 para descrever a coexistência entre a participação dos jovens judeus na estrutura cortesã babilônica e a preservação de convicções religiosas que impõem limites a essa integração. No contexto do presente estudo, a categoria é utilizada apenas como recurso comparativo e descritivo para iluminar a tensão entre acomodação e fidelidade observável no desenvolvimento de Daniel 1; ela não funciona como chave hermenêutica determinante nem substitui os indicadores textuais da narrativa. A base textual da análise permanece nas ações explicitamente relatadas: os jovens recebem formação cortesã e novos nomes (Dn 1:3-7), enquanto Daniel estabelece em 1:8 um limite claro à sua participação ao decidir não se contaminar. Assim, a noção de *hidden transcripts* pode auxiliar na descrição sociopolítica dessa tensão, mas a caracterização teológica da conduta dos personagens deriva prioritariamente do próprio texto.

comunidade, essa observação ajuda a perceber uma implicação teológica efetivamente desenvolvida na narrativa: a soberania de Deus permanece operante no exílio e a participação dos personagens na sociedade babilônica não elimina os limites estabelecidos por sua fidelidade ao Deus de Israel.

5.5. Dualidade Temporal: Derrota Presente versus Esperança Escatológica

No campo da literatura apocalíptica, essa tensão entre presente e futuro constitui elemento recorrente. Como observa Collins (1993, p. 193), a experiência histórica de crise é frequentemente interpretada à luz da expectativa de uma futura intervenção divina. De modo semelhante, Porteous (1965, p. 153) destaca que o juízo presente é desenvolvido em relação à esperança de restauração. Em Daniel 1:1-2, o dado textualmente verificável é a inserção da queda de Jerusalém sob a agência soberana de Deus. É precisamente nesse ponto que Báez (2013, p. 63) identifica a transição teológica fundamental do prólogo: a participação de Deus no “fim da velha história”, representado pela derrota de Jerusalém, garante Sua atuação na nova história que o livro passará a narrar, conferindo à abertura um horizonte de esperança desde o primeiro momento. Essa expectativa, inicialmente apenas implícita na afirmação da soberania divina, torna-se mais perceptível no encerramento do próprio capítulo. Shea (2005, p. 44) observa que a referência ao primeiro ano de Ciro não constitui mera informação cronológica, mas uma observação editorial retrospectiva inserida para orientar a leitura do livro: “É evidente que essa menção a Ciro provém de um tempo cerca de 70 anos posterior [...] e foi colocada editorialmente aqui, no capítulo 1, para antecipar o que se seguirá no livro.”¹⁶ Nessa mesma direção, Newsom (2014, p. 38) demonstra que Daniel 1:1 e 1:21 formam uma moldura cronológica que delimita a narrativa introdutória. Em conjunto, esses versículos funcionam como um recurso literário de *inclusio* que, em conjunto com Daniel 1:1, delimita o período do exílio babilônico e a trajetória inicial do profeta. Por sua vez, Collins (1984, p. 32) ressalta que essa moldura evidencia a permanência de Daniel durante todo o período do domínio babilônico. DiTommaso (2005, p. 57, 76) acrescenta que a nota final integra os episódios subsequentes em um único horizonte narrativo, interpretação reforçada por Scheetz (2011, p. 82), para quem a referência a Ciro contribui para a unidade literária da composição. A partir desse conjunto de observações, Doukhan (1987, p. 5-6) conclui que Daniel 1:21 não encerra apenas a introdução do livro, mas estabelece uma moldura programática que conduz o leitor da queda de Jerusalém ao primeiro indício histórico de sua restauração.

¹⁶ É digno de nota que a esperança introduzida em Daniel 1:21 encontra paralelos significativos na organização canônica das Escrituras. Crônicas e Gênesis funcionam como “livros-fins” para as Escrituras, pois Crônicas retorna o leitor ao primeiro livro do cânon ao começar com Adão e fornecer um resumo lacônico da história israelita desde a criação até o decreto de Ciro (Dempster, 1997, p. 48). Esse decreto abre a possibilidade de uma nova criação pela palavra divina, já que Ciro simplesmente cumpre a palavra profética proferida por Jeremias (Dempster, 1997, p. 48). Contudo, enquanto 2 Crônicas encerra com a promessa de retorno sob Ciro, o livro de Daniel amplia essa esperança para dimensões escatológicas muito mais abrangentes. Daniel demonstra com poder incomparável que o reino vindouro de Deus destruirá todos os competidores, que se desintegrarão em pó levado pelo vento, e que os reinos da Terra serão dados ao Filho do Homem, talvez identificado com o Ungido que retornará ao Monte Santo de Yahweh (Dempster, 1997, p. 49). Além das narrativas de Daniel 1-6, em Daniel 2 vemos uma reivindicação explícita de que a soberania divina se estende além dos eventos imediatos da história para abranger o curso da história em si, com um horizonte escatológico que vislumbra um fim à longa sucessão de impérios gentios (Newsom; Breed, 2014, p. 41). Assim, Daniel transcende a restauração nacional sob Ciro, apontando para a consumação definitiva do reino de Deus, uma esperança que realiza plenamente as promessas deixadas em aberto pelo encerramento de Crônicas.

Essa moldura literária possui igualmente função teológica. Para Doukhan (1987, p. 6), a menção a Ciro demonstra que a profecia bíblica não constitui mero exercício literário, mas encontra confirmação na história concreta, assegurando que o exílio possui um limite determinado pela providência divina. Doukhan (2018, p. 21) ainda acrescenta que a “ação de Deus não para aí. Além do exílio atual, Deus lhes preparou uma salvação que possui dimensões tanto históricas quanto repercussões cósmicas”. Assim, o capítulo inicia-se com o juízo representado pela conquista de Jerusalém (Dn 1:1-2) e conclui-se apontando para o governante por meio do qual Deus iniciaria o retorno do Seu povo (Dn 1:21; cf. Ed 1:1-4; Is 44:28-45:13). Stefanovic (2007, p. 69-71) interpreta essa permanência de Daniel até o governo persa como símbolo da esperança do remanescente fiel, ressaltando que “um judeu exilado pode ser um vencedor porque o Deus de Israel é o vencedor”. Em perspectiva semelhante, Nel (2017, p. 271) entende que a sobrevivência de Daniel além da queda de Babilônia representa um “sorriso irônico do Céu” sobre o império derrotado, evidenciando a superioridade do governo divino sobre os poderes humanos. A restauração associada a Ciro, contudo, não constitui o término da esperança anunciada pelo prólogo, mas sua primeira realização histórica. Como observa Baldwin (1978, p. 64), a escatologia de Daniel caracteriza-se por um movimento que projeta o olhar para além do retorno do exílio. Desse modo, a restauração histórica introduzida em Daniel 1:21 torna-se paradigma da restauração definitiva apresentada em Daniel 12:1-3, 13, quando a libertação transcende a história nacional de Israel e culmina na derrota final dos poderes opostos, na ressurreição dos mortos e no estabelecimento do reino eterno de Deus.

6. Considerações Finais

A análise dos contrastes relacionados a Daniel 1:1-2 demonstrou que o texto apresenta elevado grau de articulação teológica e coesão literária. As cinco dualidades examinadas – espacial, teológica, política, cultural e temporal – não possuem, contudo, o mesmo grau de explicitude no prólogo. As dimensões espacial e política encontram expressão direta nas relações Jerusalém-Sinar/Babilônia e Judá-poder imperial; a dimensão teológica fundamenta-se explicitamente na agência atribuída ao Senhor em contraste com o espaço cultural da divindade babilônica; já as dimensões cultural e temporal são introduzidas pelas circunstâncias apresentadas em Daniel 1:1-2 e recebem formulação mais clara no desenvolvimento subsequente do livro. Em conjunto, esses contrastes convergem para a afirmação da soberania divina em contexto de crise (Porteous, 1965, p. 171).

O prólogo, portanto, desempenha funções múltiplas no interior da obra: introduz o conflito, apresenta personagens, espaços e relações de poder e estabelece uma orientação teológica que será desenvolvida ao longo do livro (LaCocque, 1979, p. 93). Os contrastes identificados em Daniel 1:1-2 são retomados e ampliados nas seções posteriores, permitindo reconhecer continuidade temática entre as diferentes formas literárias que compõem Daniel sem eliminar suas distinções de gênero. Sem reduzir o prólogo à função de contextualização histórica, este estudo demonstrou sua relevância literária e teológica para a forma final do livro, mostrando que elementos inicialmente apresentados em um contexto histórico concreto recebem desenvolvimento posterior.

Daniel 1:1-2 pode ser compreendido como uma unidade sintética que introduz elementos relevantes para o desenvolvimento narrativo e apocalíptico posterior da obra (Doukhan, 2018, p. 13). A derrota histórica de Jerusalém é explicitamente situada sob a agência divina por meio da afirmação de que “o SENHOR entregou” Jeoaquim nas mãos de Nabucodonosor (Dn 1:2). A partir dessa afirmação, o desenvolvimento posterior do livro amplia a relação entre soberania divina, poderes humanos, fidelidade em contexto de exílio e

esperança futura. Essa continuidade temática não implica atribuir gênero apocalíptico a Daniel 1:1-2. Antes, demonstra que temas introduzidos em forma narrativa e historicamente referencial no prólogo recebem posterior desenvolvimento, inclusive nas seções visionárias e apocalípticas de Daniel.

Ao examinar esses contrastes a partir de indicadores lexicais, sintáticos, espaciais, históricos e intraliterários, este estudo contribui para a compreensão do prólogo de Daniel como unidade literária capaz de combinar dados históricos, forma literária e afirmações teológicas. Dessa forma, propõe-se uma leitura que reconhece no prólogo não apenas um ponto de partida, mas uma unidade programática cuja contribuição para a forma final de Daniel pode ser demonstrada pela retomada e pelo desenvolvimento de seus elementos no restante do livro. Essa leitura procura preservar simultaneamente a referencialidade histórica do texto, suas características literárias e sua afirmação teológica central: mesmo diante da queda de Jerusalém e da ascensão do poder babilônico, a soberania continua a pertencer ao Deus de Israel.

Referências

ANDERSON, R. A. **Daniel: Signs and Wonders**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984. (International Theological Commentary).

ASSIS, J. F. de. **A linguagem apocalíptica como reconfiguração do mundo por meio do fantástico e da imaginação**. Rio de Janeiro, 2024.

BÁEZ, E. **Allusions to Genesis 11:1-9 in the Book of Daniel**: an exegetical and intertextual study. 2013. Tese (Doutorado em Teologia) – Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, Berrien Springs, 2013.

BALDWIN, J. G. **Daniel: An Introduction and Commentary**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1978.

BARREDA TOSCANO, J. J.; SANTIAGO F., F. Daniel. In: PADILLA, C. R. et al. (org.). **Comentário Bíblico Latino-Americano**. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

BLACK, D. A.; DOCKERY, D. S. **Interpreting the New Testament**: Essays on Methods and Issues. Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2001.

CARVALHO, L. L.; LOGATTI, M. S. M.; SASS, S.; GALLIAN, D. M. C. Como trabalhar com narrativas: uma abordagem metodológica de compreensão interpretativa no campo das Ciências Humanas em Saúde. **Interface** (Botucatu), Botucatu, v. 25, 2021.

COLLINS, J. J. **Daniel: A Commentary on the Book of Daniel**. Mineápolis, MN: Fortress, 1993.

COLLINS, J. J. **Daniel**: With an Introduction to Apocalyptic Literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004. (Forms of the Old Testament Literature).

- COOK, S. L. **Daniel**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2026. (Baker Commentary on the Old Testament Prophetic Books).
- DAVIES, P. R. **Daniel**. Sheffield: JSOT Press, 1985. (Old Testament Guides).
- DE BRUYN, J. J. A Clash of Gods: Conceptualizing Space in Daniel 1. **HTS Teologiese Studies**, v. 70, n. 3, p. 1-9, 2014.
- DEMPSTER, S. G. An “Extraordinary Fact”: Torah and Temple and the Contours of the Hebrew Canon: Part 2. **Tyndale Bulletin**, v. 48, p. 41-80, 1997.
- DE VILLIERS, P. G. R. Apocalyptic groups and socially disadvantaged contexts. **Acta Theologica**, Bloemfontein, Supplementum 23, p. 238-262, 2016.
- DITOMMASO, L. **The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature**. Leiden: Brill, 2005. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha).
- DOUKHAN, J. B. **Daniel: The Vision of the End**. Ed. rev. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1987.
- DOUKHAN, J. B. **Segredos de Daniel: sabedoria e sonhos de um príncipe no exílio**. Tradução de Matheus Cardoso. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2018.
- DUGUID, I. M. Introducing **Daniel**. In: DORIANI, D. M. et al. (org.). **Daniel: Faith Enduring through Adversity, A 13-Lesson Study**. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2019.
- FEWELL, D. N. **Circle of Sovereignty: Plotting Politics in the Book of Daniel**. Nashville, TN: Abingdon Press, 1991.
- GENTRY, P. J.; WELLUM, S. J. **Kingdom through Covenant: A Biblical-Theological Understanding of the Covenants**. Wheaton, IL: Crossway, 2018.
- GOLDINGAY, J. **Daniel**. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019.
- GOLDINGAY, J. E. **Daniel**. Dallas, TN: Word, 1989.
- GREIDANUS, Sidney. **Preaching Christ from Daniel: Foundations for Expository Sermons**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2017.
- HILL, A. E. Daniel. In: LONGMAN III, T.; GARLAND, D. E. (org.). **The Expositor’s Bible Commentary: Daniel–Malachi**. Ed. rev. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008.
- HILL, A. E. **Daniel**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012.

HILL, C. C. **In God's Time: The Bible and the Future**. Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2002.

HOUSE, P. R. **Daniel**. Nashville, TN: Broadman & Holman, 2018.

HOUSE, P. R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2009.

KIRKPATRICK, P. The Exile and Divine Sovereignty: Narrative Tension in Daniel 1:1–2. *Biblica*, v. 102, n. 4, p. 517-529, 2021.

KIRKPATRICK, S. **Competing for Honor: A Social-Scientific Reading of Daniel 1–6**. Leiden: Brill, 2005. (Biblical Interpretation Series, v. 74).

LACOCQUE, A. **The Book of Daniel**. Atlanta, GA: John Knox, 1979.

LAMA, A. K. **Reading Psalm 145 with the Sages: A Compositional Analysis**. Carlisle, Cúmbria: Langham Monographs, 2013.

LONGMAN III, T. **Daniel**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1999. (The NIV Application Commentary).

LONGMAN III, T. **How to Read Daniel**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2021.

LOPES, C. C. O gênero apocalíptico na literatura judaica intertestamentária. **Horizonte**, v. 17, n. 52, p. 196-225, 2019.

McKNIGHT, S.; OSBORNE, G. R. **The face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

MILLER, S. R. **Daniel**. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1994. (New American Commentary).

MORROW, L. K. **The Politics of Sovereignty in Daniel 1:1–2**. 2022. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, 2022.

NEL, M. **“He Changes Times and Seasons”**: Narratological-Historical Investigation of Daniel 1 and 2. Zurique: LIT Verlag, 2017.

NEL, M. Function of Space in Daniel 1. **In die Skriflig/In Luce Verbi**, v. 48, n. 2, p. 1-9, 2014.

NEWSOM, C. A.; BREED, B. W. **Daniel: A Commentary**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014.

OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. Tradução de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes e Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

- PFANDL, G. **Daniel: The Seer of Babylon**. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004.
- PORTEOUS, N. W. **Daniel: A Commentary**. Filadélfia, PA: Westminster, 1965.
- REALES, L.; CONFORTIN, R. S. **Introdução aos estudos da narrativa**. Caxias do Sul, RS: Educ, 2011.
- REDDING, J. Resistance or Compliance: Reading Daniel 1 as a Faux-Hidden Transcript. **Scriptura**, v. 118, p. 10-20, 2019.
- RÖMER, T. Exegese. In: MARTINEZ, Juan Carlos (org.). **Enciclopédia do protestantismo**. Tradução de Norma Cristina G. Braga Venâncio. São Paulo: Hagnos, 2016. p. 646.
- RUNGE, S. E. Discourse Analysis. In: BARRY, John D. et al. (org.). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.
- SCHEETZ, J. M. **The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel**. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011.
- SCHNITTJER, G. E. **Old Testament Use of Old Testament: A Book-by-Book Guide**. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2021.
- SCOTT, J. C. **Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts**. New Haven, CT: Yale University Press, 1990.
- SCOTT, J. C. **Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance**. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.
- SEOW, C. L. **Daniel**. Londres: Westminster John Knox Press, 2003. (Westminster Bible Companion).
- SILVA, W. L. **Estrutura literária do livro de Jó: uma nova abordagem**. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 56, n. 3, p. 701-728, set.-dez. 2024.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L. Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities. In: COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. (org.). **The Book of Daniel: Composition and Reception**. Boston: Brill, 2002. v. 1, p. 266-290.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L. Resistance in a "Culture of Permission". In: MACY, H.; ANDERSON, P. (org.). **Truth's Bright Embrace**. Newberg, OR: George Fox University Press, 1996. p. 15-38.
- SOTELO, D. **Apocalíptica do Antigo Testamento**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- STAM, J. Apocalipse. In: PADILLA, C. R. et al. (org.). **Comentário bíblico latino-americano**. São Paulo: Mundo Cristão, 2022.

- STEFANOVIC, Z. **Daniel**: Wisdom to the Wise. Nampa, ID: Pacific Press, 2007.
- STEINMANN, A. E. **Daniel**. Saint Louis, MO: Concordia Publishing House, 2008. (Concordia Commentary).
- TANNER, J. P. **Daniel**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020. (Evangelical Exegetical Commentary).
- TULLY, E. J. Introduction to the Old Testament. In: **Theology, Church, and Ministry: A Handbook for Theological Education**. Nashville, TN: B&H Academic, 2017.
- TURNER, L. A. **Announcements of Plot in Genesis**. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007.
- VENTER, P. M. A Study of Space in Daniel 1. **Old Testament Essays**, v. 19, n. 3, p. 993-1004, 2006.
- VETNE, R. A Definition and Short History of Historicism as a Method for Interpreting Daniel and Revelation. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 14, n. 2, p. 1-15, 2003.
- DE VILLIERS, P. G. R. Apocalyptic groups and socially disadvantaged contexts. **Acta Theologica**, Bloemfontein, Supplementum 23, p. 238-262, 2016.
- WALTON, J. H. **The Lost World of Genesis One**: Ancient Cosmology and the Origins Debate. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.
- WALVOORD, J. F.; DYER, C. H. **Daniel**. Grand Rapids, MI: Kregel, 2011.
- WIDDER, W. **Daniel**: God's Kingdom Will Endure. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2023. (Zondervan Exegetical Commentary on the Old Testament).
- WILLIAMSON, P. S. **Revelation**. HEALY, M. (org.). Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015. (Catholic Commentary on Sacred Scripture).
- WILLIS, A. M. **Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- YEO, J. J. **Plundering the Egyptians**: The Old Testament and Historical Criticism at Westminster Theological Seminary. Lanham, MD: University Press of America, 2009.

A MÃO INVISÍVEL: PROVIDÊNCIA DIVINA E A SUPERAÇÃO DE DESAFIOS NO PRIMEIRO BATISMO ADVENTISTA DO NORDESTE DO BRASIL (1904-1907)

TIAGO SANTOS PEREIRA¹

Resumo: Em 2 de outubro de 1907, cinco pessoas foram batizadas num riacho próximo a Santo Antônio de Jesus, na Bahia, constituindo o primeiro batismo da Igreja Adventista do Sétimo Dia realizado no Nordeste do Brasil. O episódio é tradicionalmente compreendido, na historiografia denominacional, como evidência de ação providencial direta: o barbeiro Antônio Leôncio da Penha teria chegado à convicção sabatista de forma autônoma, por meio da leitura direta do texto bíblico, anos antes de qualquer contato com um representante ordenado da denominação. Este artigo reconstrói, a partir de fontes primárias produzidas pelos protagonistas – os pastores Frederico W. Spies e João R. B. Lipke –, publicadas em periódicos como *Review and Herald*, *Revista Trimensal* (atual *Revista Adventista*) e *O Arauto da Verdade*, a cronologia entre a conversão relatada de Penha (1904) e o batismo formal (1907). Argumenta-se que o contexto institucional da recém-criada Missão Norte Brasileira – um único pastor ordenado para dezesseis estados, taxa de analfabetismo superior a 75%, distâncias logísticas de mais de mil quilômetros e recursos financeiros escassos – torna ainda mais notável a extensão alcançada pela obra adventista na região, evidenciando, tal como registrado pelas próprias fontes, a superação de limites humanos pela providência divina. O caso é lido como exemplo de um padrão mais amplo, identificado pelo autor em pesquisa sobre a expansão adventista em outros estados do Nordeste, no qual a insuficiência de meios humanos é sistematicamente superada por vias providenciais.

101

¹ Mestre em Teologia Sistemática pelo Newbold College of Higher Education, em parceria de validação acadêmica com a University of Wales Trinity Saint David, Reino Unido (2025). E-mail: tpereira@adventist.nl. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3858-3202>.

Palavras-chave: Adventismo do Sétimo Dia. Protestantismo no Brasil. Missão Norte Brasileira. Bahia. Providência divina. Historiografia confessional. Colportagem.

THE INVISIBLE HAND: DIVINE PROVIDENCE AND THE OVERCOMING OF IMPOSSIBILITY IN THE FIRST SEVENTH-DAY ADVENTIST BAPTISM IN NORTHEAST BRAZIL (1904–1907)

Abstract: On October 2, 1907, five people were baptized in a stream near Santo Antônio de Jesus, Bahia, marking the first Seventh-day Adventist baptism recorded in Northeast Brazil. The episode is traditionally understood, within denominational historiography, as evidence of direct providential action: the barber Antônio Leôncio da Penha reportedly reached Sabbatarian conviction on his own, through direct reading of Scripture, years before any contact with an ordained representative of the denomination. Drawing on primary sources produced by the protagonists themselves – Pastors Frederico W. Spies and João R. B. Lipke – published in periodicals such as *Review and Herald*, *Revista Trimensal/Revista Adventista*, and *O Arauto da Verdade*, this article reconstructs the chronology between Penha's reported conversion (1904) and the formal baptism (1907). It argues that the institutional context of the newly created North Brazil Mission – a single ordained pastor for sixteen states, an illiteracy rate above 75%, logistical distances exceeding a thousand kilometers, and scarce financial resources – makes the extent of Adventist growth in the region all the more remarkable, evidencing, as the sources themselves record, the overcoming of human limits through divine providence. The case is read as an instance of a broader pattern identified by the author through research on Adventist expansion in other northeastern states, in which the insufficiency of human means is repeatedly overcome through providential means.

102

Keywords: Seventh-day Adventism. Protestantism in Brazil. North Brazil Mission. Bahia. Divine providence. Confessional historiography. Literature evangelism.

1. Introdução

A expansão do protestantismo de missão no Brasil da Primeira República seguiu, em geral, um padrão relativamente previsível: obreiros estrangeiros ou nacionais, vinculados a uma estrutura eclesial já estabelecida, deslocavam-se para regiões-alvo, ali fundavam congregações e, a partir delas, irradiavam a presença denominacional. O caso examinado neste artigo interessa à historiografia religiosa brasileira justamente por não se enquadrar nesse padrão. Segundo o relato produzido pelo próprio missionário responsável pela região, Antônio Leôncio da Penha, barbeiro residente em Santo Antônio de Jesus, no recôncavo baiano, teria chegado à convicção sabatista de forma independente, por meio da leitura direta do texto bíblico, dois a três anos antes de qualquer contato com um representante ordenado da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

O objetivo deste artigo é duplo. Em primeiro lugar, reconstruir com o maior rigor cronológico possível a sequência de eventos que liga a conversão relatada de Penha (situada por volta de 1904) ao primeiro batismo adventista formalmente registrado no Nordeste brasileiro, em 2 de outubro de 1907 – evento que completa 120 anos em 2027. Em segundo lugar, evidenciar, à luz do contexto institucional da Missão Norte Brasileira – criada em 1906 e responsável, num primeiro momento, por dezesseis estados sob os cuidados de um único

pastor ordenado –, como a magnitude dos obstáculos materiais enfrentados pela obra adventista naquele período torna tanto mais notável o resultado alcançado. A tese central é que o intervalo de aproximadamente três anos entre a conversão relatada e o batismo formal, longe de sugerir desinteresse institucional, evidencia a desproporção entre os meios humanos disponíveis – praticamente inexistentes – e o alcance obtido: desproporção que os próprios protagonistas, e a historiografia subsequente, atribuíram à ação providencial direta.

As fontes utilizadas são majoritariamente primárias e de autoria do próprio Frederico (Frederick) W. Spies, presidente da Missão Norte Brasileira entre 1906 e 1910, publicadas em periódicos institucionais como a *Review and Herald* (Estados Unidos), a *Revista Trimensal* – posteriormente *Revista Adventista* – e *O Arauto da Verdade*. A esses relatos soma-se o discurso do pastor João (John) R. B. Lipk (1913, p. 215-216) e, proferido perante a liderança da Associação Geral em 1913. Trata-se, em todos os casos, de relatos de primeira mão de protagonistas diretamente envolvidos no episódio – o que lhes confere, no gênero da historiografia confessional, valor testemunhal particular quanto à leitura providencial dos eventos, desenvolvida na seção 7.

Cabe registrar, por fim, que o episódio aqui examinado não é isolado. Pesquisa em andamento do autor sobre a expansão adventista em outros estados do Nordeste brasileiro no mesmo período tem identificado um padrão semelhante – descoberta bíblica autônoma seguida de provisão providencial de contato institucional –, o que confere a este caso valor paradigmático para a compreensão do fenômeno em escala regional. Optou-se, no entanto, por manter aqui o escopo estritamente circunscrito ao caso de Santo Antônio de Jesus, remetendo o tratamento comparativo sistemático a trabalho futuro.

2. O Adventismo no Brasil e a Criação da Missão Norte Brasileira (1894-1906)

103

A presença adventista organizada no Brasil remonta a 1894, quando o pastor Francisco Westphal realizou os primeiros batismos e organizou as primeiras igrejas e grupos da denominação no país, principalmente entre núcleos de imigração alemã no Sul (Westphal, 1901, p. 852).

Doze anos depois, entre 15 e 25 de março de 1906, reuniu-se na cidade de Paraná, província de Entre Rios, na Argentina, uma conferência que reorganizou toda a estrutura administrativa da Igreja na América do Sul, criando novos campos regionais para melhor sustentar o crescimento da obra (Westphal, 1906, p. 14; Rogers, 1907, p. 14-16). Dessa reorganização nasceu a Missão Norte Brasileira, com jurisdição sobre o Rio de Janeiro, o Espírito Santo, Minas Gerais e a totalidade das regiões Norte e Nordeste do país – mais de dois terços do território nacional. À frente desse campo foi colocado o pastor Frederico W. Spies, que se tornaria, na prática, o único ministro ordenado responsável por essa vasta extensão.

Entre 25 e 26 de maio de 1906, reunido em sua própria residência com José (Joseph) W. Westphal, recém-eleito presidente da nova União Sul-Americana, e Guilherme (William) A. Spicer, secretário do Comitê Executivo da Associação Geral em visita ao continente, Spies (1906, p. 4) discutiu as estratégias possíveis para o avanço da obra na região sob sua responsabilidade. A conclusão do encontro foi que, dada a concentração populacional nas cidades litorâneas, a estratégia mais viável seria “achar obreiros e meios através dos quais poderiam estabelecer a obra em pontos estratégicos ao longo da costa” (Spies, 1906, p. 4).

A opção estratégica resultante privilegiou a colportagem – a venda porta a porta de literatura religiosa – como método de baixo custo para gerar interesse em regiões sem presença

institucional prévia, deixando a instrução doutrinária mais aprofundada e o batismo para visitas posteriores do único pastor disponível.

Essa estratégia enfrentava, contudo, um obstáculo estrutural considerável: o Brasil do início do século 20 apresentava taxa de analfabetismo superior a 75%, proporção que se repetia, em boa medida, entre os próprios membros da denominação – tornando escasso o número de pessoas aptas a exercer a colportagem, atividade que exigia leitura fluente e domínio de cálculo básico (Lipke, 1907a, p. 29; 1907b, p. 14).² A isso somava-se a distância entre a tipografia da denominação, instalada no Rio Grande do Sul, e a redação editorial, sediada em Rio Claro (SP) – mais de mil quilômetros –, o que limitava a produção a apenas dois periódicos: *O Arauto da Verdade*, de periodicidade mensal, e a *Revista Trimensal*, lançada em janeiro de 1906 com tiragem trimestral (Spies, 1907, p. 2).

É precisamente nesse quadro de precariedade material que se torna evidente a magnitude do que a narrativa a seguir documenta. Onde os meios humanos e institucionais eram manifestamente insuficientes, o avanço da obra no Nordeste obviamente não pode ser atribuído a planejamento ou investimento denominacional, praticamente inexistentes na região até 1907. A explicação que resta, e que os próprios protagonistas registraram, é de ordem providencial.

3. Uma Conversão Providencial: Antônio Leôncio da Penha (1904-1906)

Santo Antônio de Jesus é um município do recôncavo baiano, situado a cerca de 187 quilômetros de Salvador e, no início do século 20 apresentava comércio local em expansão (Santo Antônio de Jesus, s.d.).

Entre seus moradores encontrava-se Antônio Leôncio da Penha, barbeiro de profissão, à época com pouco menos de 40 anos. Segundo o relato de Spies, dois ou três anos antes do batismo de 1907 – portanto, aproximadamente em 1904 –, Penha teria lido, ao acaso, o capítulo 20 do livro de Êxodo durante uma visita a um conhecido, deparando-se com o mandamento do sábado e questionando-se sobre a discrepância entre o texto bíblico e a prática dominical corrente. Pouco depois, adquiriu sua própria Bíblia de um colportor que passava pela cidade, o que lhe permitiu confirmar a leitura inicial (Spies, 1916, p. 20).

Buscando esclarecimento, Penha procurou a Primeira Igreja Batista de Jequié, a cerca de 180 quilômetros de distância – a única comunidade evangélica de que tinha notícia na região.³ A resposta obtida, no entanto, foi de sentido oposto ao esperado: os batistas locais sustentaram que o sábado havia sido substituído pelo domingo em razão da ressurreição de Cristo, remetendo-o à leitura de 1 Coríntios 15. Ironicamente, o versículo 56 desse mesmo capítulo – que associa o pecado à transgressão da lei – teria produzido em Penha o efeito contrário ao pretendido, reforçando sua convicção quanto à validade permanente do quarto mandamento.

Segundo a cronologia proposta por Spies (1908, p. 155-156), foi em junho de 1904 – cerca de dez anos após a chegada do adventismo ao Brasil – que Penha tomou a decisão de guardar o sábado, sem qualquer contato prévio com a denominação ou com outro guardador do sábado que não fosse, em sua própria percepção, a comunidade judaica.

² Para uma estimativa quantitativa, ver Ferraro (2002, p. 21-47), que situa o analfabetismo nacional em 82,6% no censo de 1890 e 71,2% no de 1920 (população acima de 5 anos), permitindo estimar taxa próxima a 75% em 1906.

³ A congregação foi fundada em 8 de dezembro de 1901, conforme registrado no projeto de lei 016/2022, da Câmara Municipal de Jequié.

É importante registrar que a experiência de Antônio Leôncio da Penha não constitui caso isolado na história da expansão adventista: a descoberta bíblica autônoma do sábado, por leigos sem qualquer contato missionário prévio, repete-se em diferentes contextos e regiões – inclusive, como indica pesquisa do autor, em outros estados do Nordeste brasileiro no mesmo período histórico. Mais do que um simples topos retórico da literatura missionária, tal recorrência sugere um padrão histórico documentável: o de que a expansão da mensagem adventista no Brasil, em suas fases iniciais, esteve reiteradamente associada a episódios de iniciativa individual antecedendo – e, em certo sentido, preparando – a resposta institucional, num arranjo que os próprios protagonistas compreenderam como providencial.

