

VOLUME 01

ISSN: 2764-7528

TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná
Volume 01 | Número 02 | 2º Semestre 2021



FAP

**Diretor Geral:**

Me. Gilberto Damasceno (IAP, Brasil)

Diretor Financeiro:

Esp. Juliano Marcimiano de Almeida (IAP, Brasil)

Diretor Acadêmico FAP:

Dr. Diego Alexandre Rozendo da Silva (FAP, Brasil)

Diretor SALT-FAP:

Me. João Luiz Marcon (FAP, Brasil)

Coordenador SALT-FAP:

Dr. Leonardo G. Nunes (FAP, Brasil)

Editores:

Dr. Isaac Malheiros (FAP, Brasil)

Dr. Erico Tadeu Xavier (FAP, Brasil)

Editores Associados:

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

Ms. Poliana Fragatti Cristovam (FAP, Brasil)

Conselho Editorial:

Esp. Adilson Pavan (FAP, Brasil)

Dr. Márcio Donizeti da Costa (FAP, Brasil)

Me. 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)

Revisores:

Me. Cátia Sirlene Lunkes Marcon (FAP, Brasil)

Me. Angela Cipryano Ramos (FAP, Brasil)

Editóriação Eletrônica/Diagramação:

Bless Comunicação

Imagens:

Shutterstock

TEOLOGIA
em revista

Instituição Promotora:

Instituto Adventista Paranaense

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

Endereço 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. 1, n. 2
(Segundo semestre de 2021). Ivatuba: FAP Editora, 2021.

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

artigos

06 Editorial

08 O STATUS DO NÃO NASCIDO NUMA
PERSPECTIVA ADVENTISTA
The Status of the Unborn in an Adventist Perspective
Isaac Malheiros

23 UMA ANÁLISE DA ESCRAVIDÃO NA
TEOCRACIA ISRAELITA
An Analysis of Slavery in Israel's Theocracy
Cátia Sirlene Lunkes Marcon | Samuel Elias Lunkes Marcon

34 A IASD E AS NOVAS GERAÇÕES: UM
ESTUDO SOBRE COMO TORNÁ-LA
RELEVANTE NO SÉCULO XXI
*SDA Church and New Generations: A Study on How To
Make It Relevant in the 21st Century*
Antonio Carlos Tavela | Igor Costa Bez Birolo

SUMÁRIO

artigos

52 ANÁLISE DA DISCIPLINA SEGUNDO Hebreus 12:4-11

*Analysis of Discipline According to
Hebrews 12:4-11*

João Luiz Marcon | Diogo Florencio Sansalone

63 O CONTEXTO PANORÂMICO DO SEGUNDO TESTAMENTO

The Panoramic Context of the Second Testament

Lucas Lima Martins Fridman | Chandler Tiago S. Santana

82 A RELAÇÃO CRISTO-CULTURA: UMA CLASSIFICAÇÃO TEOLÓGICA PARA A IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA A PARTIR DA TIPOLOGIA NIEBUHRIANA

*The Christ-culture Relation: A Theological Classification for the
Seventh-day Adventist Church from the Nieburian Typology*

Hanny Brcic Guzman | Leonardo Henrique Arruda De Souza



EDITORIAL

ISAAC MALHEIROS¹
ERICO TADEU XAVIER²

Esta edição de Teologia em Revista pretende discutir alguns temas teológicos relacionados às questões sociais contemporâneas, bem como descortinar o horizonte compreensivo de temas bíblicos à luz da história e da arqueologia. O objetivo é trazer contribuições aos debates, não apenas descrevendo problemas, mas também sugerindo aprofundamentos teóricos e reflexões criativas.

A edição começa com uma avaliação teológica do status do nascituro na Bíblia. O artigo demonstra que o texto bíblico trata o nascituro como um ser plenamente humano, com a mesma dignidade essencial de um ser humano já nascido. Em seguida, Cátia Sirlene Lunkes Marcon e Samuel Elias Lunkes Marcon voltam sua atenção para o tema da escravidão na teocracia israelita. A reflexão é feita a partir da análise de textos bíblicos e também utiliza aportes históricos e arqueológicos que iluminam a cultura hebraica antiga.

Na sequência, Igor Costa Bez Birolo e Antonio Carlos Tavela ampliam a compreensão do tema das novas gerações e sua relação com a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Olhando tanto para os recursos de que a igreja dispõe quanto para as necessidades das novas gerações, o artigo aponta para uma possibilidade positiva da igreja ser mais relevante às novas gerações. No artigo seguinte, os autores João Luiz Marcon e Paulo

Goulard avaliam o tema da disciplina eclesiástica a partir de Hebreus 12:4-11. Os autores percorrem um caminho de análise que passa pela exegese do texto e pelo estudo teológico do tema de maneira mais ampla, levando em conta outros textos bíblicos. O tema é importante, pois a disciplina está presente na prática eclesiástica de boa parte das denominações evangélicas do Brasil.

Os aspectos contextuais que impactaram a formação do Novo Testamento são abordados por Lucas Lima Martins Fridman e Chandler Tiago S. Sant' Ana. Nesse artigo, os autores examinam panoramicamente o contexto geográfico, histórico e social do surgimento do protocristianismo. Finalmente, a relação entre Cristo e cultura no pensamento de H. Richard

¹ Editor Chefe. Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Docente da Faculdade Adventista do Paraná (Ivatuba-PR). Contato: pr_isaac@yahoo.com.

² Editor Associado. Doutor em Teologia e Professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: etxacademico@gmail.com.

Niebuhr é abordada por Hanny Brcic Guzman e Leonardo Henrique Arruda de Souza. Os autores buscam, a partir da proposta de Niebuhr, identificar uma postura ético-teológica da Igreja Adventista do Sétimo Dia nos encontros entre sua missão e a cultura. A compreensão da relação entre Cristo e cultura tem impactos tanto na identidade quanto na missão adventista, e isso demonstra a relevância do estudo.

Desejamos a todos os leitores uma estimulante leitura.

O STATUS DO NÃO NASCIDO NUMA PERSPECTIVA ADVENTISTA

ISAAC MALHEIROS¹

Resumo: Este artigo pretende, por meio da análise do texto bíblico em suas línguas originais e uma pesquisa bibliográfica, verificar como o não nascido é considerado na Bíblia. A pesquisa, numa perspectiva adventista, se justifica dada a diversidade de opiniões sobre o tema e a recente publicação de uma declaração sobre o assunto pela Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). Para atingir os objetivos, esta pesquisa fará uma apresentação do histórico da discussão, e, em seguida, procederá à análise do texto bíblico. Com base nas evidências coletadas neste artigo, é possível concluir que o não nascido tem o status de um ser humano na Bíblia.

Palavras-chave: Nascituro; Aborto; Antropologia Bíblica.

THE STATUS OF THE UNBORN IN AN ADVENTIST PERSPECTIVE

Abstract: This article intends, through the analysis of the biblical text in its original languages and a bibliographical research, to verify how the unborn are considered in the Bible. The survey, from an Adventist perspective, is justified given the diversity of opinions on the topic and the recent publication of a statement on the matter by the Seventh-day Adventist Church. To achieve the objectives, this research will present the history of the discussion, and then proceed with the analysis of the biblical text. Based on the evidence collected in this article, it is possible to conclude that the unborn have the status of a human being in the Bible.

Keywords: Unborn Child; Abortion; Biblical Anthropology.

¹ Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Docente da Faculdade Adventista do Paraná (Ivatuba-PR). Contato: pr_isaac@yahoo.com.

1. Introdução

Os primeiros adventistas viam o não nascido como um ser humano pleno, eram claramente contrários ao aborto, e escreveram sobre isso. A posição dos pioneiros adventistas sobre não pegar em armas e não combatência repousava sobre o mesmo fundamento da posição deles contra o aborto: a santidade da vida humana e o sexto mandamento.

Vários artigos da *Advent Review and Sabbath Herald* trataram do tema do aborto, descrevendo o não nascido como humano e o aborto como assassinato intencional: “O assassinato intencional de um ser humano em qualquer estágio de sua existência é assassinato” (TODD, 1867, p. 29-30, tradução nossa).

Outro artigo afirmou, em 1869, que “Um dos pecados mais chocantes, e mais comuns desta geração, é o assassinato de bebês não nascidos”, e concluiu que “[...] Deus não passará despercebido pelo assassinato de tais crianças” (ANDREWS, 1869, p. 184, tradução nossa). Em 1870, Tiago White editou um livro que descrevia o aborto como “prática pior do que diabólica”, “crime mais básico”, “destruição dos bebês”, “pecado” e “assassinato” (WHITE, 1870, p. 100, tradução nossa).