4. Redes de Contato: Imprensa, Colportagem e a Identificação da Denominação (1905-1906)

Ao longo de 1905, Penha passou a publicar artigos em jornais locais defendendo a guarda do sábado, o que reacendeu o debate com o mesmo grupo batista de Jequié – a ponto de gerarem-se, por algum tempo, reuniões noturnas de estudo bíblico que levaram parte dos participantes a adotar temporariamente a prática sabatista (Spies, 1908c, p. 16; 1908b, p. 6). O episódio, contudo, foi revertido pouco depois: a chegada de líderes denominacionais vindos da capital foi suficiente para que a maior parte dos que haviam aderido recuasse da decisão – um dado relevante, pois evidencia a fragilidade de adesões religiosas sustentadas apenas por iniciativa leiga, sem retaguarda institucional.

No primeiro semestre de 1906, Penha passou a pregar semanalmente na feira semanal realizada na Praça Padre Mateus, centro comercial de Santo Antônio de Jesus. Foi nesse contexto – em data que as próprias fontes de Spies situam, com alguma incerteza, em agosto de 1906 – que ocorreu o contato decisivo para a identificação da denominação adventista.

Segundo o relato reproduzido por Lipke em 1913, Penha foi abordado, durante a feira, por um tipógrafo de um dos jornais da cidade que, em viagem anterior ao Rio de Janeiro, trocara um exemplar de jornal por um número de *O Arauto da Verdade*, oferecido por um jovem naquela cidade. Reconhecendo no periódico ensinamentos sabatistas, o tipógrafo relacionou-o ao discurso público de Penha e o levou até sua residência, onde lhe entregou o exemplar com o endereço da redação (Lipke, 1913, p. 216). Uma versão posterior, de autoria de Arnaldo Christianini (1975), acrescenta a informação – ausente no relato original de Spies – de que o tipógrafo seria membro da própria Igreja Batista, o que explicaria seu interesse espontâneo pela publicação.

O Arauto da Verdade, primeira publicação adventista exclusivamente em língua portuguesa, circulava desde julho de 1900 a partir do Rio de Janeiro. Foi por meio dele que Penha localizou, pela primeira vez, o nome formal da denominação – os “Adventistas do 7º Dia” – e o endereço para contato, dando início à correspondência que o vincularia à Missão Norte Brasileira.

5. Epistolografia Missionária e os Limites Institucionais da Missão Norte Brasileira (1906-1907)

É plausível situar em setembro de 1906 a chegada da primeira carta de Penha ao escritório de Spies, no Rio de Janeiro – datação inferida a partir de dois elementos: a menção do próprio missionário, na edição da *Review* de 20 de dezembro daquele ano, ao recebimento de convites vindos da Bahia e o fato de a *Revista Trimensal*, de periodicidade trimestral, só ter

veiculado o anúncio correspondente na edição de janeiro de 1907 (Spies, 1906, p. 17; 1907a, p. 2).

A resposta de Spies foi, num primeiro momento, exclusivamente epistolar: envio de cartas, revistas e folhetos, sem possibilidade imediata de visita pessoal. A razão dessa impossibilidade não era falta de disposição, mas sobrecarga estrutural. Spicer (1907a, p. 5) registrou, em relatório à Associação Geral, que Spies era, à época, “o único ministro entre sete milhões de almas” sob sua jurisdição.

Em 1º de abril de 1907, um pedreiro de 33 anos, Camilo José Pereira, batizado cerca de um ano e meio antes, deixou sua atividade profissional para se juntar a Spies como segundo obreiro da Missão – elevando, assim, a equipe de trabalho de campo para toda a região a exatamente duas pessoas (Spies, 1907d, p. 19; 1914, p. 46). O próprio Spies (1907d, p. 19) celebrou o reforço em tom que revela, por contraste, a magnitude da carência institucional da época:

Estamos felizes, e cremos que todos os nossos irmãos ficarão também alegres ao saber que a nossa força de trabalho nesta vasta Missão foi aumentada para dois. Desde sua organização, há um ano atrás, eu tenho sido o único obreiro no campo, gastando metade do tempo no Rio, e a outra metade assistindo a interessados [em outros lugares]. Agora, posso ao menos ter a certeza de que enquanto estiver distante, haverá outro que possa me assistir aqui. [...] Sentimo-nos desta forma encorajados; pois a obra está avançando.

Ao longo do primeiro semestre de 1907, novas cartas de Penha relataram a adesão de outras quatro pessoas à observância sabatista – duas irmãs e dois amigos –, elevando a pressão sobre Spies para que a visita, repetidamente adiada, finalmente ocorresse. Por volta de julho, o próprio missionário concluiu que um novo adiamento arriscaria dissipar o interesse já formado.

6. A Viagem de Frederico Spies e o Primeiro Batismo, em 2 de Outubro de 1907

Spies partiu do porto do Rio de Janeiro em 16 de setembro de 1907, chegando a Salvador após três dias de viagem marítima, em 19 de setembro (Spies, 1908a, p. 4).

Um atraso de dois dias na conexão ferroviária para o interior levou-o a permanecer em Salvador, onde visitou o pastor batista norte-americano Zacarias Clay Taylor, da Primeira Igreja Batista da Bahia – encontro cordial em que Taylor estimou em cerca de 250 mil o número de habitantes da capital baiana ainda sem contato evangélico direto (Spies, 1907d, p. 15).

Em relato publicado meses depois, o próprio Spies (1908a, p. 4) registra a sua percepção da situação e revela a intensidade da carga pastoral sob a qual atuava o único obreiro disponível:

Quem entre aqueles milhares de habitantes saberia que ao declinar o sol aquela tarde, o sábado do Senhor raiava sobre aquela cidade? Conheceria alguém ali as exigências do Quarto Mandamento? Existiria alguém em toda aquela cidade que soubesse que a vinda do Senhor está próxima, às portas [...]? Parecia que ninguém ali tinha sequer ideia disso [...]. Essa multidão de 250 mil almas se mostrava como um rebanho sem pastor. [...] Mas o que poderia ser feito em favor da Bahia?

É notável que essa súplica, feita em Salvador, tenha ocorrido às vésperas do encontro com aquele pequeno grupo de sabatistas que já aguardava, havia mais de um ano, a chegada de

um pastor ordenado. A convergência entre a angústia do missionário e a resposta que já se preparava – padrão que se repetiria em episódios posteriores, em outras regiões do mesmo campo sob sua responsabilidade – é lida, tanto pelas fontes quanto por esta pesquisa, como expressão concreta de providência divina antecedendo e preparando o trabalho missionário formal, dentro do tipo de pioneirismo característico do adventismo do início do século 20 na América do Sul.

Chegando a Santo Antônio de Jesus, Spies foi recebido por Penha e passou aproximadamente duas semanas ministrando instrução bíblica diária a cinco candidatos ao batismo: o próprio Penha, duas de suas irmãs e dois amigos (Spies, 1908b, p. 6). O relato do missionário registra que uma das irmãs teve dificuldade em abandonar o uso de joias – detalhe que, no gênero da literatura de conversão, já existente no período, funcionava tipicamente como marcador de autenticidade da experiência religiosa, associando renúncia material feminina a prova de sinceridade espiritual, convenção retórica presente em relatos de conversão protestante muito além do contexto adventista.

Em 2 de outubro de 1907, uma quarta-feira, os cinco candidatos foram batizados por imersão num riacho próximo à cidade, perante um pequeno grupo de curiosos e conhecidos.⁴ Dias depois, Spies (1908c, p. 16) anunciaria o evento na revista, referindo-se àqueles batizados como “os primeiros frutos deste campo”.

Antes de deixar a cidade no dia seguinte, Spies organizou uma unidade rudimentar de Escola Sabatina, orientando o pequeno grupo a se reunir regularmente aos sábados para acompanhamento das lições publicadas na própria revista – solução que buscava suprir, por meio impresso, a ausência prolongada de acompanhamento pastoral direto, dada a distância e a escassez de obreiros já descritas.

7. Providência e a Superação da Impossibilidade Material

107

A reconstrução apresentada nas seções anteriores permite reunir, num único quadro, a desproporção entre os meios institucionais disponíveis à Missão Norte Brasileira e o resultado alcançado em Santo Antônio de Jesus: um único pastor ordenado para dezesseis estados e mais de sete milhões de habitantes; taxa de analfabetismo superior a 75%, inclusive entre os próprios membros da denominação; distância superior a mil quilômetros entre a redação editorial e a tipografia da igreja; produção limitada a dois periódicos, um deles de circulação apenas trimestral; e um orçamento tão restrito que a chegada de um segundo obreiro de campo, em abril de 1907, foi celebrada como duplicação da força de trabalho disponível – de um para dois.

Nenhum desses fatores, isoladamente ou em conjunto, explica de modo suficiente como a mensagem sabatista chegou a Santo Antônio de Jesus – a mais de 700 quilômetros da congregação adventista mais próxima então existente no país⁵ – sem qualquer intervenção institucional direta. A explicação oferecida pelas fontes é explícita e reiterada: a mensagem adventista penetrou no Nordeste “sem auxílio de nenhum agente humano”, nas palavras do próprio Spies (1908b, p. 6), formulação que a primeira história abrangente da denominação, de autoria de M. E. Olsen (1926, p. 574), reproduziria quase sem alteração cerca de vinte anos depois. A permanência dessa mesma leitura ao longo de décadas, por autores distintos e em momentos distintos da historiografia denominacional, não deve ser lida como mera convenção

⁴ Marcos 16:16, texto lido por Spies aos presentes antes da cerimônia; cf. Spies (1908b, p. 6).

⁵ A congregação mais ao norte então existente localizava-se em Teófilo Otoni, no vale do Mucuri, nordeste de Minas Gerais (cf. Spies, 1907c, p. 16).

retórica de um gênero literário, mas como testemunho consistente de como os próprios agentes históricos, e a tradição que os sucedeu, compreenderam o significado deste episódio.

Essa leitura providencial ganha ainda mais força quando se observa que o padrão não é exclusivo de Santo Antônio de Jesus. Pesquisa em desenvolvimento pelo autor sobre a expansão adventista em outros estados do Nordeste brasileiro no mesmo período identificou episódios estruturalmente semelhantes: leigos que, isolados de qualquer estrutura eclesial, chegam por conta própria à convicção sabatista e, por vias aparentemente fortuitas – a troca casual de um periódico, o encontro providencial com um colportor, uma correspondência que atravessa milhares de quilômetros num sistema postal precário –, acabam vinculados à obra organizada meses ou anos depois. A repetição desse padrão, em circunstâncias de escassez de recursos tão severas quanto as descritas neste artigo, sustenta a leitura de que a expansão adventista no Nordeste brasileiro, em sua fase pioneira, não decorreu primordialmente de planejamento e investimento institucional – que praticamente inexistiam –, mas de uma condução que ultrapassa a explicação puramente administrativa dos fatos.

8. Considerações Finais

A quase 120 anos de distância do batismo realizado em 2 de outubro de 1907, o significado do episódio permanece o mesmo que os protagonistas lhe atribuíram: evidência concreta de que a expansão da obra adventista no Nordeste do Brasil não dependeu, em sua fase inicial, tanto dos extremamente escassos recursos humanos ou institucionais da época quanto de uma condução providencial que superou, de modo documentável, limitações como a existência de um único pastor para dezesseis estados, a enorme taxa de analfabetismo, as distâncias logísticas continentais e uma rede de contato sustentada, em última instância, pela iniciativa individual de um leigo e pela circulação fortuita de um periódico trocado numa feira de rua.

Como já indicado, este caso não é isolado. Pesquisa em andamento do autor sobre outros estados nordestinos aponta para a recorrência desse mesmo padrão – descoberta autônoma seguida de provisão providencial de contato institucional – ao longo da fase pioneira da expansão adventista na região, o que sugere tratar-se de um fenômeno documentável em escala regional, e não de uma ocorrência isolada em Santo Antônio de Jesus. Fica como agenda de pesquisa futura o tratamento comparativo sistemático desses casos, de modo a consolidar, com o rigor documental que a historiografia exige, o registro desse padrão providencial na história do adventismo brasileiro. Recomenda-se, complementarmente, aprofundar a investigação biográfica sobre Camilo José Pereira – a despeito de sua breve vida –, segundo obreiro da Missão Norte Brasileira, cuja trajetória permanece pouco documentada na literatura consultada.

Referências

CHRISTIANINI, A. B. (Org.). Comemoração dos 75 Anos da Obra de Publicações no Brasil [Encarte Especial]. **Revista Adventista**, jul. 1975.

FERRARO, A. R. Analfabetismo e níveis de letramento no Brasil: o que dizem os censos? **Educação & Sociedade**, dez. 2002, p. 21-47.

LIPKE, J. Our Industrial School in Taquary, Brazil. **Review and Herald**, 6 jun. 1907a, p. 29.

- LIPKE, J. The Rio Grande do Sul Conference. **Review and Herald**, 19 dez. 1907b, p. 14.
- LIPKE, J. The East Brazil Mission. **General Conference Bulletin**, 1 jun. 1913, p. 215-216.
- OLSEN, M. E. **A History of the Origin and Progress of Seventh-day Adventists**. Washington, DC: Review and Herald, 1926.
- ROGERS, H. E. Statistical Report of Seventh-day Adventist Conferences and Missions for the Year Ending December 31, 1906. **Review and Herald**, 19 set. 1907, p. 14-16.
- Santo Antônio de Jesus. **Wikipédia**: a enciclopédia livre. Acesso em: 30 ago. 2007.
- SPICER, W. A. Belting a Continent. **Review and Herald**, 16 ago. 1906, p. 4.
- SPICER, W. A. The General Conference Committee Council at Gland, Switzerland. **Review and Herald**, 4 jul. 1907a, p. 5.
- SPICER, W. A. The Year in the Mission Fields, **Review and Herald**, 21 nov. 1907b, 16.
- SPIES, F. W. North Brazil Mission. **Review and Herald**, 20 dez. 1906, p. 17.
- SPIES, F. W. A Missão Brasileira do Norte. **Revista Adventista**, jan. 1907b, p. 2.
- SPIES, F. W. Another Worker in the North Brazil Mission. **Review and Herald**, 19 set. 1907b, p. 19.
- SPIES, F. W. North Brazil Mission. **Review and Herald**, 7 nov. 1907c, p. 16.
- SPIES, F. W. A Needy Field in Brazil. **Review and Herald**, 26 dez. 1907d, p. 15.
- SPIES, F. W. Viagem à Bahia. **Revista Adventista**, jan. 1908a, p. 4.
- SPIES, F. W. Missão Norte Brasileira. **Revista Adventista**, fev. 1908b, p. 6.
- SPIES, F. W. Bahia, Brazil. **Review and Herald**, 13 fev. 1908c, p. 16.
- SPIES, F. W. Bahia, Brazil. **The Present Truth**, 27 fev. 1908d, p. 155-156.
- SPIES, F. W. Obituário de Camillo José Pereira. **Review and Herald**, 8 jan. 1914, p. 46.
- SPIES, F. W. How the Sabbath Truth Gained Its First Adherent in Bahia. **Missions Quarterly**, abr.-jun. 1916, p. 20.
- STREITHORST, G. Bahia – The Home of Brazil, **South American Bulletin**, jan. 1939, 7.

WESTPHAL, J. South America. **Review and Herald**, 31 dez. 1901, p. 852.

WESTPHAL, J. The South American Union Conference. **Review and Herald**, 24 mai. 1906, p. 14.

THE WAY OF LIFE: UMA HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO DA SOTERIOLOGIA ADVENTISTA POR MEIO DE IMAGENS

IURI TRINDADE CABRAL DA SILVA¹
FLAVIO PRESTES NETO²

Resumo: A arte, como linguagem, tem sido usada para comunicar significados religiosos, e o adventismo do sétimo dia, desde suas primeiras décadas, utilizou tecnologias de impressão para difundir sua fé por meio de ilustrações e gravuras. Entre elas, destaca-se *The Way of Life*, que teve quatro versões. Este artigo analisa como a linguagem artística da gravura *The Way of Life* reflete a compreensão adventista do sétimo dia sobre a doutrina da salvação em seu contexto histórico, destacando como as revisões em suas diferentes versões revelam uma crescente ênfase no papel central de Cristo no plano da salvação. Além disso, examina o papel da linguagem simbólica e visual, o desenvolvimento histórico da obra e sua relação com o contexto eclesial e teológico da Igreja Adventista do Sétimo Dia. A análise da obra revela uma mudança significativa na ênfase teológica do movimento. As primeiras versões (1873 e 1876) davam grande destaque à lei de Deus, ilustrada por uma árvore maior do que a cruz, no centro da imagem. Isso refletia a prioridade da igreja na defesa de doutrinas distintivas, como a guarda do sábado. A partir da terceira versão (1883), no entanto, a árvore foi removida e a figura de Cristo na cruz se tornou central e proeminente, refletindo um movimento de ênfase na salvação pela graça. A evolução da gravura é um testemunho visual do progresso do pensamento adventista, que passou a colocar Cristo como o centro de suas crenças.

Palavras-chave: Adventismo. Soteriologia. Arte.

¹ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: iuri_trindade@acad.unasp.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2454-1705>.

² Doutor em Teologia pela Andrews University. Docente no Mestrado em Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: prestes.neto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0755-5946>.

THE WAY OF LIFE: A HISTORY OF THE DEVELOPMENT OF ADVENTIST SOTERIOLOGY THROUGH IMAGES

Abstract: Art, as a language, has been used to communicate religious meanings, and Seventh-day Adventism, since its early decades, has utilized printing technologies to spread its faith through illustrations and engravings. Among these, *The Way of Life* stands out, having had four versions. This article analyzes how the artistic language of the engraving *The Way of Life* reflects the Seventh-day Adventist understanding of the doctrine of salvation in its historical context, highlighting how revisions in its different versions reveal a growing emphasis on Christ's central role in the plan of salvation. It also examines the role of symbolic and visual language, the historical development of the artwork, and its relationship with the ecclesiastical and theological context of the Seventh-day Adventist Church. The analysis of the work reveals a significant change in the movement's theological emphasis. The first versions (1873 and 1876) prominently featured God's law, illustrated by a tree larger than the cross, at the center of the image. This reflected the church's priority in defending distinctive doctrines, such as Sabbath-keeping. From the third version (1883), however, the tree was removed, and the figure of Christ on the cross became central and prominent, reflecting a shift in emphasis towards salvation by grace. The evolution of the engraving is a visual testament to the progression of Adventist thought, which came to place Christ at the center of its beliefs.

Keywords: Adventism. Soteriology. Art.

1. Introdução

A arte, como linguagem, em suas diferentes manifestações, tem sido usada ao longo da história como meio para comunicar significados em diversas esferas da vida humana. Nogueira (2015, p. 119) afirma que “tanto a religião como a arte estão na base antropológica da cognição, por meio de simbolização”. Conceitos filosóficos, políticos e literários foram e são traduzidos em linguagem simbólica por meio da arte. O mesmo acontece com a religião. Durante séculos, a humanidade tem usado a arte para expressar suas crenças no transcendente. Seja por meio de uma escultura de pedra representando uma divindade ou dos vitrais de uma grande catedral, todas as manifestações artísticas religiosas expressam, por meio de suas linguagens, conceitos que falam sobre a relação do ser humano com o transcendente. Mas tão logo as novas tecnologias surgiram, procurou-se expandir seu uso para além da reprodução de textos, como nos mostra Castro (2010, p. 192), ao afirmar: “Uma vez inventada a imprensa com os tipos móveis, não se tardou a unir a ela as gravuras. A invenção da imprensa não seria possível sem o conhecimento acumulado pelos antigos povos com as técnicas de impressão ou gravuras xilográficas.”

Essas novas tecnologias de reprodução, surgidas no século 15, foram amplamente usadas para aumentar a difusão da arte religiosa, como gravuras em livros, quadros, diagramas e vários outros tipos de representação gráfica.

Já no século 16, o aperfeiçoamento das técnicas de reprodução gráfica conseguiu diminuir seu custo, popularizando a reprodução de imagens e ilustrações. Castro (2010, p. 208) afirma que nesse período “a gravura passou por uma verdadeira revolução técnica e de temáticas, [...] que permitia maiores tiragens e modificaram a estética, o público e as características das gravuras”.

Essas tecnologias foram usadas para diferentes fins, por diversos grupos da sociedade. Xavier (2022, p. 492) ressalta o uso desses recursos para “propósitos políticos, comerciais, ideológicos como ainda para fins religiosos, servindo para transmitir informações visuais e conhecimento para as pessoas, principalmente as iletradas”.

Desde as primeiras décadas de sua existência (1860-1870), os adventistas do sétimo dia fizeram amplo uso de tecnologias de comunicação. Seguindo os conselhos de Ellen G. White, eles empreenderam, desde cedo, ousados projetos na área de publicações (Schwarz; Greenleaf, 2016; Spalding, 1962). O destaque da denominação na utilização de recursos gráficos também é reconhecido por estudiosos da cultura visual, como Morgan (1999, p. 151), que afirma:

Por meio de uma série de artigos publicados em periódicos e jornais, ilustrações de livros, quadros pintados e mapas e imagens produzidos por litografia, os adventistas, desde a década de 1840 até o século 20, elaboraram sofisticadas representações visuais de sua doutrina central acerca do curso da história, desde os antigos anúncios proféticos até o iminente fim escatológico.

A igreja considerava de suma importância o investimento na produção de periódicos, livros e folhetos para disseminar os princípios de sua fé. As artes gráficas foram amplamente utilizadas na criação de diagramas proféticos, a fim de facilitar a compreensão de conceitos complexos dos livros de Daniel e Apocalipse. Além disso, diversas ilustrações foram empregadas nos livros produzidos pelas editoras da igreja.

Entre as gravuras que tiveram mais importância no movimento adventista, encontra-se o quadro intitulado *The Way of Life* (O Caminho da Vida). Essa gravura retrata a história da redenção, desde a queda do ser humano no Éden até a glória da Nova Jerusalém. Ela foi lançada em 1873 e teve quatro versões: a segunda em 1876, a terceira em 1883 e a última em 1980. A cada versão, a gravura sofreu modificações que refletem uma crescente ênfase na pessoa de Cristo e na Sua obra expiatória no plano da salvação.

O objetivo deste artigo é analisar como a linguagem artística utilizada na gravura *The Way of Life* reflete a compreensão dos adventistas do sétimo dia de sua época sobre a doutrina da salvação e como as mudanças empreendidas nas diversas versões do quadro refletem um movimento de ênfase no papel de Cristo no plano da salvação. Este trabalho não pretende oferecer uma análise exaustiva da soteriologia presente na referida obra, mas concentra sua investigação no entendimento da relação entre a lei e a graça.

Essa abordagem de pesquisa mostra-se particularmente adequada, uma vez que os estudos da cultura visual não se restringem a um campo específico do conhecimento, podendo constituir um importante instrumento para a análise e a interpretação de fenômenos de diferentes naturezas. Como observa Morgan (2005, p. 41), “o estudo da cultura visual consiste na investigação das operações constitutivas da visualidade em qualquer estudo acadêmico da representação, seja ele de história da arte ou de outra natureza”. Sob essa perspectiva, as pesquisas no campo da religião podem ser significativamente enriquecidas por esse referencial teórico. Nesse sentido, Morgan e Promey (2001) destacam que as análises históricas demonstram que, na intersecção entre religião e visualidade, o intérprete da cultura que negligencia qualquer um desses elementos corre o risco de deixar de perceber evidências fundamentais.

Para isso, este trabalho propõe-se, primeiramente, a desenvolver uma reflexão sobre o papel da linguagem simbólica, principalmente da linguagem imagética, na comunicação de significado, sobretudo no contexto religioso. Em seguida, será analisado o percurso histórico da produção das diferentes versões da obra em questão. Por fim, este artigo pretende investigar

de que maneira as mudanças ocorridas nas diversas versões da gravura se relacionam com o contexto eclesialístico e teológico da Igreja Adventista do Sétimo Dia no mesmo período.

2. Simbolismo, Imagem e Religião

O ser humano pode ser considerado um ser simbólico, uma vez que passou a se relacionar com o mundo por meio da mediação de uma “segunda realidade”, a realidade simbólica. Sendo assim, o ser humano se utiliza desses símbolos para criar conexões com objetos, seres e situações (Nogueira, 2015, p. 119).

Reimer (2004, p. 8), ao definir o conceito de símbolo, explica que nele “sempre existem duas coisas separadas, mas que se complementam. Na verdade, uma parte remete à outra”. Assim, o símbolo se constitui como uma representação de outro, seja ele concreto ou abstrato. Essa é, por definição, a função do símbolo. Ao ressaltar a função representativa do símbolo, Tillich (2009, p. 100) afirma que “o símbolo representa algo além dele, com o qual se relaciona e em cujo poder e sentido participa”.

São vários os tipos de símbolos existentes; no entanto, devido ao objeto de análise desse trabalho, é a imagem usada como símbolo que merece aqui especial atenção. Higuete (2015, p. 18) afirma que, assim como os outros símbolos, “a imagem constitui uma representação intermediária entre o concreto e o abstrato, o real e o pensado, o sensível e o inteligível”.

Ao analisar a imagem como símbolo, Higuete faz uma distinção entre imagem mental e material. A primeira é uma reprodução interna e cognitiva de um outro, enquanto a segunda é uma reprodução externa, que projeta o conteúdo da imagem interna. Em suas palavras, ele conceitua da seguinte forma: “A imagem material é a transposição material da imagem mental sobre um suporte externo, independente do sujeito. Ela tem fins de expressão (arte), comunicação (escrita pictográfica), de ação mágica (imagem apotropaica) ou religiosa (ritual ou cultural)” (Higuete, 2015, p. 22).

A imagem como símbolo traz funções que podem ampliar a compreensão humana sobre conceitos e fatos, complementando, assim, outras formas de linguagem. Para Higuete (2015, p. 48), “uma imagem, sobretudo artística, permite inaugurar uma nova visão das próprias coisas, de modo que o real acaba sendo percebido por meio da sua imagem”. As pinturas e as técnicas iconográficas, segundo o autor, tornam visível a quem as olha mais do que se pode ver na percepção comum. Essas imagens não repetem o mundo, mas o revelam sob uma nova luz (Higuete, 2015).

Essa função amplificadora da compreensão da realidade, exercida pela linguagem imagética, tem lugar também na religião. Para Tillich (2009), os símbolos religiosos, assim como os outros, abrem determinado nível da realidade para a compreensão de quem os recebe. Sobre o uso das imagens no contexto religioso, Higuete (2015, p. 21) afirma:

Muitas práticas consistem em desenvolver o pensamento verbal por uma visualização icônica. Assim, na Idade Média e no Renascimento, a expressão verbal está sempre acompanhada por uma imagem visual que a ilustra ou a reforça (por exemplo, iluminuras e caligrafias figurativas nas Bíblias).

Assim, o uso de imagens no contexto religioso contribui com outros meios de linguagem, como a escrita, por exemplo, para ampliar a compreensão a respeito de seus conceitos relacionados ao sagrado e à experiência religiosa. Gravuras, diagramas, ilustrações em livros e folhetos são instrumentos para comunicar mais do que seria possível se fossem usadas apenas palavras.

O recurso imagético foi e ainda é amplamente usado no contexto religioso para transmitir seus conceitos e ideias. Esses símbolos podem e devem ser interpretados para uma correta compreensão dos seus significados. Higuett (2015, p. 37) afirma que a “hermenêutica apresenta-se como método de interpretação da expressão simbólica, em particular das imagens, elevada ao nível de método específico da compreensão do ser humano”. Portanto, para captar o sentido da imagem religiosa é necessário interpretá-la. Para isso, é preciso se utilizar de uma hermenêutica apropriada a fim de compreender os contextos e nuances que envolvem o uso dos símbolos nas imagens religiosas.

Portanto, este trabalho propõe realizar uma análise tanto iconográfica quanto iconológica da obra *The Way of Life*. Para Panofsky (2007), iconografia e iconologia se apresentam como etapas distintas da análise de uma obra. Enquanto a iconografia identifica os elementos que compõem uma obra, a iconologia se ocupa da descoberta e interpretação dos valores simbólicos desses elementos (Panofsky, 2007). A proposta deste trabalho consiste na realização de uma etapa de análise iconográfica na qual serão identificados e descritos os símbolos que compõem as diferentes versões da gravura e outra de análise iconológica que buscará interpretar o significado desses símbolos e sua relação com o contexto religioso da denominação adventista nas décadas de 1870 e 1880.

3. Percurso Histórico da Evolução da Gravura

A gravura conhecida como *The Way of Life* teve quatro versões: 1873, 1876, 1883 e 1980. Cada versão agregou mudanças que a diferenciam da gravura que a antecede. Ao traçar o percurso histórico da criação de cada versão, é possível compreender melhor o contexto envolvido no desenvolvimento e evolução da gravura.

3.1. Primeira Versão – 1873

A primeira menção à gravura *The Way of Life* em periódicos adventistas ocorre na edição de 27 de maio de 1873 da *Review and Herald*. O artigo de lançamento da obra, intitulado “The way of life from paradise lost to paradise restored” [O caminho da vida, do paraíso perdido ao paraíso restaurado] é assinado por M. G. Kellogg, a quem também é atribuída a autoria da imagem. A pictografia media 19 x 24 polegadas (48 x 61 cm) e era vendida sob encomenda por meio do endereço postal da própria revista pelo valor de um dólar.

A publicação traz em seu texto uma detalhada descrição da imagem, bem como o significado dos símbolos empregados em sua composição. A obra (Fig. 1) é descrita como “uma figura alegórica, projetada para ilustrar a queda do ser humano no pecado e sua redenção” (Kellogg, 1873, p. 192). Devido à riqueza de detalhes empregada na descrição da imagem, será apresentado aqui um resumo das explicações dadas pelo periódico.

Figura 1 – *The Way of Life, From Paradise Lost to Paradise Restored* (1873)

Fonte: Adventist Digital Library

116

Na publicação de lançamento da gravura na *Review and Herald*, foi reservada uma seção para testemunhos, na qual alguns dos nomes de maior destaque dentro do movimento adventista puderam expressar suas primeiras impressões sobre o quadro. Todos os comentários exaltaram as qualidades artísticas da obra e os benefícios espirituais advindos de seu uso.

Uriah Smith, que havia sido editor do mesmo periódico, salienta que uma das virtudes da gravura consiste em apresentar a relevância da lei na experiência da salvação e sua relação com o evangelho. Ele expressa suas impressões nas seguintes palavras:

Algumas gravuras são valiosas simplesmente por sua excelência como obras de arte; esta tem a vantagem de ser um tema importante para estudo. A relação, não apenas de Cristo, mas também da lei, com cada dispensação, é claramente demonstrada, e o problema, tão difícil para muitas mentes, de como a lei e o evangelho podem coexistir, é resolvido à primeira vista. Onde quer que esta imagem seja exibida, acreditamos que será um meio de ajudar a disseminar informações muito necessárias sobre este importante ponto (*Review and Herald*, 27 de maio de 1873).

Outro comentário exaltando a obra veio da parte de J. N. Andrews, considerado uma das mentes mais capazes do movimento adventista e ex-presidente da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia. Andrews destaca a utilidade do quadro como instrumento evangelístico, auxiliando os pregadores na exposição do tema da salvação:

Interessará ao estudante atencioso da Bíblia, embora essas coisas, em sua maioria, já estivessem claras em sua visão mental. Além disso, interessará àqueles que nunca deram a esses assuntos uma reflexão séria ou contínua. E aqui, talvez, resida a principal utilidade prática desta obra. Pessoas indiferentes, que não podem ser alcançadas pela palavra escrita, nem pelo pregador, certamente, ao que me parece, darão atenção a esta admirável lição do “caminho da vida” (*Review and Herald*, 27 de maio de 1873).