O médico adventista John Kellogg, em 1894, defendeu a posição de que a vida humana começa na sua concepção, e acabar com essa vida é assassinato:

A partir deste momento, adquire o direito à vida, um direito tão sagrado que em toda terra violar é incorrer na pena da morte. Quantos assassinos e assassinas ficaram impunes! Ninguém, a não ser Deus, conhece a extensão deste crime hediondo; mas o Avaliador de todos os corações conhece e lembra de cada um que assim transgrediu; e no dia da avaliação final, qual será o veredicto? Assassinato? Assassinato, assassinato de crianças, matança de inocentes mais cruel que a de Herodes, mais sangue frio que o assassino da meia-noite, mais criminoso que o homem que mata seu inimigo – o mais desnatural, mais desumano, mais revoltante dos crimes contra a vida humana (KELLOGG, 1894, p. 424-425, tradução nossa).

Nos escritos de Ellen G. White parece não haver nenhuma afirmação direta sobre o aborto, mas ela fez declarações que podem ser relacionadas ao tema, como a declaração sobre a sacralidade da vida humana em qualquer fase do seu desenvolvimento:

A vida é misteriosa e sagrada. É a manifestação do próprio Deus, fonte de toda a vida. Preciosas são as oportunidades que ela encerra, e devem ser zelosamente aproveitadas. Uma vez perdidas, desaparecem para sempre. [...] Deus olha o interior da pequenina semente que Ele próprio criou, e nela vê encoberta a bela flor, o arbusto ou a grande e frondosa árvore. Assim vê Ele as possibilidades em toda criatura humana (WHITE, 1989, p. 397).

Ela apela à dignidade da vida humana para justificar para o estabelecimento da pena de morte como punição do homicídio no Antigo Testamento: “A segurança e pureza da nação exigiam que o pecado de homicídio fosse severamente punido. A vida humana, que apenas Deus podia dar, devia, de maneira sagrada, ser guardada” (WHITE, 1995, p. 377).

Ao comentar sobre os vestidos de argolas usados em meados do século XIX, que apertavam a cintura das mulheres, ela declarou: “Nunca foi praticada tal iniquidade como essa desde essa invenção de [vestidos de] aro, nunca houve tantos assassinatos de crianças [murders of infants]” (WHITE, 1861, tradução nossa). Esses “assassinatos de crianças” podem ser uma referência aos abortos provocados por essa moda.

Ela também afirma que mulheres grávidas “vão considerar que outra vida depende delas e serão cuidadosas em todos os seus hábitos e especialmente na dieta” (WHITE, 2007, p. 257). Essa declaração sugere que o não nascido é um indivíduo, pois trata-se de “outra vida”.

Ao alertar para o perigo de mulheres grávidas usarem bebida alcoólica, ela faz uma afirmação que leva em conta a saúde do não nascido, e evidencia que atentar contra a vida no não nascido é pecado: “Cada gota de bebida forte ingerida [por uma mulher grávida] para satisfazer seu apetite, põe em risco a saúde física, mental e moral do filho, e é um pecado direto contra seu Criador” (WHITE, 2002, p. 217).

Uma citação é especialmente interessante: ao falar sobre o risco de deixar uma mulher trabalhar excessivamente durante a gravidez, Ellen White declara:

Caso o pai procurasse conhecer as leis físicas, compreenderia melhor suas obrigações e responsabilidades. Veria que havia sido culpado quase de matar [em inglês, *murdering*] seus filhos mediante o permitir que tantos fardos impendessem sobre a mãe, e compelindo-a a trabalhar além de suas forças antes do nascimento das crianças, a fim de obter meios para lhes deixar (WHITE, 2001, p. 429-430).

O texto em inglês diz literalmente que o pai veria “que ele tinha sido culpado de quase assassinar seus filhos” ao fazer a mãe trabalhar demais “antes do nascimento deles”.

Nesse texto, Ellen White não está condenando especificamente o aborto, mas ao falar sobre o quase assassinato dos fetos, e ao chamar os fetos de filhos/crianças (*children*), ela indica que via o não nascido como plenamente humano. Mas esse permanece sendo um tópico ainda a ser explorado nos escritos de Ellen White.

Apesar da posição dos pioneiros, novas compreensões surgiram entre os adventistas. Em 1957, o livro *Questions on Doctrine* declarou que: “Vem à existência uma nova alma toda vez que nasce uma criança” (IASD, 1957, p. 512). Ou seja, o status de “alma vivente” começa apenas após o nascimento. Essa declaração pode implicar que o não nascido não tem o mesmo status da criança nascida.

Uma declaração mais ousada foi feita durante o debate acerca da posição oficial da IASD sobre o aborto na década de 1970. O documento preparado por médicos e teólogos sugeriu à comissão que estudava o tema o seguinte: “A posição Adventista reconhece que nenhuma passagem bíblica expressamente condena o aborto ou fala de um homem como plenamente humano antes do nascimento (ABORTION COMMITTEE REPORT, 1971). O documento cita Ex 21:22-25, e conclui que “deve ser notado que o feto não era considerado uma vida humana até o ponto onde ‘vida por vida’ deveria ser exigido. Assim uma distinção é feita entre a destruição de um feto e a morte de uma pessoa” (ABORTION COMMITTEE REPORT, 1971).

Essa, porém, não parece ser a visão do Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, publicado no Brasil em 2011. Num artigo sobre o estilo de vida e a conduta cristã, Kis (2011, p. 780) afirma que “os contraceptivos devem ser usados para impedir a concepção, e não para abortar fetos”.

A justificativa é que a vida humana vem de Deus (Gn 1:26, 27; 2:7; Sl 36:9; At 17:25, 28), Deus é o proprietário da vida (1Co 6:19-20), e a vida tem propósito especial (Gn 1:29, 30; Sl 8:4-9), propósito que se revela muito cedo, ainda no ventre (Jr 1:5; Lc 1:15; Gl 1:15). Segundo Kis (2011, p. 780): [...] o aborto não deve ser considerado um método de planejamento familiar. Só em situações extremas pode ser procedimento justificável. Dentre esses casos estão a gravidez infantil, a gravidez sob circunstâncias criminosas e o aborto para salvar a vida da mãe.

Ao expor o conceito adventista de casamento e família, Rock (2011, p. 821) afirma que “o aborto tem que ver com o término da vida e se converte numa questão teológica”. Acrescenta que Deus se preocupa com a proteção dos indefesos (Pv 24:11-12; Tg 1:27), e que “a vida de

uma criança ainda não nascida deve ser respeitada devido à sacralidade inerente a toda vida humana” (ROCK, 2011, p. 821).

Em 1992 a IASD votou uma declaração sobre aborto que, apesar de considerar o não nascido como uma “vida humana pré-natal” e não endossar abortos “por motivo de controle natalício, escolha do sexo ou por conveniências”, não deixava explícita a visão bíblica sobre o status do não nascido (IASD, 2005, p. 117-120). Por causa disso, em 2019 outro voto foi tomado, aprovando o documento Declaração sobre a visão bíblica da vida intrauterina e suas implicações para o aborto. Esse documento mais recente reafirma o valor da vida humana de “crianças não nascidas”, diz que “Deus considera a criança que não nasceu como vida humana”, e que a “vida pré-natal é preciosa aos olhos de Deus” (IASD, 2019). As diferenças entre os dois documentos são nítidas.

Portanto, é evidente que não há um consenso sobre o tema entre os adventistas, e que ainda há um vasto campo de pesquisa nesse assunto. Esse assunto antecede decisões éticas e pragmáticas, e a teologia adventista não deveria se sentir marginalizada ou acuada pela cultura, mas levar cativo todo pensamento para torná-lo obediente a Cristo (2Co 10:5).

Este estudo pretende verificar se é verdade que nenhuma passagem bíblica fala do homem como plenamente humano antes do nascimento, e se o nascituro não é considerado uma vida humana na Bíblia. Não será discutido especificamente o tempo a partir do qual um embrião/feto/bebê pode ser considerado uma vida humana (apesar do estudo tocar tangencialmente nesse tema).

Para este estudo bíblico a respeito do status do nascituro na Bíblia, será utilizado um software de pesquisa nas línguas originais (BIBLEWORKS, 2015) e léxicos de hebraico e grego bíblicos (BALZ; SCHNEIDER, 1990; BROWN, 1996; FRIBERG, 2000; GINGRICH; DANKER, 1984; HOLLADAY, 1971; LIDDELL; SCOTT, 1996). O texto hebraico utilizado será o da Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 5ª edição (ELLIGER; RUDOLPH, 1997), e o texto grego será o da 28ª edição do Novum Testamentum Graece (NESTLE; ALAND, 2012). A não ser no caso de indicação contrária, os textos bíblicos citados neste artigo serão da versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição (1993) Por questão de espaço, este estudo não será exaustivo e não avaliará a literatura extrabíblica judaica ou cristã.

2. A Linguagem Utilizada para referir-se aos Não Nascidos

A linguagem utilizada na Bíblia para referir-se ao não nascido é semelhante à linguagem utilizada para falar de um indivíduo já nascido, atribuindo características individuais e personalidade ao nascituro. Este artigo vai analisar alguns exemplos.