George Butler, presidente da Igreja Adventista do Sétimo Dia em exercício à época, exaltou também a relação estabelecida entre a lei e a salvação apresentada na obra, afirmando:

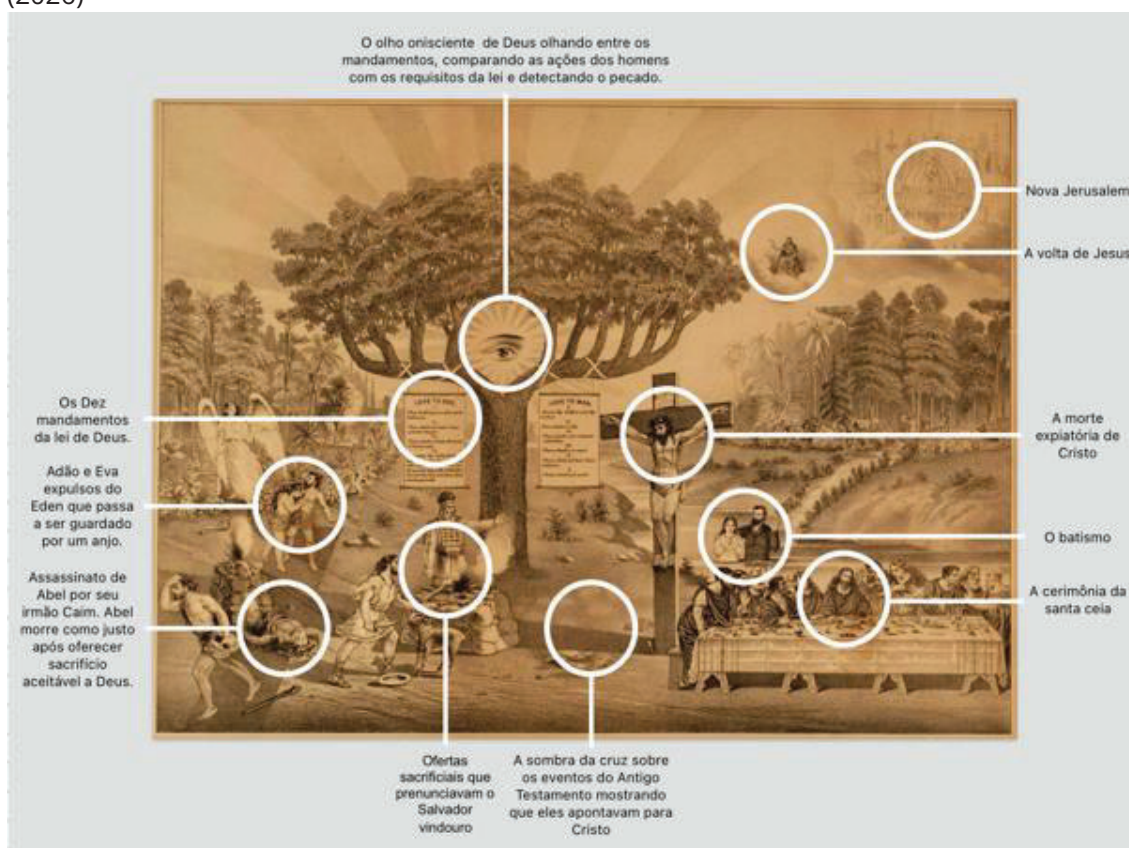
Nela os Dez Mandamentos, contendo os princípios da lei perfeita e imutável de Deus, Seu padrão de retidão para todas as dispensações e todos os tempos, estão em conexão com a cruz de Cristo: um mostrando a lei que o ser humano transgrediu; o outro, o único remédio designado para tal transgressão (*Review and Herald*, 27 de maio de 1873).

A Figura 1 apresenta uma cópia da primeira versão da pictografia descrita na *Review and Herald* em 1873. A descrição afirma que a gravura “apresenta, de relance, o propósito das formas e cerimônias dos sistemas religiosos patriarcal, judaico e cristão”. Ao analisar a imagem, Morgan (1999, p. 203), estudioso da cultura visual, destaca como a principal vantagem dessa obra a clareza de significado que ela expressa, salientando que ela “demonstrou que uma imagem poderia ser tão discursiva, instrutiva e informativa quanto um quadro profético”. O texto afirma que no centro da figura está Cristo e que, à Sua esquerda, “há uma marcante representação das eras patriarcal e judaica, com as ofertas sacrificiais que prenunciavam o Salvador vindouro” (*Review and Herald*, 27 de maio de 1873). A sombra da cruz se projeta sobre a imagem dessa oferta, oferecida sobre um altar de pedra. Adão e Eva se encontram na extrema esquerda da imagem, em sua cena de expulsão do jardim do Éden, com um anjo guardando sua entrada. A cena do assassinato de Abel por seu irmão Caim também está presente.

Descrita como estando próxima ao centro da imagem, há uma grande árvore, onde estão pendurados os Dez Mandamentos, e o “olho onisciente de Deus é mostrado observando por meio de Sua lei para contemplar os filhos dos homens, comparando suas ações com os requisitos dela e, assim, detectando todo pecado”.

À direita da cruz, encontram-se as representações da Ceia do Senhor e do batismo. Ainda no lado direito, mais ao fundo da imagem, vemos “a vinda do Filho do Homem nas nuvens do céu e a Nova Jerusalém descendo de Deus, do Céu” (*Review and Herald*, 27 de maio de 1873). A identificação dos principais elementos pode ser vista em destaque na Figura 2.

Figura 2 – *The Way of Life, From Paradise Lost to Paradise Restored*, com explicação resumida dos símbolos (2026)



Fonte: Adaptado de Adventist Digital Library.

A gravura de 1873 representa os pontos considerados essenciais para os adventistas no que diz respeito à doutrina da salvação. Nela estão representadas a queda do ser humano, as cerimônias que apontavam para o Salvador vindouro, a morte expiatória de Cristo, os novos preceitos deixados por Cristo, como o batismo e a Ceia do Senhor, e a esperança do Seu breve retorno e da vida eterna na Nova Jerusalém.

É impossível não notar, seja por meio dos símbolos empregados na gravura, seja por meio dos comentários publicados pelos pioneiros da igreja a respeito dela, que a lei possuía grande destaque para os adventistas daquele período. Os Dez Mandamentos se encontram no centro da figura, ao lado da cruz de Cristo. O olho onisciente de Deus perscruta o ser humano por meio da lei, analisando-o de acordo com os princípios do Decálogo. A própria árvore onde estão pendurados os mandamentos é muito maior, ocupando posição central, e chama bem mais atenção do que a imagem do sacrifício de Jesus na cruz.

Uma seção contendo comentários elogiosos sobre a gravura foi incluída ao final do artigo de apresentação da imagem, publicado em 27 de maio de 1873 na *Review and Herald*. Foram registrados nessa seção os testemunhos de proeminentes líderes da época, tais como Uriah Smith, J. N. Andrews e George Butler. Esses comentários exaltam a apresentação feita da lei por meio das imagens da gravura. A apresentação da importância e do papel da lei em sua relação com a graça é enaltecida como um dos triunfos dessa pictografia. Essa ênfase na lei de Deus, como será demonstrado mais adiante, será um dos motivos para algumas das mudanças realizadas em versões posteriores da gravura.

3.2. Segunda Versão – 1876

Nos anos seguintes ao lançamento da primeira versão de *The Way of Life*, a gravura continuou sendo anunciada por meio da *Review and Herald* e de outras publicações. A gravura tornou-se popular entre os adventistas. No entanto, pouco tempo depois de seu lançamento, Tiago White, então editor do periódico, e sua esposa, Ellen G. White, decidiram que a gravura precisava de melhorias. Em carta datada de 1876, Ellen White escreve que “o ‘Caminho da Vida’ deve ser revisado e aprimorado de todas as formas” (*Letters and Manuscripts*, vol. 3, par. 8).

Na edição de 12 de outubro de 1876 da *Review and Herald*, é anunciada a nova versão da gravura. Dessa vez, apenas uma pequena nota é escrita a respeito. O texto é simples e não se propõe a apresentar ao público de forma detalhada as mudanças empreendidas na gravura. Apenas é dito o seguinte:

A segunda edição da gravura, intitulada “O Caminho da Vida do Paraíso Perdido ao Paraíso Restaurado”, está pronta. Essa imagem instrutiva foi muito melhorada em seu projeto, bem como em sua beleza artística. É realmente uma esplêndida ilustração dos grandes fatos da redenção por meio de Jesus Cristo (*Review and Herald*, 12 de outubro de 1876, p. 120).

Após essa breve descrição, é informado que a gravura poderia ser adquirida por meio do periódico pelo mesmo valor de um dólar que era cobrado pela versão anterior.

Figura 3 – *The Way of Life* (1876)



THE WAY OF LIFE
FROM PARADISE LOST TO PARADISE RESTORED.

Fonte: Ellen G. White Estate.

Embora o pequeno espaço dedicado ao lançamento da nova gravura na *Review and Herald* possa dar a impressão de que pouca importância foi atribuída ao tema, esse não é o caso. A economia de palavras na menção à gravura no periódico pode ser explicada pelo fato de que Tiago White resolveu escrever um pequeno livreto, tendo o mesmo título da figura, com o objetivo de explicar melhor os símbolos e imagens contidos nela.

O livreto, escrito por Tiago White e publicado pela editora Pacific Press, repete grande parte da descrição da obra feita na edição da *Review* de maio de 1873. São acrescentadas as explicações feitas sobre as figuras e símbolos, bem como passagens bíblicas que ajudam a reforçar os conceitos apresentados na imagem. É omitida no livreto a explicação sobre o olho onisciente de Deus, uma vez que ele foi retirado da imagem nessa segunda versão. Essa, aliás, é uma das poucas mudanças significativas nas figuras apresentadas nessa versão. Além da ausência do olho onisciente, pode-se notar também a ausência da imagem da volta de Jesus. A cidade santa foi trazida para a Terra. A criança e os animais que representavam a Terra renovada foram removidos. Os demais elementos sofreram mudanças de caráter estilístico, mantendo seu simbolismo original.

Essa segunda versão é, em essência, um melhoramento da versão anterior, sem representar uma grande mudança na ênfase da imagem. Os elementos centrais que ganharam destaque na primeira versão permanecem na gravura de 1876. A grande árvore com a lei de Deus ainda está no centro da imagem, ao lado de Jesus, mostrando que a ênfase da gravura continua sendo a relação entre a lei e a graça no plano da salvação.

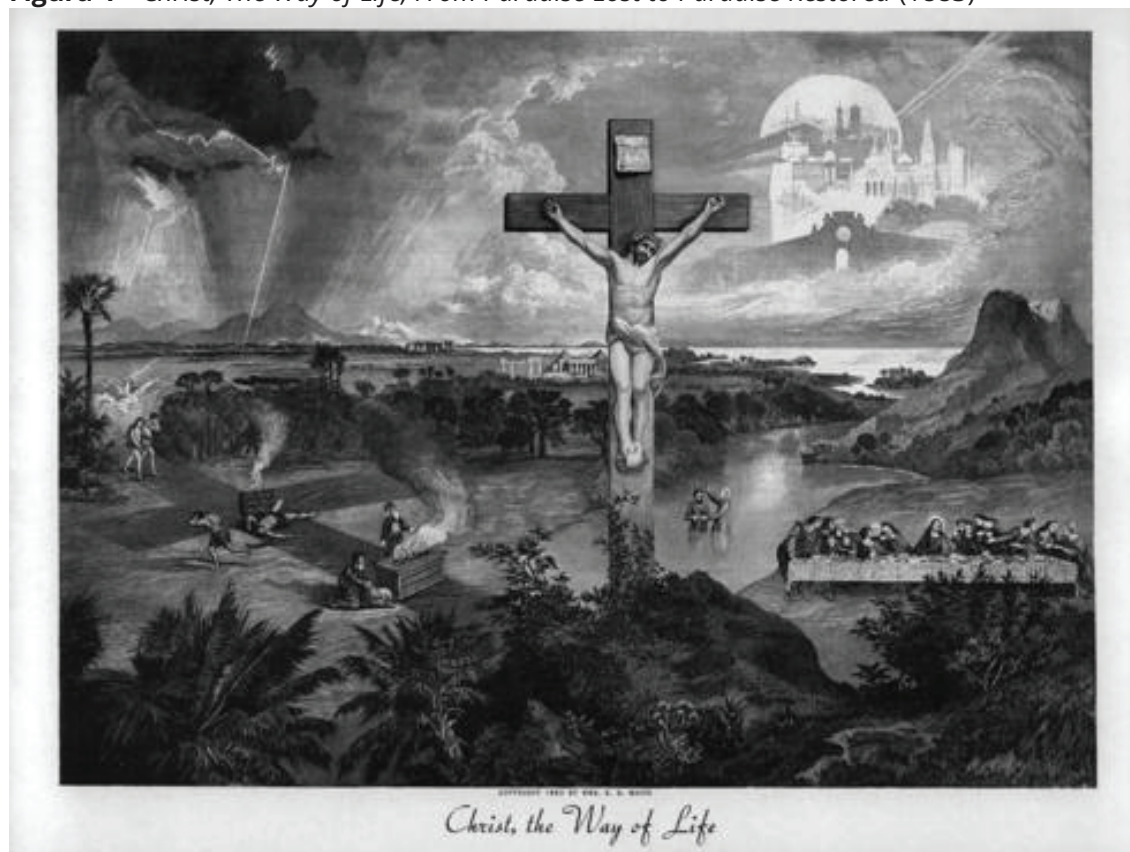
3.3. Terceira Versão - 1883

Whidden afirma que quatro anos após o lançamento da segunda versão de *The Way of Life*, Tiago White escreveu para Ellen G. White sobre seus planos para uma nova imagem:

Tenho um esboço da nova imagem [...]. Ela difere de *The Way of Life* nestes detalhes: a árvore da lei é removida. Cristo na cruz é ampliado e colocado no centro. Em outros detalhes, é quase o mesmo, exceto pela cena do batismo, e a cidade será muito melhorada (apud Whidden, 1992).

Tiago dedicou o final de 1880 e o início de 1881 a uma nova edição aprimorada da gravura. O projeto foi expandido para incluir a impressão internacional da imagem, a publicação de um livro de apoio e a ampliação de seu guia explicativo. O título planejado era *Christ, the Way of Life, From Paradise Lost to Paradise Restored* [Cristo, o caminho da vida: do paraíso perdido ao paraíso restaurado] (Whidden). Em janeiro de 1881, Tiago foi à cidade de Nova York para se “encontrar com Thomas Moran, que dizem ser o melhor artista do mundo, a respeito da finalização da gravura em aço de *The Way of Life*” (White, 1881, n.p.).

Apesar de seu esforço e empenho, Tiago White não pôde concluir seus planos para a gravura, pois faleceu antes, em 6 de agosto de 1881. Ellen, com a ajuda de seus filhos, cumpriu o plano de seu marido em 1883, quando registrou os direitos autorais de uma nova gravura em chapa de aço. A nova imagem colocou Cristo na Cruz como o centro dominante do plano da salvação (Whidden, 1992).

Figura 4 – *Christ, The Way of Life, From Paradise Lost to Paradise Restored* (1883)

Fonte: Adventist Digital Library – Ellen G. White Estate.

121

A nova imagem foi lançada na edição de 30 de outubro de 1883 da *Review and Herald*. No texto de lançamento da gravura, repetem-se as mesmas palavras, e os editores reafirmam o objetivo da imagem, como descrito nas outras versões: “Apresentar, num único olhar, os principais eventos da história do ser humano relacionados ao plano divino de redenção, desde o tempo do primeiro pecado e da queda, até a restauração final da raça humana ao Paraíso de Deus” (*Review and Herald*, 30 de outubro de 1883, p. 687).

O artigo da revista destaca que a gravura vinha acompanhada de um livro de 48 páginas, que explicava em detalhes as figuras contidas na gravura, além de um artigo escrito por Ellen G. White que descrevia os sofrimentos, a traição, a crucificação e a ressurreição de Jesus Cristo. A imagem foi oferecida pelo valor de um dólar e 50 centavos.

O texto de apresentação da versão de 1883 destaca as principais mudanças na imagem, ressaltando que sua figura central é Cristo. De fato, essa é uma mudança radical em relação às versões anteriores. Nesta versão, Cristo pregado na cruz aparece em destaque, em tamanho maior do que qualquer outra figura. A cena da cruz não apenas está no centro da imagem, como também está à frente de todas as outras cenas, mostrando a importância dada a ela nessa gravura. A árvore com os Dez Mandamentos que dominava as gravuras anteriores, e disputava espaço com Cristo no centro da imagem, agora foi completamente removida.

Outras mudanças mais sutis podem ser observadas, como o acréscimo de ruínas de templos pagãos e de relíquias do paganismo, além do aprimoramento da representação da Nova Jerusalém e da cena do batismo. Embora essas pequenas mudanças tenham sua contribuição no aperfeiçoamento da imagem, é a centralidade de Cristo, como mencionado anteriormente, que faz dessa terceira versão a que mais difere das outras, até então.

Podemos ver essa diferença já no texto de apresentação da versão de 1883. Nele termos como “cruz”, “Cristo”, “redenção” e “graça”, ocorrem nove vezes. Já os termos “lei” e “mandamentos”, não aparecem mais no texto. No texto de lançamento da primeira versão em 1873 os mesmos termos que se referem a obra redentora de Cristo ocorrem doze vezes enquanto os termos referentes à lei aparecem seis vezes no texto. Enquanto na primeira versão a graça redentora é apresentada em sua relação com a lei, na versão de 1883 é a obra de Cristo em favor da humanidade o tema de maior destaque.

3.4. Quarta Versão - 1980

A versão de *The Way of Life* de 1883 permaneceu sem alterações por quase um século, sendo substituída por sua atual versão apenas em 1980. A versão mais recente da obra é um vibrante mural colorido, encomendado pelo Ellen G. White Estate e pintado pelo artista Elfred Lee. Apresentado ao público pela primeira vez na assembleia da Associação Geral de 1980, em Dallas, Texas, o mural agora está exposto de forma proeminente na sede mundial da Igreja Adventista.

Na primavera de 1980, Elfred Lee aceitou o desafio de recriar a icônica imagem. O resultado foi um mural de grandes dimensões que se tornou a peça central da exposição do White Estate naquele ano.

Após a sessão, a obra foi instalada permanentemente nos escritórios do White Estate, primeiro em Washington, D.C. e, desde 1989, na nova sede, em Silver Spring, Maryland, onde o mural é exposto e é contemplado por milhares de visitantes anualmente.

Figura 5 – *Christ, the Way of Life* (1980)



Fonte: Adventist Digital library – Ellen G. White Estate.

O diferencial dessa versão é o fato de ter sido, pela primeira vez, produzida em cores. Essa mudança está em sintonia com as mudanças ocorridas nas mídias desse período. O

contexto midiático da década de 1980, marcado pela crescente propagação de imagens coloridas, principalmente por meio das transmissões televisivas, forneceu a oportunidade para uma reformulação estética de *The Way of Life*. Com o mundo transmitindo e produzindo cada vez mais imagens coloridas, a igreja, em sintonia com seu tempo, reformulou a gravura para se adequar ao espírito da época.

Vale ressaltar que a versão lançada em 1980, de *The Way of Life*, não traz nenhuma mudança significativa na ênfase da gravura e em suas figuras. As mudanças são apenas de caráter estético, permanecendo a versão de 1883 como base da versão atual.

4. A História do Desenvolvimento Soteriológico a partir das Gravuras

Até este ponto, este trabalho descreveu o desenvolvimento da obra pictográfica *The Way of Life* em suas diferentes versões, de 1873 até a sua quarta e última versão em 1980. Foi possível analisar as principais características de cada obra e entender sobre o processo empreendido de melhorias de uma versão para outra.

Não se encontram diferenças significativas, respectivamente, entre a primeira (1873) e a segunda versão (1876), bem como entre a terceira (1883) e a quarta versão (1980). As mudanças efetuadas entre esses dois pares são essencialmente estéticas. Embora alguns elementos possam ter sido suprimidos ou acrescentados entre essas versões, eles não constituem uma mudança significativa na ênfase da mensagem transmitida pela gravura em relação à versão com que as estamos comparando.

O caso é completamente outro quando tratamos da mudança entre a segunda (1876) e a terceira versão (1883). A transição entre essas duas versões representa a grande virada na história do desenvolvimento dessa gravura e uma mudança em sua ênfase e em sua mensagem. A Figura 6 nos ajuda a visualizar as grandes diferenças entre a segunda (1876) e a terceira versão (1883) de *The Way of Life*. Embora as mudanças estéticas sejam evidentes, como o estilo dos traços, o aperfeiçoamento das figuras da cidade santa e da Ceia do Senhor, o que realmente chama a atenção é a mudança do foco principal da imagem.

Figura 6 – Segunda (1876) e terceira (1883) versões da gravura *The Way of Life* colocadas lado a lado (2026)



Fonte: Adaptado de Adventist Digital Library.

Na versão de 1876, embora seja declarado em seu artigo da *Review and Herald* que a lei estava ao lado da cruz, mostrando a relação entre elas, é evidente que na imagem a lei se destaca. A árvore que carrega a lei sobressai na gravura devido ao seu tamanho, muito maior do que a cruz de Cristo. Já na versão de 1883, se efetua uma mudança radical. A grande árvore e a lei são totalmente removidas. Cristo na cruz não apenas permanece no centro da imagem, agora sem disputar espaço com os Dez Mandamentos, como também recebe ainda mais destaque, sendo aumentado em seu tamanho e colocado em posição de destaque à frente das demais cenas que ocorrem na gravura.

Tendo em vista o que foi apresentado até aqui, será analisado como o contexto teológico e eclesiológico da Igreja Adventista do Sétimo Dia influenciou as mudanças ocorridas nas obras. Como a grande mudança na ênfase da gravura ocorre entre as versões de 1876 e 1883, o foco deste trabalho será colocado sobre as mudanças efetuadas entre essas duas versões. Será analisado de que maneira as alterações feitas no desenvolvimento das versões da gravura refletem mudanças no pensamento dos adventistas desse período e quais os eventos e conceitos que explicam a necessidade dessas mudanças nas diferentes versões.

4.1. Primeira e Segunda Versões

Como visto anteriormente, as duas primeiras versões de *The Way of Life* não apresentam alterações significativas entre si. Salvo algumas mudanças de estilo e supressão da figura do olho onisciente de Deus, o restante da imagem permanece muito semelhante. Ambas as versões são marcadas pela ênfase dada à lei de Deus, ilustrada pelos Dez Mandamentos pendurados em uma grande árvore no centro da imagem. Vale lembrar que, embora localizada próxima ao centro, ao lado da imagem da cruz, a árvore contendo os Dez Mandamentos é muito maior do que a cena da crucificação, disputando com ela atenção do espectador e tomando o protagonismo da gravura.

Ao abordar o tema da análise da linguagem visual, Donis A. Dondis (1997) menciona um estado de composição visual denominado por ela de “ambiguidade”. Nesse estado, a figura em destaque não se encontra claramente nem o centro da imagem, como era de esperar, nem longe dele. Essa posição ambígua tem o potencial de confundir o espectador e “obscurece não apenas a intenção compositiva, mas também o significado” (Dondis, 1997, p. 39).

Essa ambiguidade pode ser encontrada no posicionamento da cruz e da árvore dos Dez Mandamentos nas duas primeiras versões de *The Way of life*. Na descrição de lançamento da figura, é dito pelos editores que no centro da imagem está a cruz de Cristo e, próximo a ela a árvore contendo a lei de Deus. No entanto, uma descrição mais detalhada diria que a imagem da cruz está próxima ao centro, como pode ser verificado na Figura 1 e na Figura 3. Não só a cruz não está centralizada na imagem, como a árvore, que está ao lado da cruz, acaba por disputar com ela a centralidade da imagem. Esse posicionamento ambíguo dos símbolos que representam a lei e a graça, próximos ao centro da imagem, são representativos de uma ambiguidade na retórica adventista da época a respeito da relação entre esses dois elementos e sobre qual deles deveria ocupar posição de destaque.

O que estava acontecendo no movimento adventista nessa época, que pode explicar o forte protagonismo da lei nas duas primeiras versões da gravura? Para compreendermos o papel que a lei e sua relação com a salvação ocupavam na mente dos adventistas nas primeiras décadas de existência do movimento, precisamos entender o contexto do seu surgimento e das especificidades das doutrinas que os diferenciavam de outras denominações.

Nos primeiros anos do movimento adventista, a denominação abraçou crenças como o sábado, a validade da lei de Deus, a imortalidade condicional da alma e outras doutrinas que se

colocavam em oposição às crenças defendidas pela maioria das denominações cristãs da época. Com o intuito de defender e propagar a sua fé, os pioneiros adventistas concentraram sua atenção nas doutrinas distintivas.

As razões que justificavam este destaque na proclamação das doutrinas caracteristicamente adventistas eram evidentes. À medida que a igreja crescia, multiplicavam-se os ataques contra ela. Proliferavam por toda a parte um sem-número de publicações denunciando as “heresias” adventistas. A observância do sábado passou a ser o ponto focal das investidas adversárias. Para invalidar a importância do quarto mandamento, os pregadores protestantes elaboraram argumentos especiosos e refinados sofismas, em um esforço inútil por provar que Deus modificou a lei ou proscreeu a vigência do Decálogo (Oliveira, 1985, p. 91).

Com o propósito de proclamar as mensagens distintivas que haviam abraçado e de defender a sua fé dos ataques de outros grupos religiosos, os adventistas concentraram suas atenções em desenvolver os temas relacionados aos Dez Mandamentos, à validade da lei de Deus e a outras doutrinas distintivas. Por causa desse cenário, os adventistas dessa época passaram a se envolver cada vez mais em debates públicos sobre temas como a lei de Deus. Grandes pregadores passaram a estudar e gastar seu tempo desenvolvendo argumentos para exaltar a guarda dos mandamentos diante daqueles que pregavam a desobrigação de se guardar a lei de Deus.

Ridicularizados por seus companheiros cristãos como legalistas e judaizantes, e perseguidos em algumas regiões, esses adventistas do sétimo dia pesquisavam a Bíblia para sustentar sua crença sabática. Acharam nela um verdadeiro arsenal de textos-prova, que poderiam ser organizados com uma lógica esmagadora para demonstrar a perpetuidade do sábado. Fiéis apreciavam debates e, imperceptivelmente, tendiam a se tornar precisamente o que eram acusados de ser: legalistas que olhavam para suas próprias obras em busca de salvação, em vez de olhar para Jesus Cristo (Oliveira, 1985, p. 92).

Defender a lei de Deus passou a ser uma prioridade. No entanto, mesmo não sendo este o objetivo inicial, essa ênfase dada à defesa da lei nos debates teve como consequência o afastamento de muitos desses pioneiros dos temas relacionados à salvação. Enoch de Oliveira (1985, p. 92) resume bem esse estado de coisas ao afirmar que “nestas inflamadas discussões públicas, os relâmpagos do Sinai ofuscavam com frequência os fulgores do Calvário”.

Outra explicação pode ser acrescentada para nos fazer entender a razão da forte ênfase dada à lei pelos primeiros adventistas, e é uma razão muito prática. Após o Grande Desapontamento pelo não retorno de Jesus em 1844, os adventistas entenderam que ainda tinham uma missão e verdades que precisavam ser proclamadas ao mundo. Havia ainda uma obra a ser feita:

A ruptura na lei de Deus deveria ser reparada – o sábado do sétimo dia haveria de ser restaurado. Aqui estava uma prova divinamente ordenada para demonstrar se aqueles que professavam amar a Deus realmente o amavam ou não (Schwarz; Greenleaf, 2016, p. 219).

Uma vez que tinham assumido a missão de proclamar as verdades que criam que haviam sido esquecidas pelo cristianismo em voga, por que deveriam gastar tempo pregando aquilo que as denominações da época já criam? A crença na morte expiatória de Cristo e na salvação pela graça eram amplamente difundidas e defendidas no mundo cristão. Sendo assim, pareceu

bem aos adventistas não repetir a proclamação de crenças que a maioria já cria para se concentrar nas doutrinas que o mundo ainda precisava compreender.

George Knight (2005, p. 92) resume a lógica por traz dessa estratégia dos pioneiros adventistas da seguinte forma:

Levando-se em conta o fato de que os adventistas do século 19 viviam numa cultura vastamente cristã, eles não costumavam enfatizar as crenças que tinham em comum com os outros cristãos. Afinal de contas, por que pregar graça salvadora a batistas, que já criam nela? O importante, segundo a lógica, era pregar as verdades peculiarmente adventistas, para que as pessoas pudessem converter-se doutrinariamente ao adventismo do sétimo dia.

Essa lógica, embora mostre um certo pragmatismo dos primeiros adventistas em relação às suas estratégias de missão, trouxe uma consequência inesperada. Knight (2005, p. 91) apresenta a constatação de que, “no processo de enfatizar o que era adventista no adventismo, perderam grandemente de vista os aspectos cristãos de sua teologia”.

Essa forte ênfase na pregação da lei de Deus, com sua consequente falta de atenção a temas como a morte expiatória de Cristo e a salvação pela graça, pode ser vista nos periódicos adventistas da época. Olson (1966) empreendeu uma varredura detalhada dos artigos publicados nos periódicos oficiais adventistas em suas primeiras décadas. Em sua pesquisa, o autor afirma que “Nas primeiras décadas, quase todas as edições dos jornais da igreja continham artigos que tratavam das várias facetas da guarda da lei, da observância do sábado, das alianças, etc.” (Olson, 1966, p. 10).

No que diz respeito às publicações sobre a salvação, a justificação pela fé, Olson afirma que (1966, p. 10) “os jornais e livros publicados nos primeiros anos do movimento adventista contêm uma escassa quantidade de material sobre esse tema”. Pease (1968, p. 75) argumenta que “a justificação pela fé, embora não fosse posta em dúvida, tampouco era uma das grandes doutrinas adventistas” e que “a atenção dada a esta doutrina nos primeiros anos embora fosse escassa, procedia em sua maioria de Tiago White e de sua esposa Ellen”.

Esse é um ponto de importante destaque. Embora de modo geral, em suas pregações e publicações, os adventistas estivessem colocando sua máxima atenção na lei de Deus em detrimento de conceitos como justificação pela fé e salvação, havia uma relevante exceção: Ellen G. White. Segundo as análises de Pease (1968) sobre os escritos de White, em vários de seus escritos da década de 1870 e 1880 é possível encontrar importantes referências à redenção, à obra de Cristo em favor do ser humano, à justificação pela fé e a outros temas semelhantes, deixando claro que em seus escritos é ensinado que “à parte de Cristo, não há salvação do pecado e, por meio Dele, há abundante redenção” (Olson 1966, p. 12).

Vimos até aqui que, nos primeiros anos do adventismo, forte ênfase foi dada à pregação das doutrinas distintivas, com destaque para a guarda do sábado e a validade da lei de Deus. Esse contexto contribuiu para que doutrinas como a justificação pela fé não fossem enfatizadas. No entanto, neste ponto é necessário fazer uma observação. A falta de ênfase na graça não significa que os adventistas desse período não cressem nessa doutrina.

Sem dúvida, os pais do movimento do Segundo Advento acreditavam na graça expiatória de Cristo como o único meio de salvação. Isso era reconhecido por Andrews, Waggoner, Smith, Loughborough, Cottrell e Tiago White. E talvez cada membro dissesse amém. Contudo, porque nas mentes da maioria a doutrina era assumida como a verdade básica em vez de ser enfatizada como a verdade dominante, ela foi em grande medida perdida de vista (Spalding, 1962, p. 286).