2.1. A Natureza Pessoal do Não Nascido

Falando sobre os não nascidos Esaú e Jacó, Deus afirma que havia “dois povos”, “duas nações” no ventre de Rebeca (Gn 25:23). Deus viu mais que dois não nascidos, viu a história, a personalidade e a descendência deles. Ao lembrar a história deles, a Bíblia considera que o Jacó de dentro do útero é o mesmo Jacó adulto: “No ventre da mãe, segurou o calcanhar de seu irmão; no seu vigor, lutou com Deus” (Os 12:3). Não há diferença na individualidade e na personalidade do nascido e do não nascido, ambos são “Jacó”.

Sansão já era nazireu “desde o ventre de sua mãe” (Jz 13:5, 7; 16:17), sujeito às restrições do nazireado (e, por isso, sua mãe teve que se submeter às restrições também; Jz 13:4, 7). O nazireado era igual para ambos, o nascituro e o nascido. “Desde o ventre” no Antigo Testamento,

por vezes, parece ser uma expressão idiomática para indicar “desde o início”, “desde a origem”, “desde muito tempo” (por ex., Jó 31:18), mas não nesse caso, onde o sentido é literal.

Na concepção, e não apenas no nascimento, Jó já era considerado um “homem” (geber): “Pereça o dia em que nasci e a noite em que se disse: Foi concebido [harah] um homem [geber]!” (Jó 3:3). O verbo aqui é *harah*, conceber, utilizado também para a gravidez de Hagar (Gn 16:4), e para a gravidez de Tamar (Gn 38:18). Ao lamentar sua existência, Jó conecta seu nascimento e sua concepção como itens paralelos de uma mesma unidade. Tanto sua concepção no ventre de sua mãe quanto seu nascimento são parte integrante do que ele é. Davi também liga nascimento e concepção: “Eu nasci na iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe” (Sl 51:5). Além disso, a palavra hebraica *geber* é geralmente usada para indivíduos adultos (cf. Jó 3:23; 4:17; 10:5; 34:7; Sl 127:5; 128:4, e outros). Ao aplicar *geber* ao nascituro, o Antigo Testamento indica que se trata de algo mais significativo que um amontoado de células e tecidos.

Em Jó 10:18-19, ele diz que se tivesse morrido ao sair do ventre da mãe, teria sido “como se nunca existira”. Ou seja, aqui aparentemente ele despreza o período anterior ao nascimento, não o considerando como existência. No entanto, Jó também se refere a esse período anterior ao nascimento com expressões pessoais (“se eu morresse”, “me vissem”, etc.), mostrando que quem estava no ventre era ele mesmo. Além disso, ele faz uma comparação levantando uma mera hipótese do que teria sido, usando a partícula *como*. Em outras palavras, ele seria como se nunca tivesse existido, mas não de fato. Essa teria sido a impressão provocada se ele tivesse nascido morto.

Jeremias foi consagrado e constituído profeta antes de sair do ventre: “Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci, e, antes que saíesses da madre, te consagrei, e te constituí profeta às nações” (Jr 1:5). Ele foi tratado por Deus como pessoa no ventre.

O próprio Jeremias considera que o que estava no ventre era ele mesmo, e que a morte no ventre seria a sua morte: “Por que não me matou Deus no ventre materno? Por que minha mãe não foi minha sepultura?” (Jr 20:17, ênfase acrescentada).

O Novo Testamento segue a mesma tendência. Por exemplo, João Batista já era cheio do Espírito Santo no ventre materno, antes do seu nascimento: “Pois ele será grande diante do Senhor, não beberá vinho nem bebida forte e será cheio do Espírito Santo, já do ventre materno” (Lc 1:15, ênfase acrescentada). João Batista tinha seis meses no ventre da mãe (Lc 1:24, 26, 36) quando reagiu à presença de Maria e do não nascido Jesus, que tinha menos de três meses no ventre de Maria. O relato diz que Maria resolveu visitar Isabel “naqueles dias”, ou seja, num período próximo ao começo da gravidez de Maria (Lc 1:39). Ela ainda ficou mais três meses com Isabel, até o tempo do nascimento de João Batista. Há natureza emocional e personalidade no não nascido em Sl 139:13-16:

Tu criaste o íntimo do meu ser e me teceste no ventre de minha mãe. Eu te louvo porque me fizeste de modo especial e admirável. Tuas obras são maravilhosas! Digo isso com convicção. Meus ossos não estavam escondidos de ti quando em secreto fui formado e entretecido como nas profundezas da terra. Os teus olhos viram o meu embrião; todos os dias determinados para mim foram escritos no teu livro antes de qualquer deles existir”.

Destaca-se a primeira frase, Deus criando o “íntimo de meu ser”, ou as “partes interiores”, literalmente “os rins” (*kilyah*). Metaforicamente, essa é uma expressão que indica as emoções, o “coração dentro de mim” (Jó 19:27), a mente e os afetos do ser humano, que podem ser sondados por Deus (Sl 7:9; 26:2; Jr 11:20; 17:10; 20:12).

Apesar da evidente linguagem poética, diante de Sl 139:13-16 é difícil rebaixar o status do ser humano não nascido. Nesse texto está a única ocorrência de golem (embrião, ou “substância sem forma”) na Bíblia. Na única vez que o Antigo Testamento fala especificamente de um embrião, a descrição é poética e grandiosa.

Uma natureza moral já está vinculada ao nascituro desde a sua concepção em Sl 51:5 (cf. Rm 5:12-19): “Eu nasci na iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe”. Ao refletir sobre o pecado em seu coração, o salmista adulto reconhece que o pecado de seu coração não é algo recente, mas volta ao ponto de sua concepção no ventre de sua mãe. Tal estado moral contínuo só poderia ser atribuído a uma pessoa humana no ventre. Os ímpios também já são pecadores desde o ventre (Sl 58:3; Is 48:8).

Além disso, há na Bíblia a descrição da relação de Deus com não nascidos. O salmista declara: “Sobre ti fui lançado desde a madre; tu és o meu Deus desde o ventre de minha mãe” (Sl 22:10). E o apóstolo Paulo afirma: “Mas Deus me separou desde o ventre materno e me chamou por sua graça. Quando lhe agradou” (Gl 1:15).

2.2. Os Nascituros e os Nascidos são igualmente “Filhos”

No Antigo Testamento, os nascituros são chamados de ben, são “filhos” da mesma forma que os já nascidos (2Rs 19:3; Rt 1:11). Uma “mãe” (‘em) é a mulher que fica grávida, que carrega uma criança no ventre, e não apenas a que dá à luz. Quando relata que os filhos não nascidos de Rebeca lutavam dentro dela (Gn 25:22), a Bíblia usa o termo “filhos” (banim, plural de ben), mesma palavra usada para filhos nascidos.

O status de ambos, mulher grávida e nascituro, é mantido o mesmo antes e depois do nascimento: ela já é “mãe”, e o não nascido já é “filho”.

A mulher é chamada de “mãe” mesmo quando seu filho é abortado: “Ora, não seja ela como um aborto, que, saindo do ventre de sua mãe [‘em], tenha metade de sua carne já consumida” (Nm 12:12). Se um bebê morre antes de nascer, a mulher que o concebeu ainda é uma “mãe”.

Da mesma forma, no Novo Testamento, a mulher já é chamada de “mãe” (mētēr) mesmo quando seu bebê ainda não nasceu: Maria estava no início da gravidez quando foi chamada de “a mãe [mētēr] do meu Senhor” (Lc 1:43). Isabel “concebeu um filho [huiós] na sua velhice” (Lc 1:36). O que é concebido, antes do nascimento, já é chamado de “filho” (huiós), e o que nasce também: “A Isabel cumpriu-se o tempo de dar à luz, e teve um filho [huiós]” (Lc 1:57; cf. At 7:29).

2.3. Os Nascituros e os Nascidos são igualmente “Crianças”

No Antigo Testamento, em Ex 21:22, o nascituro é chamado de yeled, uma palavra comum para uma criança nascida viva, um filho: “Se homens brigarem e ferirem uma mulher grávida, e ela der à luz prematuramente [em hebraico, “e saírem as crianças dela”], não havendo, porém, nenhum dano sério, o ofensor pagará a indenização que o marido daquela mulher exigir, conforme a determinação dos juízes” (Êx 21:22 NVI).

A palavra hebraica yeled geralmente designa a criança de maneira genérica, mas pode referir-se também ao recém-nascido (Ex 1:18), ao filho que foi desmamado (Gn 21:8), ao adolescente (Gn 21:15; 37:30), aos jovens (2Rs 2:24; Dn 1:4, 10, 15, 17), aos adultos, e aos descendentes (Is 29:23).