Olson (1966, p. 20) também destaca que apesar da predominância de artigos sobre a lei e o sábado nos periódicos adventistas, “houve muitos estudos durante esses primeiros anos tratando de Cristo como Salvador, o plano de salvação, a lei e o evangelho, a justificação pela fé, a santificação, a vida somente em Cristo e a segunda vinda de Jesus”.

É possível perceber então que a predominância do tema da lei em publicações, debates e pregações adventistas nas primeiras décadas do movimento não reflete uma negação da crença na doutrina da justificação pela fé. Essa ênfase na lei pode ser mais bem explicada por motivações apologéticas e proselitistas. No intuito de defender a fé e proclamar suas crenças para outras pessoas, os adventistas do sétimo dia, de maneira pragmática, escolheram dar ênfase à disseminação de suas doutrinas distintivas, desviando sua atenção das doutrinas comuns às outras denominações. Isso levou os adventistas daquele período, mesmo não sendo essa a intenção inicial, a não enfatizar e, conseqüentemente, não dar primazia em sua mensagem à doutrina da justificação pela fé.

Essa ênfase exagerada na validade da lei e na sua função no relacionamento de Deus com o ser humano foi sentida nos diversos meios de que a igreja dispunha para comunicar suas crenças, como periódicos, folhetos e exposições públicas. Podemos observar esses mesmos efeitos nas duas primeiras versões da gravura *The Way of Life*. Sobre essa ênfase dada na gravura à lei de Deus, Woodrow W. Whidden (1992, n.p.) destaca que “o que mais chama a atenção na litografia de 1876 é a centralidade dos Dez Mandamentos pendurados nos galhos da ‘árvore da lei’. Embora a cruz esteja presente, ela não se destaca tanto quanto a lei”.

Podemos inferir, então, que o lugar de proeminência que a lei de Deus ocupa nas primeiras duas versões da gravura *The Way of Life*, em detrimento das figuras que representam a Cristo e Sua morte na cruz, é reflexo da demasiada atenção que a guarda do sábado e a lei de Deus ocuparam no pensamento adventista nas primeiras décadas. Essa ênfase não significa que os adventistas não criam na justificação pela fé. Isso fica evidente pela presença de Cristo e Sua morte na cruz colocados no centro da imagem ao lado da lei. Mas mostra que a lei disputava com a graça o foco do pensamento dos adventistas nesse período. Podemos ver pelo exposto até aqui e pela mensagem transmitida nas suas versões da gravura que, pelo menos nesse período, a lei ganhou atenção prioritária.

4.2. Terceira e Quarta Versões

Como visto anteriormente houve, uma grande mudança de ênfase nas últimas duas versões da gravura *The Way of Life*. Essa mudança se deve à retirada da árvore que continha os Dez Mandamentos. A referência à lei permanece na imagem, mas agora tem sua representação na figura do monte Sinai colocado à esquerda, no fundo da gravura.

Ao tratar o tema da interpretação de imagens, Martine Joly (2007) alerta que, na análise de imagem, tão importante quanto perceber que elementos foram escolhidos para uma composição é perceber quais elementos foram propositalmente deixados de fora. A escolha ou não de um símbolo para tratar determinada realidade é também instrutiva. A escolha da retirada da árvore contendo a lei nas duas versões finais de *The Way of Life* indica uma escolha intencional, e não meramente estética. Essa escolha remove do centro da imagem a figura que disputava a atenção do espectador com a figura da cruz de Cristo. Vale lembrar que a retirada da árvore não representa uma retirada da menção à lei de Deus na gravura. Esta continua a ser representada, como mencionado anteriormente. Mas a retirada da árvore do primeiro plano indica a intenção de sinalizar que a ênfase da mensagem é a graça salvadora de Jesus. A cruz, agora apresentada em dimensões ampliadas, encontra-se no centro e à frente de todas as outras cenas.

Donis A. Dondis (2023) analisa os elementos básicos da comunicação visual e traz, em sua reflexão, os conceitos de “escala” e “ênfase”. Por “escala” a autora compreende a capacidade dos elementos visuais de se definirem pela relação estabelecida entre eles. Assim, um elemento parece maior quando os elementos ao seu redor possuem tamanho diminuído e do mesmo modo o contrário. A “escala” em *The Way of Life* é usada para dar destaque à imagem para enfatizar a centralidade da cruz de Cristo. Enquanto os elementos ao redor de Cristo possuem tamanho inferior, a cruz onde Ele se encontra se destaca com proporções superiores. A “ênfase” se constitui como uma técnica “em que se realça apenas uma coisa contra um fundo em que predomina a uniformidade” (Dondis, 2023, p. 151).

Podemos ver o uso da “ênfase” nas duas versões finais da gravura onde encontramos um fundo uniforme no qual a história da redenção se desenrola por meio de elementos praticamente uniformes quanto a tamanho. Acima desse fundo uniforme temos o destaque da figura de Cristo que aparece, não somente em tamanho ampliado, mas também num plano de visão a frente de todos os demais. Essa escolha de composição visual parece indicar uma intenção de dar um destaque claro e inequívoco a obra de Cristo em favor do ser humano. Como ocorreu essa mudança tão grande de ênfase? O que aconteceu no adventismo desse período que explica essa mudança tão grande?

Como demonstrado até aqui, os adventistas do sétimo dia, em seus primeiros anos de existência, optaram por estratégias evangelísticas e apologéticas que resultaram em uma ênfase exagerada nos temas relacionados à lei de Deus. Esse foco nos mandamentos trouxe consequências negativas para a igreja nesse período. Ao descrever o estado espiritual dos membros adventistas nessa época, Froom (1971, p. 182) afirma que:

Muitos sustentavam a teoria da justificação pela fé como uma doutrina abstrata – um conceito ao qual se dava assentimento mental, mas sem conhecê-lo como uma experiência viva que trazia alegria e paz, e poder e libertação, à alma. Sem perceber, muitos haviam caído no formalismo e no legalismo.

Norman Pease (1968), ao analisar os escritos de Ellen G. White produzidos nas décadas de 1870 e 1880, encontra várias advertências direcionadas aos pastores, chamando-os para uma mudança de postura em relação à doutrina da salvação baseada nos méritos de Cristo. Ela “instou com os pastores adventistas, em 1879, a exaltar a Cristo em seus ensinamentos e a precaver-se contra ‘a fria teoria’” (*apud* Pease, 1968, p. 74). No ano seguinte, em outra mensagem aos ministros, ela afirma que “sermão algum deve ser feito, no entanto, sem apresentar a Cristo, e Cristo crucificado, como o fundamento do evangelho” (*apud* Pease, 1968, p. 75).

Em 1879, a Sra. White (2021, p. 363) escreveu aconselhando os pastores a apresentarem as doutrinas da igreja juntamente com a cruz de Cristo:

Anseio por ver nossos ministros se deterem mais na cruz de Cristo [...]. Se, em conexão com a teoria da verdade, nossos ministros se detivessem mais na piedade prática, falando de um coração imbuído do espírito da verdade, veríamos muito mais almas afluindo ao estandarte da verdade; seus corações seriam tocados pelas súplicas da cruz de Cristo, pela infinita generosidade e piedade de Jesus ao sofrer pelo ser humano. Esses assuntos vitais, em conexão com os pontos doutrinários de nossa fé, realizariam muito bem entre o povo.

As advertências de White contra a crescente tendência legalista entre os adventistas não se dirigiram apenas aos pastores. Muitos de seus escritos nesse mesmo período foram dirigidos à igreja como um todo, chamando-a a uma mudança na situação entre o povo adventista. Em

um apelo a ser lido aos adventistas do sétimo dia reunidos em reuniões campais durante o verão de 1882, ela declarou:

Deus fez ampla provisão para que possamos permanecer perfeitos em Sua graça, não nos faltando nada, esperando o aparecimento de nosso Senhor. Vocês estão prontos? Têm a veste nupcial? Essa veste nunca cobrirá o engano, a impureza, a corrupção ou a hipocrisia. Deus não poupou Seu próprio Filho, mas O entregou à morte por nossas ofensas e O ressuscitou para nossa justificação. Por meio de Cristo, podemos apresentar nossas petições ao trono da graça. Por meio Dele, indignos como somos, podemos obter todas as bênçãos espirituais. Viemos a Ele para que tenhamos vida? (White, 2022, p. 207).

Os apelos de Ellen G. White começaram a surtir algum efeito, e, aos poucos, outras pessoas foram se levantando dentro do movimento adventista para renovar o interesse do povo pela doutrina da salvação em Cristo. Em 1882, em uma campal em Healdsburg, Califórnia, Ellet Waggoner, médico de 27 anos, afirmou ter tido uma visão de Cristo na cruz e foi impactado pela compreensão de que aquele sacrifício havia sido feito em seu favor. Decidiu, naquele momento, que dedicaria sua vida para estudar e pregar essa verdade a outros. Algum tempo depois, Alonzo Jones se juntou a ele nessa empreitada. As mensagens propagadas por esses dois homens, com sua forte ênfase na justificação pela fé, culminariam nos importantes eventos da assembleia da Assembleia Geral de 1888, em Minneapolis, Minnessota. Embora as mudanças implementadas na gravura de 1883 não tenham uma relação de causalidade com os debates sobre a justificação pela fé em 1888, elas são um indício de preocupações cristocêntricas que se desenvolviam no adventismo na década de 1880.

É possível perceber que as grandes mudanças ocorridas em 1883 na gravura *The Way of Life* são coerentes com as mudanças que começavam a ocorrer dentro do adventismo no final da década de 1870 e início da década de 1880. Essas reformas em direção a uma maior ênfase na justiça de Cristo foram a princípio uma iniciativa de Ellen G. White, mas encontraram eco e cresceram nas vozes de outras pessoas dentro do movimento adventista.

Ao descrever as mudanças ocorridas na versão da gravura em 1883, Froom (1971, p. 182) afirma:

A imagem, uma bela gravura em aço, embora semelhante no contorno geral, teve esta mudança radical – a omissão da árvore predominante com sua ênfase na lei. *Em vez disso, no fundo à esquerda estava o Monte Sinai, com nuvens negras de tempestade e relâmpagos vívidos. A lei estava lá, mas em uma relação de segundo plano com o evangelho.* Uma cruz gigantesca, carregando seu sacrifício expiatório divino, agora é central. Ela ofusca todo o resto. Tudo, desde o Éden em diante, leva diretamente a essa cruz fundamental. E tudo, da cruz em diante até a Nova Jerusalém, aqui vividamente retratada, brota da cruz. Os contornos simbólicos são basicamente os mesmos. No entanto, são radicalmente diferentes. Jesus Cristo, e Ele crucificado, é agora a característica proeminente no retrato de Ellen G. White em 1883. Cristo aqui é central, fundamental, dominante. Toda a redenção se concentra Nele e flui Dele. Nada se intromete para desviar da primazia do evangelho, personificado em Cristo. *Ele é o Caminho da Vida.*

Morgan (1999, p. 209) destaca o apoio dado por Ellen G. White não apenas à produção e divulgação do quadro, mas à mensagem que ele carregava, demonstrando que “ao registrar os direitos autorais da imagem de 1883 e incentivar sua venda e circulação, White exerceu considerável influência sobre o debate teológico então em curso entre os adventistas do sétimo dia”.

É possível notar, então, que a versão de 1883 de *The Way of Life* e sua versão colorida, lançada em 1980, refletem nas mudanças em suas figuras mais do que meras transformações estéticas apenas, mas uma verdadeira mudança de ênfase dentro do movimento adventista. Esta mudança não rejeitaria a importância da lei, mas a reposicionaria de maneira a dar ênfase ao evangelho e à centralidade de Cristo, representando uma transição do foco na lei de Deus para o foco na justiça de Cristo. A cruz ganha primazia diante da lei, que mantém sua importância dentro da teologia adventista, mas agora começa a ser vista ocupando seu papel, não de protagonista, mas como parte de um processo que conduz a Cristo.

5. Considerações Finais

Foi possível perceber, por meio desta pesquisa, que as diferentes versões da gravura *The Way of Life* refletem o contexto teológico e eclesiológico do adventismo em seus respectivos períodos. A transição da obra, de uma imagem onde a lei domina a paisagem disputando espaço com a cruz, para uma obra em que indubitavelmente Cristo tem o protagonismo, é uma demonstração de um processo de mudança na ênfase do pensamento adventista.

Sem perceber, e movidos por nobres intenções, os pioneiros adventistas colocaram demasiada atenção na lei de Deus e nas obras humanas. Graças aos apelos de Ellen G. White e outros líderes influentes dentro do movimento, iniciou-se um processo de recolocar o ministério de Cristo em favor da humanidade no lugar de primazia no pensamento adventista.

A história do aprimoramento da gravura *The Way of Life* é testemunha do progresso do pensamento adventista na direção de colocar a doutrina da justificação pela fé no centro do seu corpo de crenças e de apresentar a Cristo como o único caminho da vida.

Referências

CASTRO, Adriano Luiz Ramos de. **Cidade gravada:** uma geografia do imprevisto. 2010. 263 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) – Escola de Belas Artes da UFBA, Salvador, 2010.

Christ, the Way of Life, from Paradise Lost to Paradise Restored. 1883. Figura 4. Disponível em: <https://adventistdigitallibrary.org/adl-366866/christ-way-life?solr_nav%5Bid%5D=7f52b54df3f551e07a2d&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=4>. Acesso em: 6 ago. 2026.

Christ, the Way of Life. 1980. Figura 5. Disponível em: <https://ellenwhite.org/search#{%22key%22:%22search_string%22,%22params%22:%22the%20way%20of%20life%22}>. Acesso em: 6 ago. 2026.

DONDIS, Donis A. **Sintaxe da linguagem visual**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FROOM, L. R. E. **Movement of Destiny**. Washington, D.C: Review and Herald, 1971.

HIGUET, E. A. Imagens e imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. In: Nogueira, P. A. S. (org.), **Religião e Linguagem: abordagens teóricas e interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

JOLY, M. **Introdução à análise da imagem**. 11. ed. Campinas: Papirus, 2007.

KELLOGG, M. G. The way of life from paradise lost to paradise restored. **Review and Herald**, v. 41, n. 24, p. 192, 1873.

KNIGHT, George. R. **Em busca de identidade: o desenvolvimento das doutrinas adventistas do sétimo dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

MORGAN, D. **Protestants and pictures**: religion, visual culture, and the age of American mass production. Nova York: Oxford University Press, 1999.

MORGAN, D.; PROMEY, S. M. (org.). **The visual culture of American religions**. Berkeley: University of California Press, 2001.

NOGUEIRA, P. A. S., Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: Nogueira, P. A. S. (org.), **Religião e Linguagem: abordagens teóricas e interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

NOW ready: The new steel-plate engraving entitled Christ the way of life, from paradise lost to paradise restored. **Review and Herald**, v. 60, n. 43, p. 687, 1883.

OLIVEIRA, Enoch. **A mão de Deus ao leme**. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1985.

OLSON, A. V. **Through crisis to victory**: 1888-1901, from the Minneapolis Meeting to the reorganization of the General Conference. Washington, D.C: Review and Herald, 1966.

PANOFSKY E. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

PEASE, N. F. **Solamente por fe**. Mountain View, CA: Pacific Press, 1968.

REIMER, H. Elementos e estrutura do fenômeno religioso. In: Lago, Lorenzo; Reimer, Haroldo; Silva, Valmor da (orgs.). **O sagrado e as construções de mundo**. Goiânia: Editora da UCG, 2004.

SCHWARZ, Richard e GREENLEAF, Floyd. **Portadores de luz**: história da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016.

SILVA XAVIER, J.; DA SILVA GUIMARÃES, C.; GRAZIELE DAMASCENO SANTANA COSTA, G.; DE SOUZA SILVA, T.; DUARTE CLAUS, M. A imagem de Lutero nas gravuras do livro *The Great Controversy*. **Estudos Teológicos** [S. l.], v. 61, n. 2, p. 488-509, 2022. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/896>. Acesso em: 5 out. 2025.