Apesar de yeled também ser usada para designar os filhotes de animais (Jó 38:41, 39:3, Is 11:7), o abundante uso dessa palavra para se referir aos seres humanos na Bíblia indica que o não nascido também é uma pessoa. Ao identificar o nascituro como um yeled, Ex 21:22 sugere a humanidade e a personalidade do não nascido.

No relato do infanticídio de Ex 1:16-17, Faraó mandou matar os filhos (ben) recém-nascidos dos hebreus, mas as parteiras deixaram viver os meninos (yeled). Ao recontar essa história, o Novo Testamento chama essas crianças de bréphos. Todos esses termos também são usados para nascituros na Bíblia: como os já nascidos, os não nascidos também são ben, yeled e bréphos.

Até o bebê abortado, ou que nasceu morto e nunca viu a luz, é chamado de “criança” (hebraico ‘olel; ou nēpios, na LXX): “ou, como aborto oculto, eu não existiria, como crianças [‘olel] que nunca viram a luz” (Jó 3:16). A palavra hebraica ‘olel sempre se refere a indivíduos humanos (1Sm 15:3; 22:19; 2Rs 8:12; Sl 8:2; 17:14; 137:9; Is 13:16; Jr 6:11; 9:21; 44:7; Lm 1:5; 2:11, 19, 20; 4:4; Os 13:16; Jl 2:16; Mq 2:9; Na 3:10).

No Novo Testamento, João Batista é chamado de “criança” (bréphos) no ventre (Lc 1:41, 44), e Jesus já nascido também é chamado de “criança” (bréphos) (Lc 2:12, 16). As crianças abençoadas por Jesus (Lc 18:15), e os recém-nascidos mortos por Faraó (At 7:19) também são “crianças” (bréphos). Nascidos e não nascidos recebem a mesma designação no Novo Testamento.

2.4. O Desenvolvimento do Nascituro é Obra de Deus

A Bíblia nunca fala da vida no ventre como mera atividade química ou algo vago, em vez disso, o nascituro no ventre materno é descrito em linguagem vívida e pessoal, como um ser humano sendo modelado, formado, e tecido pelo próprio de Deus (Sl 139:13-16). Como relata Jó a respeito de sua formação no ventre: “De pele e carne me vestiste e de ossos e tendões me entreteceste” (Jó 10:11). Até o início do processo é atribuído a Deus: o Senhor deu a concepção para Rute (Rt 4:13).

Analisando textos do Antigo Testamento que se referem à existência intrauterina, alguns verbos se destacam, como *asah* e *yatsar*, por exemplo: As tuas mãos me plasmaram e me aperfeiçoaram [*asah*]; [...] me formaste [*asah*] como em barro (Jó 10:8-9). Aquele que me formou [*asah*] no ventre materno não os fez [*asah*] também a eles? Ou não é o mesmo que nos formou na madre? (Jó 31:15). As tuas mãos me fizeram [*asah*] e me afeiçoaram [...] (Sl 119:73). Assim diz o SENHOR, que te criou [*asah*], e te formou [*yatsar*] desde o ventre [...] (Is 44:2). [...] o mesmo que te formou [*yatsar*] desde o ventre materno [...]” (Is 44:24; cf. 49:5)

Curiosamente, no relato da criação, quando Deus disse “façamos [*asah*] o homem à nossa imagem” (Gn 1:26, cf. 1:31, 2:18), e quando relata que “formou [*yatsar*] o SENHOR Deus ao homem do pó da terra [...]” (Gn 2:7), a Bíblia usa os mesmos verbos destacados acima. Ou seja, assim como Deus formou Adão do pó da terra, ele também está ativamente envolvido na formação do feto no útero. Na criação de Eva, o verbo hebraico utilizado é *banah*, mesmo verbo utilizado para referir-se ao(s) filho(s) que Abraão teria com Hagar (Gn 16:2), e aos filhos nascidos através da lei do levirato (Dt 25:9). Assim, a vida intrauterina é descrita como obra de Deus. Deus é o que forma “desde o ventre” (Is 44:2, 24; 49:5), chama desde o ventre (Is 49:1). É Deus quem sustenta no ventre e tira do ventre (Sl 22:9, 71:6).

Uma pergunta importante é: os autores bíblicos tinham palavras mais adequadas para falar dos nascituros? Será que a Bíblia usa esses termos por falta de opções melhores? O hebraico bíblico apresenta pelo menos duas palavras mais específicas para usar: o embrião

pode ser designado por golem, como no Sl 139:16, e o feto natimorto por nephel, como em Sl 58:8; Ec 6:3 e Jó 3:16.

Levando em conta o hebraico e o grego extrabíblicos, percebe-se que havia palavras e expressões mais específicas à disposição. Em grego, por exemplo, *embryo* especificaria um feto, enquanto *téknon*, *paidíon*, e *nēpios* seriam expressões mais específicas para crianças já nascidas, ao contrário de *brephos*, que é um termo genérico. O hebraico, bíblico e pós-bíblico, possui pelo menos seis palavras para se referir ao feto ou ao nascituro (FULLER, 1994, p. 178-179).

Além de descrever o nascituro com expressões mais gerais, associadas a pessoas, seres humanos, a Bíblia vincula o nascituro a outras expressões, pensamentos e ideias que o equiparam a uma pessoa humana completa. Mesmo se não houvesse palavras alternativas para falar sobre a vida intrauterina, no mínimo, os escritores bíblicos não vinculariam o nascituro às características humanas se de fato eles não acreditassem que o nascituro fosse um ser humano.

Por que a Bíblia emprega essa linguagem geral? Por que não usou termos técnicos mais precisos para se referir ao embrião ou ao feto? Não podemos ter completa certeza a respeito dos motivos pelos quais os autores bíblicos escolheram uma determinada palavra em vez de outra, mas há aqui uma evidência que não pode ser desprezada.

2.5. As Mortes dos Nascituros e dos Nascidos dão Maldições Equivalentes

Os 9:11-16 é um texto onde Deus anuncia que provocaria, dentre outras coisas, abortos entre o povo de Efraim:

A glória de Efraim lhe fugirá como pássaro: nenhum nascimento, nenhuma gravidez, nenhuma concepção. Mesmo que criem filhos, porei de luto cada um deles. Ai deles quando eu me afastar! Vi Efraim, plantado num lugar agradável, como Tiro. Mas Efraim entregará seus filhos ao matador. “Ó Senhor, que darás a eles? Dá-lhes ventres que abortem e seios ressecados. “Toda a sua impiedade começou em Gilgal; de fato, ali eu os odiei. Por causa dos seus pecados, eu os expulsarei da minha terra. Não os amarei mais; todos os seus líderes são rebeldes. Efraim está ferido, sua raiz está seca, eles não produzem frutos. Mesmo que criem filhos, eu matarei sua querida prole” (Os 9:11-16 NVI).

Dessa forma, se o próprio Deus provoca a interrupção intencional da gravidez, isso poderia significar que o não nascido é menos que humano e legitimar o aborto intencional hoje? Alguns pontos merecem consideração.

O primeiro ponto a ser destacado é que aqui não se trata de uma mãe que decidiu livremente abortar seu filho, mas de uma ação divina. Nessa advertência, Deus avisa que abortos seriam provocados como um castigo, um juízo. O contrário dessa maldição é a bênção de Ex 23:26: “Em sua terra nenhuma grávida perderá o filho, nem haverá mulher estéril. Farei completar-se o tempo de duração da vida de vocês”.

Tomar um castigo divino como parâmetro para ações humanas hoje pode ser perigoso, e basta um exemplo para que isso fique claro: como punição divina, o filho gerado no adultério de Davi com Bate-Seba morreu uma semana depois do seu nascimento (2Sm 12:14-18). Sendo assim, o leitor contemporâneo estaria biblicamente autorizado a praticar o infanticídio em caso de adultério? Certamente, essa seria uma terrível interpretação desse texto.

O segundo ponto é que a morte de um nascituro está lado a lado com a morte de um filho já nascido. Não conceber, não manter uma gravidez, não dar à luz ou perder um filho já nascido

fazem parte de uma mesma maldição. E não há no texto de Os 9:11-16 nenhuma indicação clara de que Deus faz diferença significativa entre um filho no ventre ou fora dele:

“[...] não haverá nascimento, nem gravidez, nem concepção. Ainda que venham a criar seus filhos, eu os privarei deles, para que não fique nenhum homem.” (Os 9:11-12); “[...] Dá-lhes ventres que abortem e seios ressecados” (Os 9:14 [NVI], ou “madre que aborte” [ACF e AA]); “Ferido está Efraim, secaram-se as suas raízes; não dará fruto; ainda que gere filhos, eu matarei os mais queridos do seu ventre” (Os 9:16).

Assim, em vez de apresentar o não nascido como algo menos que humano e legitimar a prática do aborto, esse texto sugere que o nascituro tem um status humano semelhante ao de um filho já nascido.

Não conceber, não manter uma gravidez, não dar à luz ou perder um filho já nascido fazem parte de uma mesma maldição, e a perda de um filho no ventre é apresentada lado a lado com a perda de um filho já nascido.

3. O Status do Não Nascido em Êxodo 21:22-23

Um dos textos mais disputados quando se discute o status do nascituro e o aborto é Ex 21:22-23. As diferentes interpretações já podem ser vistas ao se comparar algumas versões do texto: trata-se de um aborto ou de um nascimento prematuro?

“Se homens brigarem, e ferirem mulher grávida, e forem causa de que aborte, porém sem maior dano, aquele que feriu será obrigado a indenizar segundo o que lhe exigir o marido da mulher; e pagará como os juízes lhe determinarem. Mas, se houver dano grave, então, darás vida por vida, [...]” (versão ARA, ênfase acrescentada).

“Se homens brigarem e ferirem uma mulher grávida, e ela der à luz prematuramente, não havendo, porém, nenhum dano sério, o ofensor pagará a indenização que o marido daquela mulher exigir, conforme a determinação dos juízes. Mas, se houver danos graves, a pena será vida por vida, [...]” (versão NVI, ênfase acrescentada).

A versão ARA sustenta que esta passagem trata de um caso de aborto provocado por um ferimento acidental de uma mulher grávida. A lei exigiria apenas uma indenização pela perda do feto, mas se a mãe sofresse qualquer dano mais sério ou morresse, a *lex talionis* (“vida por vida”) ser executada. Visto desta forma, esse texto diferencia o feto e a mãe, tratando apenas a mãe como um ser humano, e considerando apenas a morte da mãe como assassinato. Assim, já que o feto não é considerado plenamente humano, o aborto não deveria ser equiparado ao assassinato.

Por outro lado, a versão NVI sugere que o texto está falando do nascimento prematuro de um bebê vivo, pelo qual uma indenização deveria ser paga. Mas houvesse maior dano (ferimento ou morte) à mãe ou ao feto, a *lex talionis* deveria ser aplicada. Nessa interpretação, o feto tem o mesmo status de sua mãe, e esse texto não daria apoio à legitimação do aborto.

Não será feita aqui uma análise exegética desse texto, apenas algumas observações a partir de uma leitura atenta do texto.

3.1. O Verbo “Sair” não significa “Aborto”

Ex 21:22 diz literalmente que as crianças saíram da mulher (usando o verbo *yatsa*). Ou seja, as crianças apenas saem, nascem prematuramente, o texto não diz nada sobre elas estarem

mortas. Sozinho, *yatsa'* é usado para descrever nascimentos de crianças vivas (Gn 25:25-26; 38:28-30), não para descrever abortos. Há um verbo hebraico mais específico para “abortar” (*shakal*, Ex 23:26), mas ele não é usado em Ex 21:22-23.

Numa das poucas ocorrências de *yatsa'* relacionado a um aborto, em Nm 12:12, o autor faz questão de explicar que o bebê “saiu” morto (o texto diz literalmente que “aquele que é morto” saiu do ventre): “Ora, não seja ela como um morto [*muth*], que, saindo [*yatsa'*] do ventre de sua mãe, tenha metade da sua carne já consumida” (Nm 12:12 ARC). Essa é uma evidência de que o sentido natural de “uma criança saiu” é um nascimento de um bebê vivo, exigindo complemento e explicação em caso contrário.

Em Nm 12:12, não descobrimos que a criança está morta a partir do verbo “sair” (*yatsa'*), mas o texto tem que dizer isso claramente usando o particípio do verbo “morrer” (*muth*). O mesmo acontece em Jó 3:11: “Por que não morri [*muth*] eu na madre? Por que não expirei ao sair [*yatsa'*] dela?” Ou seja, se *yatsa'* nunca significa aborto na Bíblia, por que entender isso em Ex 21:22?

Yatsa', inclusive, é usado para retratar o surgimento de vida, como, por exemplo: na criação (Gn 1:24), na promessa do nascimento de Isaque (Gn 15:4), no nascimento de Esaú e Jacó (Gn 25:25-26), no nascimento de Salomão (1Rs 8:19), nos filhos de Ezequias (2Rs 20:18), no nascimento de Jeremias (Jr 1:5).

3.2. O que sai é uma Criança Viva, não um Aborto

Ex 21:22 refere-se aos nascituros/nascidos com uma palavra comum para uma criança viva, um filho (*yeled*), e não com a palavra usada para descrever um feto nascido morto (*nephel*, como em Jó 3:16 e Sl 58:8).

A combinação de “sair” (*yatsa'*) com “criança” (*yeled*) em Ex 21:22 indica que a criança nasceu viva, pois, em seus sentidos mais simples, *yeled* não é uma criança que nasceu morta, e *yatsa'* não é um aborto.

Por que entender a “saída das crianças” como aborto em Ex 21:22, se existem palavras hebraicas mais específicas para isso (como o substantivo *nephel* e o verbo *shakal*)? Se o autor tinha em seu vocabulário palavras específicas para descrever um aborto (como usou em Ex 23:26; Gn 31:38; Jó 3:16; 21:20), por que teríamos que forçar um sentido único, diferente, exclusivo aqui em Ex 21:22? Ou, por outra via: se o autor usou em Ex 21:22 as mesmas palavras que usou em outros lugares para falar de crianças nascidas vivas, por que só em Ex 21:22 o significado deve ser aborto?

3.3. O “Dano” é Aplicado Tanto à Grávida Quanto aos Filhos no Ventre

Ex 21:22 diz literalmente que as crianças saiam dela “mas não existe dano”, ou “mas não ocorre dano”. O “dano” (*'ason*) que não ocorre se refere à criança e à mãe, portanto, não houve aborto. A palavra *'ason* é usada na Bíblia apenas em Gênesis 42:4, 38; e 44:29, onde Jacó revela seu medo de que algum mal (*'ason*) aconteça a seu filho caçula, Benjamim. É curioso que na única ocorrência de *'ason* no Antigo Testamento, além de Ex 21:22-23, o termo esteja inserido no relato onde um pai não quer se separar de um filho, por medo de que algum dano (possivelmente a morte) lhe ocorra. Ao usar a mesma expressão com relação ao nascituro, Ex 21:22-23 indica que o feto era reconhecido como uma criança e alvo das mesmas preocupações e direitos que os filhos já nascidos.

As versões que interpretam que Ex 21:22-23 está falando de um aborto tiveram que inserir palavras nessa sentença, como se pode ver a seguir (ênfases acrescentadas):

[...] porém sem maior dano [...] (ARA). [...] mas sem maior prejuízo para a sua saúde [...] (NTLH). [...] não resultando, porém, outro dano [...] (AA). [...] porém não havendo outro dano” (ACF).

Nenhuma dessas palavras destacadas está no texto hebraico. Todas essas versões assumem que os fetos foram abortados, e por isso inserem as expressões destacadas (“maior”, “para a sua saúde”, e “outro”). A inserção de “para a sua [da mãe] saúde” implica que a não-ocorrência do dano estaria se referindo apenas à mãe e não às crianças. Entretanto, a posição da palavra ’ason na sentença em hebraico indica que ela se pode se referir tanto às crianças quanto à sua mãe. Numa leitura natural, as crianças não estariam isoladas do “mas não ocorre dano”, portanto a inserção de “para a sua [da mãe] saúde” é injustificada.

Por sua vez, a inserção das palavras “outro” e “maior” implica que, na interpretação dos tradutores, algum dano já havia ocorrido: o suposto aborto. Mas o texto hebraico diz apenas que nenhum ’ason (dano) ocorre, e não indica que a saída da criança já havia sido em si um dano. A leitura mais natural do texto sugere que as crianças saíram prematuramente, mas tanto elas quanto a mãe estão sem dano.

O dano ocorre apenas no verso 23 (literalmente, “mas se ’ason ocorre”), sem indicar que se trata de um dano apenas à mãe, ou um dano a mais. Dentre as versões em português analisadas aqui, a NVI transmitiu um pouco melhor a essência do que está escrito em hebraico: “não havendo, porém, nenhum dano sério”, mesmo inserindo a palavra “sério”, que também não está no texto hebraico.

3.4. Esse texto trata de um Aborto Intencional

Essa lei de Ex 21:22-23 não se refere ao caso de uma mãe que resolve matar o próprio filho. Ainda que fosse considerada correta a interpretação que vê um aborto em Ex 21:22, seria um aborto causado por outra pessoa, contra a vontade da grávida (ou independentemente dela). Mesmo nessa interpretação, esse texto não serve como uma descrição do não nascido como algo menos que humano e nem como defesa do aborto intencional.