SPALDING, A. W. **Origin and history of seventh-day adventists**: A revision of the book *Captains of the Host*. Washington, D.C: Review and Herald, 1962. V. 2.

The Way of Life, from Paradise Lost to Paradise Restored. 1873. Figura 1. Disponível em: <https://adventistdigitallibrary.org/adl-421853/way-life?solr_nav%5Bid%5D=7f52b54df3f551e07a2d&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=16>. Acesso em: 6 ago. 2026.

The Way of Life. 1876. Figura 3. Disponível em: <https://adventistdigitallibrary.org/adl-366863/way-life?solr_nav%5Bid%5D=7f52b54df3f551e07a2d&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=2>. Acesso em: 6 ago. 2026.

THE way of life. **Review and Herald**, v. 48, n. 15, p. 120, 1876.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

WHIDDEN, W. W. The Way of Life engravings: harbingers of Minneapolis?: How the Way of Life paintings helped to make clear our way of salvation. **Ministry**, outubro, 1992. Disponível em: <<https://www.ministrymagazine.org/archive/1992/10/the-way-of-life-engravings>> . Acesso em: 20 set. 2025.

WHITE, Ellen G. **Letters and manuscripts, volume 3**. Silver Springs, MD: White Estate, 1987. Disponível em: <http://text.egwwritings.org/book/b14053>. Acesso em 10 jul. 2025.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2021. V. 4.

WHITE, E. G. **Testemunhos para a igreja**. Tatuí, SP: Casa publicadora brasileira, 2022. V. 5.

WHITE, James. **Carta a Ellen G. White**. 19 jan. 1881, James White Letters, DF 718-a.

RESENHA DA OBRA *CÓMO EL PENSAMIENTO CRISTIANO HA SIDO CONDICIONADO POR LA FILOSOFÍA Y CÓMO PUEDE DEJAR DE SERLO*, DE RAÚL A. KERBS

EDUARDO RUEDA NETO¹

KERBS, Raúl A. *Cómo el Pensamiento Cristiano ha Sido Condicionado por la Filosofía y Cómo Puede Dejar de Serlo*. Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2023. 566 p.

133

A relação entre filosofia e teologia tem gerado, ao longo dos séculos, debates intensos e recorrentes. Desde os primeiros séculos do cristianismo, intérpretes da fé buscaram compreender como a mensagem bíblica deveria ser articulada diante das categorias intelectuais disponíveis em seu tempo. No entanto, essa aproximação nem sempre ocorreu de modo consciente ou crítico. Muitas vezes, as lentes filosóficas – sobretudo de origem grega – passaram a orientar a leitura das Escrituras Sagradas judaico-cristãs, moldando não apenas interpretações específicas, mas a própria estrutura conceitual do pensamento cristão. É nesse cenário complexo, em que tradição, hermenêutica e pressuposições metafísicas se entrelaçam, que a obra *Cómo el Pensamiento Cristiano ha Sido Condicionado por la Filosofía y Cómo Puede Dejar de Serlo*, de Raúl A. Kerbs, se insere com especial relevância.

O autor é um filósofo adventista argentino cuja produção acadêmica se concentra na crítica ao condicionamento filosófico do cristianismo. Escritor de obras como *El Problema de la Identidad Bíblica del Cristianismo* (2014) e *Deconstrucción de la Teología Cristiana I e II* (2023), trabalho de fôlego do qual o livro aqui resenhado é uma espécie de resumo, Kerbs tem examinado como pressupostos gregos e da filosofia clássica em geral – sobretudo a noção de um Deus atemporal e absolutamente imutável – moldaram a teologia cristã e afastaram-na,

¹ Doutor com pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Docente no Mestrado em Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), Brasil. E-mail: eduardo.rueda.neto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0180-3895>.

segundo ele, de sua base bíblica. Em artigos e estudos publicados em periódicos como *Enfoques* e *DavarLogos*, além de diversos ensaios, ele argumenta pela necessidade de desconstruir essas categorias extrabíblicas e restaurar uma compreensão fundamentada exclusivamente nas Escrituras. Sua contribuição se insere na linha teológica adventista associada a Fernando Canale, que busca recuperar a filosofia bíblica como marco interpretativo para a teologia cristã.

Kerbs inicia sua obra diagnosticando que o cristianismo contemporâneo, especialmente em suas expressões teológicas majoritárias, distanciou-se das Escrituras, adotando uma atitude que relativiza sua singularidade ao admitir verdade e salvação em outras tradições religiosas. Esse cenário “pós-cristão” teria sido favorecido por um longo processo histórico no qual a teologia cristã substituiu gradualmente sua própria filosofia – inerente ao pensamento bíblico – por categorias provenientes da filosofia grega e, mais tarde, da filosofia moderna e da ciência. Para explicar esse fenômeno, o autor percorre um amplo panorama histórico que vai dos primeiros teólogos cristãos do século 2º d.C. à teologia pós-moderna, destacando figuras como Tomás de Aquino, Guilherme de Ockham, Lutero, Calvino, Descartes, Hume, Kant, Schleiermacher, Troeltsch, Teilhard de Chardin, o Concílio Vaticano II, Pannenberg e Grenz. Em cada período, Kerbs identifica a incorporação de pressupostos extrabíblicos – sobretudo a ideia grega de um “ser” atemporal e impassível – que redefiniram o modo como Deus, o mundo, o ser humano e o conhecimento passaram a ser compreendidos dentro da teologia.

O autor argumenta que tais influências filosóficas orientaram a leitura bíblica, moldaram doutrinas e deslocaram para a margem a perspectiva própria das Escrituras. Nesse sentido, a obra não se limita a criticar doutrinas isoladas, mas denuncia o abandono da “filosofia bíblica”, isto é, da forma de pensar que emerge da revelação. Sobre essa base, Kerbs estabelece quatro metas centrais: investigar como a teologia cristã foi condicionada pela filosofia grega, pela filosofia moderna e pela ciência; mostrar como essas ideias não bíblicas distorceram temas fundamentais da fé; apresentar a filosofia bíblica como alternativa coerente e autossuficiente; e defender que a teologia pode – e deve – ser reconstruída a partir do princípio de suficiência das Escrituras, submetendo todo conhecimento auxiliar às pressuposições bíblicas. Assim, a obra apresenta-se como um chamado à recuperação de uma cosmovisão integralmente bíblica, sustentando que a atual crise teológica não resulta de insuficiências das Escrituras, mas da renúncia histórica ao seu modo próprio de pensar.

O desenvolvimento do livro se dá mediante um amplo percurso histórico e crítico no qual Kerbs procura evidenciar sua tese de que o pensamento cristão, desde seus primórdios, assimilou categorias filosóficas externas às Escrituras. O primeiro eixo central é a chamada “contaminação grega”: Kerbs reconstrói como a filosofia clássica – especialmente a distinção entre um ser verdadeiro, imutável e atemporal, e o mundo temporal considerado inferior – foi incorporada pelos teólogos cristãos do século 2º em diante, influenciando a compreensão de Deus, da realidade, do conhecimento e da existência humana. Essa matriz conceitual, segundo ele, acabou predominando sobre as categorias bíblicas, que enfatizam a revelação de Deus na história e o caráter plenamente real do tempo.

Em contraste, o autor apresenta a filosofia bíblica, entendida como um sistema coerente e suficiente, no qual Deus é eterno, mas age e Se revela de modo sucessivo; o tempo não é uma aparência, mas o cenário da atuação divina; e o conhecimento surge da revelação histórica, e não de intuições metafísicas ou estruturas atemporais. Essa alternativa pretende mostrar que as Escrituras dispõem de pressupostos próprios capazes de sustentar a reflexão teológica sem recorrer a filosofias estranhas à revelação.

Ao analisar a tradição teológica, Kerbs argumenta que Agostinho espiritualizou e destemporalizou a história ao reinterpretar passagens bíblicas para sustentar a atemporalidade divina; que Tomás de Aquino sistematizou uma teologia profundamente

aristotélica ao afirmar Deus como *actus purus*; e que Lutero e Calvino, apesar do princípio *sola Scriptura*, preservaram elementos do esquema grego ao admitir que a Bíblia descreve Deus de modo “adaptado” e não conforme sua realidade própria. Assim, até mesmo movimentos reformadores conservaram pressupostos extrabíblicos estruturantes.

No âmbito da filosofia e teologia modernas, Kerbs identifica na obra de Descartes, Hume e Kant a intensificação da cisão entre fenômeno e realidade última, que reforçou o paradigma atemporal herdado da Grécia. Teólogos como Schleiermacher e Troeltsch, embora críticos da tradição, permaneceram vinculados a pressupostos filosóficos não bíblicos. Schleiermacher deslocou a revelação da ação histórica de Deus para a experiência religiosa subjetiva, enquanto Troeltsch submeteu a teologia a um método histórico-crítico que, segundo Kerbs, inviabiliza a compreensão da revelação como ato objetivo de Deus na história.

Finalmente, ao tratar do catolicismo moderno e da teologia pós-moderna, o autor observa que Teilhard de Chardin reinterpreto a doutrina cristã por meio de um evolucionismo panenteísta orientado a um “Ponto Ômega” destemporalizado, enquanto o Vaticano II preservou a noção clássica de eternidade estática. Entre protestantes, Pannenberg e Grenz, cada um a seu modo, também conservaram categorias atemporais, demonstrando, para Kerbs, a resiliência dos pressupostos extrabíblicos mesmo em projetos que se consideram inovadores. Esse panorama forma a base de sua crítica metodológica, mostrando o afastamento histórico da teologia em relação ao modo bíblico de pensar.

Partindo para uma análise crítica da obra de Kerbs, pode-se afirmar que esta se destaca por oferecer uma leitura metodologicamente consistente da história da teologia, examinando-a a partir de suas pressuposições filosóficas mais profundas. Um dos pontos fortes da pesquisa é sua capacidade de revelar, com clareza e precisão, como determinadas categorias extrabíblicas foram sendo naturalizadas no pensamento cristão ao longo dos séculos, muitas vezes sem o devido exame crítico. Ao enfatizar o nível das pressuposições – e não apenas das doutrinas –, Kerbs contribui para um debate metodológico relevante: até que ponto a teologia cristã reconheceu, ou deixou de reconhecer, que a Bíblia apresenta não só conteúdos, mas também uma estrutura própria de pensamento? Nesse aspecto, o autor oferece um diagnóstico instigante e intelectualmente rigoroso.

Outro mérito da obra está na forma como evidencia tensões internas dentro da tradição cristã. Ao mostrar que teólogos de diferentes épocas – inclusive reformadores – assimilaram categorias filosóficas que nem sempre se harmonizam com a narrativa bíblica, Kerbs provoca uma reflexão necessária sobre a coerência interna da teologia ocidental. Seu trabalho fornece, assim, um instrumento útil para questionar continuidades acríticas entre filosofia e teologia, sobretudo no que diz respeito à compreensão do tempo, da eternidade e da ação divina. A amplitude histórica e bibliográfica do estudo também reforça sua relevância acadêmica, ainda que – por sua própria natureza panorâmica – algumas análises de autores específicos não sejam exploradas em profundidade.

No entanto, a proposta de Kerbs também apresenta pontos controversos. O mais evidente diz respeito à defesa de que Deus é um ser temporal, tese que, embora bem argumentada, se afasta da tradição cristã majoritária e suscita objeções teológicas significativas. Torres (2016), outro pensador adventista, por exemplo, faz uma crítica severa às ideias de Canale (1983; 2011; 2018), precursor da “escola” da qual Kerbs faz parte. Segundo Torres, Deus Se revela no tempo, mas não é limitado por ele. Para esse autor, os textos bíblicos usados por Canale (e, por conseguinte, por Kerbs) não provam a temporalidade divina, e aceitá-la implicaria admitir que Deus está sujeito à relatividade, entropia e limitações físicas. Ademais, os atributos de imutabilidade, eternidade e soberania só se manteriam se Deus for atemporal. Essa divergência indica que a proposta de Kerbs, devedora à de Canale, embora coerente dentro

de seu sistema, não encontra consenso e depende de pressupostos hermenêuticos específicos – particularmente a adoção de uma filosofia bíblica concebida como alternativa *integral* às tradições filosóficas clássicas.

Nessa discussão, é válido também considerar a contribuição de Craig (2001), que oferece uma solução conciliatória entre a temporalidade e atemporalidade divina, ao defender que Deus existe atemporalmente antes da criação e temporalmente após ela. Para Craig, o tempo tem início com o Universo; assim, com a criação, Deus passa a experimentar uma sucessão temporal. Nessa formulação, Deus não é eternamente atemporal num sentido absoluto, mas assume uma forma de temporalidade concomitantemente com o surgimento do mundo e em sua inter-relação com ele.

Na verdade, essa controvérsia está longe de ser resolvida, e os diferentes pontos de vista sugerem que a questão pode admitir soluções mais nuançadas do que um simples contraste entre paradigma bíblico e paradigma filosófico grego ou clássico. Ainda assim, Kerbs – seguindo de perto Canale – presta um importante serviço no sentido de questionar as bases epistemológicas do modelo predominante de compreensão de Deus e da realidade e reabrir a discussão de um tema que, para muitos pensadores, era ponto pacífico.

Além do que já se apontou, certas limitações da obra são reconhecidas pelo próprio autor, sobretudo no que diz respeito ao escopo e à metodologia adotados. Kerbs concentra-se nos pensadores considerados centrais para a formação da filosofia e da teologia ocidentais, deixando de lado outras correntes e tradições igualmente relevantes, o que restringe a abrangência histórica de sua análise. Além disso, sua investigação se dirige às categorias fundamentais do pensamento – ser, conhecimento, Deus, homem e mundo –, o que o leva a não aprofundar os detalhes específicos dos sistemas teológicos e filosóficos examinados, ainda que sustente que tal opção não compromete suas conclusões gerais.

Por fim, apesar de suas limitações reconhecidas e de pontos eventualmente controversos, a obra de Kerbs (tanto o título resenhado aqui quando seu catálogo completo) contribui, como já mencionado, para recolocar em pauta a discussão sobre as bases filosóficas da teologia cristã, oferecendo uma leitura metodológica que, embora marcada por escolhas seletivas de escopo, provoca o leitor a examinar criticamente pressuposições muitas vezes naturalizadas e admitidas acriticamente no pensamento teológico. Seu mérito, portanto, reside menos em fornecer respostas definitivas do que em reacender um debate fundamental sobre a relação entre Escritura, filosofia e tradição, evidenciando tensões que permanecem relevantes no cenário contemporâneo.

Referências

CANALE, F. L. **O princípio cognitivo da teologia cristã**: um estudo hermenêutico sobre revelação e inspiração. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2011.

CANALE, F. L. **Princípios elementares da teologia cristã**: a Bíblia substituindo a tradição. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2018.

CANALE, F. L. **Toward a Criticism of Theological Reason**: time and timelessness as primordial pre-suppositions. Tese (Doutorado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, Michigan, 1983.

CRAIG, W. L. **Time and Eternity**: exploring God's relationship to time. Wheaton, IL: Crossway, 2001.

KERBS, R. A. **Deconstrucción de la teología cristiana I**: desde los presocráticos hasta la ortodoxia protestante. Libertador San Martín: Universidad Adventista del Plata; Montemorelos: Adventus, Edi-torial Universitaria Iberoamericana, 2023.

KERBS, R. A. **Deconstrucción de la teología cristiana II**: desde Descartes hasta Stanley Grenz. Li-bertador San Martín: Universidad Adventista del Plata; Montemorelos: Adventus, Editorial Universi-taria Iberoamericana, 2023.

KERBS, R. **El problema de la identidad bíblica del cristianismo**: las presuposiciones filosóficas de la teología cristiana: desde los presocráticos al protestantismo. Libertador San Martín: Universi-dad Adventista del Plata, 2014.

TORRES, M. L. A relação entre Deus e o tempo: uma mudança de paradigmas teológicos na Igreja Adventista do Sétimo Dia? **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 41, p. 151-169, 2016.

TEOLOGIA,
em revista



FAP