A evidência textual sugere que Ex 21:22-23 fala de um nascimento prematuro provocado por uma briga, e pelo qual uma indenização deve ser paga. E se a agressão provocasse ferimento ou morte da mãe ou da criança, a lex talionis deveria ser aplicada. Em vez de fazer uma diferenciação entre o feto e a mãe, tratando apenas a mãe como ser humano, Ex 21:22-23 trata o feto ser humano de valor igual ao de sua mãe.

3.5. O Pagamento de Indenização e o Status do Ser Humano

Provocar um nascimento prematuro numa grávida entra nos casos de ferimentos não mortais, com direito à indenização. Faz sentido alguém pagar por golpear uma grávida e a fazer parir antes da hora.

A indenização para o nascimento prematuro provocado por uma agressão é justificada porque bebês nascidos prematuramente exigem cuidados especiais, além dos eventuais prejuízos para a integridade física da mãe que teve que dar à luz em circunstâncias adversas, antes do previsto. Por isso a indenização deveria ser estabelecida, ela não tem valor fixo: depende do que vai acontecer com a mãe, das despesas com o prematuro, e outros fatores.

Contudo, mesmo se a versão ARA (que vê um aborto em Ex 21:22) estivesse correta, e uma indenização financeira fosse a punição por causar a morte de um nascituro, em vez da pena de morte, isso não significaria que o nascituro não é uma pessoa humana. As diferentes penalidades não indicam necessariamente nada sobre a personalidade e a condição humana das vítimas. A lei também não exigia a pena de morte em casos de morte acidental de alguém já nascido (Ex 21:13), e havia a punição mais branda no caso de um dono de escravo que matasse seu escravo (Ex 21:20-21). A punição por matar um escravo era diferente da punição por matar um livre, mas isso não significa que o escravo não é pessoa humana. A diferença era o status legal, não o status moral ou a natureza humana do escravo.

Ademais, Ex 21:22-23 não especifica a idade do feto, portanto, o status do nascituro é o mesmo durante toda a gravidez. Esse fato causa uma dificuldade para quem usa uma leitura particular de Ex 21:22-23 para justificar legislações favoráveis ao aborto hoje: não há aí nenhuma diferença entre um feto de 12 semanas e um bebê a poucos minutos de nascer. Portanto, nesse caso, um bebê de 42 semanas também não seria uma pessoa humana, e matá-lo não poderia ser considerado mais grave ou mais errado.

Mesmo se o texto estiver falando de um aborto acidental (como sugere a ARA), a exigência de uma indenização dos culpados da tragédia mostra que a morte de um feto não é aceitável, não é para se tornar algo normal, corriqueiro. Se um aborto acidental resulta em punição do culpado, quanto mais grave seria a morte intencional de um feto? Parece inadequado usar esta passagem para descrever o não nascido como não-humano e sancionar o aborto intencional de uma criança.

4. O Status do Não Nascido em Números 5:22

Nm 5:22 texto faz parte da lei a respeito do que fazer com uma mulher casada sob suspeita de adultério (Nm 5:12-31). Trata-se de um teste no qual a mulher, sob juramento, bebia uma água amaldiçoada: “e esta água amaldiçoante penetre nas tuas entranhas, para te fazer inchar o ventre e te fazer descair a coxa. Então, a mulher dirá: Amém! Amém!” (Nm 5:22).

Alguns entendem que essa água, além de deixar a mulher infértil, provocaria um aborto do filho gerado no adultério (a expressão eufemística “inchar o ventre e te fazer descair a coxa” significaria isso), isto indicaria que Deus estaria aprovando o aborto de filhos indesejados.

Esse texto não é claro com respeito ao que aconteceria com uma mulher adúltera grávida, e o aborto pode ser apenas inferido como um possível resultado. Mesmo assim, trata-se de uma severa punição imposta à mulher, não um ato de livre escolha individual. Se o caso for mesmo de um aborto, ele seria um juízo divino, como os nascituros abortados em Os 9:11-16, e como a morte do filho de Davi com Bate-Seba (2Sm 12:13-14). Utilizar um aborto provocado por um castigo divino para justificar o aborto por conveniência hoje é tão errado quanto usar a morte de crianças em juízos divinos para justificar o infanticídio hoje.

Além disso, esse texto não reflete um padrão bíblico a respeito da gravidez fruto de uma relação ilícita. Bate-Seba reconheceu que havia ficado grávida por causa do adultério (2Sm 11:5), mas o filho não foi abortado (essa hipótese nem aparece no relato). As filhas de Ló engravidaram por uma relação incestuosa com o próprio pai (Gn 19:36), mas não houve intervenção divina e nenhuma sugestão no texto para que os filhos fossem abortados.

5. O Status das Crianças em Números

Esse texto também poderia indicar que a vida humana era considerada apenas depois do primeiro mês após o nascimento, pois as crianças recém-nascidas eram ignoradas na contagem dos primogênitos: “E o Senhor disse a Moisés: Conte todos os primeiros filhos dos israelitas, do sexo masculino, de um mês de idade para cima e faça uma relação de seus nomes” (Nm 3:40; cf. 3:15).

Uma inferência possível, a partir desse texto, seria: se uma criança recém-nascida era considerada dessa forma, quão menos importante seria uma criança ainda no ventre?

No entanto, interpretar esse texto assim abre portas para o infanticídio, pois bebês poderiam ser descartados com até um mês de nascimento, já que não seriam pessoas no sentido pleno. Dificilmente um cristão estaria disposto a argumentar nesse sentido, mas essa é a consequência lógica de usar esse texto para descrever um não nascido como menos que humano e justificar o aborto.

Na verdade, esse texto está falando da idade limite para que um primogênito fosse resgatado e cerimonialmente substituído por um levita: “Eis que tenho eu tomado os levitas do meio dos filhos de Israel, em lugar de todo primogênito que abre a madre, entre os filhos de Israel; e os levitas serão meus” (Nm 3:12). Os primogênitos eram permutados pelos levitas com um mês de idade (Nm 3:45-47; 18:15-16). Portanto, essa não é uma questão referente ao status moral do bebê, mas a uma questão legal cerimonial relativa ao resgate dos primogênitos.

6. Considerações Finais

A análise da evidência bíblica revela uma linguagem que se refere ao homem como plenamente humano mesmo antes do nascimento. Deus chama, consagra, sustenta, forma, molda o nascituro. Mesmo no ventre, ele recebe a atenção e o cuidado de Deus. E a Bíblia jamais o descreve como uma “coisa” inanimada ou sub-humana, pelo contrário: dedica-lhe textos poéticos, proféticos e históricos, com adjetivos, substantivos e verbos igualmente usados para seres humanos já nascidos.

É temerário concluir que o nascituro não é considerado uma vida humana na Bíblia, pois nela ele tem individualidade como a de um nascido, é chamado de “filho” e de Deus e em linguagem pessoal, e sua morte é uma maldição equivalente à morte de um nascido.

Na Bíblia, portanto, o que foi concebido e vive no ventre materno é um “filho”, uma “criança”, e a mulher em cujo ventre esse pequeno ser vive é uma “mãe”. Mesmo que a criança ainda não tenha nascido, e mesmo que morra antes do nascimento, ela é “filho” e “criança”, e a mulher que a concebeu é uma “mãe”.

Essas expressões mostram que o nascituro na Bíblia é identificado por termos distintamente humanos, e tal linguagem sugere que não há diferença essencial entre o nascido e o não nascido, pois a Bíblia usa exatamente os mesmos termos para ambos. Portanto, diante dessas evidências, é possível concluir que a Bíblia sugere que nascituros e nascidos partilham da mesma natureza, e que a vida no ventre materno é vida humana.

Referências

ABORTION COMMITTEE REPORT. **Interruption of Pregnancy (Recommendations to SDA Medical Institutions): Statement of Principles**. 21 jun 1971. Disponível em: <https://ellenwhite.org/media/document/9549>. Acesso em 21/12/2020.

ANDREWS, J.N. (ed.). **A Few Words Concerning a Great Sin**. Advent Review and Sabbath Herald, 30 nov. 1869

ARA. **A Bíblia Sagrada**. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. BibleWorks, v.10.

BIBLEWORKS. **Bibleworks 10**. Versão 10.0.4.114. Norfolk: Bibleworks, LLC, 2015.

BROWN, Francis; et al (eds.). **The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1996.

DU PREEZ, Ron. The fetus in biblical law. **Ministry**, set 1992. Disponível em: <https://www.ministrymagazine.org/archive/1992/09/the-fetus-in-biblical-law>>. Acesso em: 18/12/2016.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5a. edição Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FRIBERG, Timothy; et al (eds.). **Analytical Lexicon to the Greek New Testament**. Grand Rapids: Baker, 2000. BibleWorks, v.10.

FULLER, Russell. Exodus 21:22-23: The Miscarriage Interpretation and the Personhood of the Fetus. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 37, n. 2, 1994, (p. 169-184).

GINGRICH; F. W.; DANKER, F. W. (eds.). **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HOLLADAY, William. **A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

IASD (ed.). **Declaração sobre a visão bíblica da vida intrauterina e suas implicações para o aborto**. 2019. Disponível em: <https://www.adventistas.org.br/pt/institucional/organizacao/declaracoes-e-documentos/oficiais/aborto/>. Acesso em 22 set. 2021.

IASD (ed.). **Declarações da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

IASD (ed.). **Seventh-day Adventists Answer Questions On Doctrine**. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1957. Disponível em:
<<http://www.sdanet.org/atissue/books/qod/>>. Acesso em 26/12/2016.

KELLOGG, J. H. **Man, the Masterpiece**. Battle Creek: Modern Medicine Publishing Company, 1894.

KIS, Miroslav. Estilo de vida e conduta cristã. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

NESTLE, E.; ALAND, Kurt (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ROCK, Calvin B. Casamento e família. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

SAMOJLUK, Nic. **From Pro-life to Pro-choice: The Dramatic Shift in Seventh-day Adventist's Attitudes Towards Abortion**. Tese (doutorado). Birmingham: Andrew Jackson University, 2006.

TODD, John. Fashionable Murder. **Advent Review and Sabbath Herald**, 25 jun. 1867.

WHITE, E. G. **Letter 16: To the Church at Roosevelt, New York**, 1861.

WHITE, E. G. **Conselhos sobre o Regime Alimentar**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

WHITE, E. G. **Ciência do Bom Viver**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1989.

WHITE, E. G. **Mensagens Escolhidas**, v. 2. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

WHITE, E. G. **O Lar Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WHITE, E. G. **Patriarcas e Profetas**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1995.

WHITE, James (ed.). **A Solemn Appeal**. Battle Creek: Stem Press, 1870.

UMA ANÁLISE DA ESCRAVIDÃO NA TEOCRACIA ISRAELITA

CÁTIA SIRLENE LUNKES MARCON¹
SAMUEL ELIAS LUNKES MARCON²

Resumo: Por muitos séculos a escravidão fez-se presente no contexto social e isso desagradava a mentalidade moderna pois é considerada uma ação desumana. Apesar de muitos povos adotarem o regime escravagista para formarem sua nação, existiram outras nações que, mesmo havendo escravos, garantiam leis que os protegiam, uma delas foi a nação de Israel. O artigo presente tem como objetivo analisar a escravidão na teocracia israelita. Para isso, foram consideradas as leis dos povos antigos referentes à escravidão, o pensamento teocrático bíblico sobre o ser humano, a relação entre a lei, Deus e escravidão; e, por último, como as leis mosaicas lidavam com a escravidão. Os pontos principais considerados foram a desvalorização do ser humano nas culturas antigas, a valorização que a Bíblia traz para a raça humana, a preocupação do ser divino bíblico com os excluídos da sociedade antiga e a compreensão das leis encontradas no Pentateuco referentes a escravidão hebraica.

Palavras-chave: Escravidão; Teocracia; Israel.

AN ANALYSIS OF SLAVERY IN ISRAEL'S THEOCRACY

Abstract: For many centuries slavery was present in the social context and this displeases the modern mentality as it is considered an inhumane action. Although many peoples adopted the slave regime to form their nation, there were other nations that, even with slaves, guaranteed laws that protected them, one of them was the nation of Israel. This article aims to analyze slavery in the Israeli theocracy. For this, the laws referring to slavery in ancient peoples, the

1 Mestre em Gestão do Conhecimento nas Organizações (Centro Universitário de Maringá – UNICESUMAR). Docente da Faculdade Adventista do Paraná (Ivatuba-PR). Contato: catia.marcon7@hotmail.com.

2 Bacharel em Teologia (Centro Universitário Adventista). Historiador (Centro Universitário ETEP). Pós-graduando em Filosofia na IBRA. Professor de Ensino Religioso e Auxiliar de Capelania no Colégio Adventista São José dos Pinhais - PR. E-mail: samuel,lunkes@educadventista.org.br.

biblical theocratic thought about the human being, the relationship between law, God and slavery and finally how the Mosaic laws dealt with slavery were considered. The main points considered were the devaluation of the human being in ancient cultures, the appreciation that the Bible brings to the human race, the concern of the biblical divine being with those excluded from ancient society and the understanding of the laws found in the Pentateuch regarding Hebrew slavery.

Keywords: Uslavery; Theocracy; Israel.

1. Introdução

Ao longo dos séculos a escravidão esteve presente na história da humanidade e muitas sociedades foram construídas através da submissão forçada de povos dominados. Meillassoux (1995, p. 17) comenta que “A escravidão é um período da história universal que afetou todos os continentes, simultaneamente às vezes, ou sucessivamente”.

Essa realidade não foi diferente entre o povo hebreu, e, por isso, a pesquisa realizada para este trabalho teve o intuito de buscar informações para a compreensão de como eram as leis sobre a escravidão entre os hebreus. E como essas leis se relacionavam com o seu Deus. Abriu-se a premissa de investigar se havia algum diferencial entre essas leis e as leis dos antigos povos que viveram na mesma época e até mesmo com povos considerados mais evoluídos em séculos futuros.

A problemática do artigo foi encontrar a harmonia entre uma teocracia que se diz baseada em leis de amor e bondade e a escravidão, por ser algo que desumaniza o ser humano. Desta forma, como analisar a escravidão teocrática?

O objetivo geral do trabalho foi analisar um recorte da história do povo israelita e sua cosmovisão sobre a escravidão no período em que o rei do povo foi Deus (teocracia) e Ele concedeu ordens para o povo por meio da Torah. Para alcançar o objetivo, buscou-se compreender quatro aspectos, o conceito de escravidão nos povos antigos, o valor do ser humano do ponto de vista bíblico, a relação da lei com o ser divino e por fim as leis sobre escravidão entre o povo hebreu.

Para atingir o objetivo realizou-se um trabalho descritivo, investigando informações em materiais bibliográficos e, portanto, com cunho qualitativo, para expor os conceitos, os motivos e os resultados.

2. O Ser Humano na Escravidão

O historiador Oliver Pétré-Grenouilleau (2009) afirma que as civilizações mais antigas tais como Egito, Uruk, Japão, China arcaica, Camboja, Grécia, Índia e outros, possuem registros de trabalho escravo. Ele aponta que esse tipo de trabalho aparece em sociedades em que:

- 1) as tarefas tornam-se cada vez mais complexas e diferenciadas;
- 2) há necessidade de armazenamento agrícola;
- 3) há desigualdade social, tanto internamente quanto externamente;
- 4) existe uma mentalidade propensa à escravidão.

Segundo o autor, nem todas as civilizações que tiveram a escravidão em sua história eram sociedades escravagistas, onde o escravo exercia um papel importante para o desenvolvimento desse Estado.

Meillassoux (1995, p. 9) afirma que a definição de escravo no direito é descrita como “objeto de propriedade, logo, alienável e submetido ao seu proprietário”. Já Pétré-Grenoulieau (2009) busca especificar mais esse conceito, pois, de acordo com ele, não se deve dizer que alguém está em regime de escravidão pelas condições de vida e nem pelas condições de seu trabalho. Essa interpretação se deve ao fato de que haviam escravos que eram levados para trabalhar em busca de matéria prima e outros para trabalhar em casas. Da mesma forma, havia aqueles que eram postos como aprendizes para posteriormente se tornarem professores; e ainda existiram os que eram raptados quando crianças e usados como soldados. Sobre isso, Pétré-Grenoulieau (2009) enumera quatro pontos que juntos definem o que é um escravo:

- 1) é um estranho - é uma pessoa que não está inclusa no grupo social da época;
- 2) é propriedade do senhor - o escravo pertence ao senhor podendo ser comprado, adquirido, doado etc. O escravo pode ser utilizado como moeda de troca, parte do comércio, e muitos deles foram usurpados na guerra;
- 3) é um homem condicional - ao mesmo tempo que eram tratados como seres humanos podiam ser considerados como animais, fazendo com que fossem desumanizados com facilidade;
- 4) é um sujeito útil ao seu senhor - poderia ser utilizado pelo seu senhor em casa ou qualquer atividade braçal.

Valendo-se da junção dessas quatro considerações, pode-se concluir que um escravo estava limitado às leis e vontades do seu superior. Também é importante pontuar que, apesar de o escravo ser desumanizado, o seu patrão tinha um limite natural, pois o escravizado tinha um valor econômico e era útil ao seu senhor. Isso porque a escravidão “favorece o fortalecimento das elites estabelecidas” (PÉTRÉ-GRENOULIEAU, 2009, p. 63).

Em uma análise dos autores Pétré-Grenouilleau (2009), Trespach (2018), Flávio Josefo (2004) e Stadelmann (1978), percebe-se que independente da sociedade ser escravista ou ter escravos, havia leis que ditavam funções, deveres e “privilégios” para os trabalhadores.

Entre os Sumérios, por exemplo, havia duas classes sociais: (1) os livres e (2) os escravos. Na segunda classe, os escravos eram divididos em nativos e estrangeiros. Nessa organização, o escravo nativo tinha um tratamento totalmente diferente do escravo estrangeiro, tendo o direito de ter propriedade particular e julgamento para expor e defender suas causas. (STADELMANN, 1978).

Stadelmann (1978) também escreve sobre as leis referentes aos escravos no Código de Hamurabi e entre as leis Hititas. No Código de Hamurabi, apesar de haver três classes sociais, a burguesia, os plebeus e os escravos, cada indivíduo era proporcionalmente igual perante a lei. Ainda é apresentado que o escravo poderia se tornar livre se participasse da cerimônia religiosa de manumissão – a família adotaria o escravo e assim ele se tornaria livre, porém os direitos continuavam restritos.

Entre os hititas, as leis diziam que o escravo/servo era uma pessoa “cuja a vida e a integridade física estão protegidas contra o abuso do poder” (STADELMAN, 1978, p. 165). Apesar disso, como o seu status social era menor que a de um homem livre a compensação de danos e a pena também eram inferiores, o que correspondia à metade de uma pena ou compensação de um homem livre. O autor acrescenta que esse povo só reduzia seus compatriotas à escravidão em casos excepcionais.

Pétré-Grenouilleau (2009) comenta que no Egito os escravos pagavam impostos para o Estado. Na Grécia, mais especificamente em Atenas, havia escravidão por dívidas até o período do legislador Sólon. A partir de Sólon houve leis que protegiam os cidadãos atenienses, até mesmo os mais pobres. Isso obrigou os atenienses a buscarem outros meios – tráfico de escravos, e escravos adquiridos em guerra. As leis de Atenas com relação à escravidão

restringiam o escravo a ter outro nome além daquele que o seu senhor havia dado. Ele não poderia casar e nem ter direitos jurídicos. Com respeito à alforria, a mesma era feita de maneira restritiva. Enquanto isso, “em Roma, a escravidão não deixou de ser um atentado à dignidade da pessoa humana” (VASCONCELOS, 2012, p. 138). Vasconcelos (2012) expõe o tratamento aos escravos na época do império:

- 1) Eram privados de direitos;
- 2) Juridicamente ele seria um ser nulo na sociedade – assim, ele estaria sujeito ao tratamento que o dono achasse que ele merecesse e isso envolveria:
 - a) Não ter participação política;
 - b) Não ter poder de tomada de decisões, seguindo sua própria consciência/juízo;
 - c) O trabalho a ser realizado dependeria do que o patrão estipulasse – isso envolvia também trabalhos pesados ou/e humilhantes, incluindo ações abusivas.

Porém, como o historiador Flávio Josefo (2004) narra, houve um momento de caos no Estado Romano, quando o imperador Caio permitiu que os escravos desprezassem e acusassem falsamente seus senhores.

Por fim, Nichols (2013) pontua que em geral a situação dos escravos era: Solitária, pois eram separados de suas famílias, vivendo longe delas; Sem direitos políticos; Com alguns privilégios sociais; Serem apresentados como inferiores aos seus senhores; Estar sujeitos a castigos físicos; Trabalhar de forma exaustiva sem uma jornada justa.

Portanto, um escravo era um ser humano inferior em direitos, onde estava sujeito vontade dos seus senhores. Notando-se que a cosmovisão de um povo a respeito da vida humano favorecia a escravidão, em muitos casos.

Na próxima seção discutir-se-á como o ser divino, incluindo seu caráter, afetava a formulação das leis de um povo, em específico as relacionadas à escravidão.

3. O Ser Humano na Teocracia

Além dos fatores econômicos e sociais, a filosofia e o pensamento sobre Deus e o homem contribuíram para formação das leis de uma civilização. Exemplo disso é o que Rodrigo Trespach (2018) apresenta sobre o código babilônico, constituído por Hamurabi, que justificava o direito de escravizar uma pessoa com a ideia de que os deuses haviam dado a liberdade para tal ato. Trespach (2018, p. 13), ainda menciona que Platão defendia que a escravidão era algo “natural, conveniente e justo” e coloca o escravo na mesma posição de um animal.

Aristóteles apresenta que a escravidão faz parte da harmonia social, onde sempre haveria os escravizados e os livres, e caso mudasse a situação, a civilização iria ruir (PÉTRÉ-GRENOULIEAU, 2009). As ideias de Platão e de Aristóteles se mostram bastante similares à maneira que o evolucionismo explica a origem da escravidão. Segundo Pétré-Grenouilleau (2009), a teoria evolucionista defende que a escravidão seria um resquício da animalidade natural da raça humana e não poderia ser explicada pois seria um processo natural da evolução do homem.

No pensamento Judaico-Cristão, que tem como sua fonte primária a Bíblia, a escravidão seria uma consequência de um mundo deturpado pelo pecado, como apresenta Jones (2014). Na cosmovisão bíblica, o responsável pela criação teria feito os seres humanos, homem e mulher, a “sua imagem e semelhança” (Gn 1.27) de forma igual e fazendo-os ocupar “um lugar único entre as criaturas”, pois “só eles são feitos a ‘imagem e semelhança’ de Deus” (HOUSE, 2005, p. 76).

Segundo Cairus (2013), nessa expressão está subentendido que o homem e a mulher:

- 1) Contribuem para glorificar a Deus – isso ocorre quando eles estabelecem uma relação harmoniosa com esse Deus e entre eles mesmos;
- 2) São um retrato do Ser Divino que os criou;
- 3) Possuem uma posição superior no planeta Terra, em comparação a todo o resto dos seres animados e inanimados.

Jones (2014), completa afirmando que, no ponto de vista bíblico, o valor do ser humano se dá não por causa da sua inteligência, seu poder de relacionamento, sua força ou sua raça, mas esse valor lhe é atribuído por ter sido feito à imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido o homem não é somente mais um organismo vivo no planeta, mas possui uma função que é a de refletir o caráter de Deus. A expressão “a imagem de Deus” inclui expressar sua natureza moral. Logo, o ser humano, no princípio e ao longo da história, deveria ser bom pois imita o Deus que ao concluir sua criação declara que tudo o que tinha feito “era muito bom” (Gn 1.31). (CAIRUS, 2013).

A teologia bíblica sobre o ser humano e o seu valor é então construída a partir de Gênesis 1.27 e complementada com a ideia de que o homem é bom, mostrando o ideal para a raça humana. Sendo assim uma vida de equilíbrio na sociedade fazendo com que não houvesse desigualdades sociais e que a moralidade estivesse intrínseca na humanidade que a expressa através do ser bom.

O ponto de vista cristão também explica que, em decorrência do pecado da desobediência a Deus, narrada em Gênesis 3, as relações humanas foram deturpadas fazendo com que os seres humanos deixassem de ser bons e se tornassem “corruptos” (Jr 17.9). Com essa corrupção, problemas sociais surgiram, entre eles a escravidão e, portanto, “qualquer desigualdade [...] que se manifesta nas sociedades humanas é resultado do pecado” (JONES, 2014, p. 195). Não importa se for desigualdade entre gêneros, classes sociais, culturais ou econômicas, no pensamento bíblico, essas desigualdades são consequência do afastar-se do Divino, completa Jones (2014). Sergio Feldman (2008) diz que em nenhum momento da narrativa bíblica a desigualdade através da escravidão seria uma ordem divina. Em todo o tempo de história, a escravidão partiria de uma “necessidade” humana.

4. A Escravidão na Teocracia

O ideal na teocracia bíblica é que entre os humanos não houvesse nenhuma desigualdade e que todos fossem livres. Ainda assim, a escravidão se tornou uma instituição universal, e, por isso, “Deus permitiu sua prática, mas, ao mesmo tempo procurou diminuir o mal que a acompanhava” (NICHOLS, 2013, p. 657).

Muitos tentam justificar a escravidão dos negros relacionando a maldição que Cam recebeu de Noé, seu pai. Mas, na Bíblia, não há base para esse argumento, e na verdade nem se sabe quem foi o originador dessa teoria (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, 2009).

A ação divina no livro de Êxodo mostra o contrário do argumento de que a ordem para existir escravidão veio do Deus bíblico.

O autor desse livro narra que Deus viu o povo de Israel sofrer como escravos no Egito e resolveu libertá-los enviando Moisés para Canaã (Êx 1-13). Segundo Jean-Louis Ska (2018), a partir do livro de Êxodo, nota-se como o trabalho pode ser degradado e explorado pelo pecado, já que o trabalho de Israel no Egito Antigo era uma escravidão. Além disso, se compreende que o Deus apresentado na narrativa bíblica não gosta da opressão. Portanto, Ele liberta o povo hebreu para que sejam livres (FELDMAN, 2008). Com essa libertação o povo torna-se “propriedade particular” de Deus para serem um reflexo desse Deus, onde forem (Êx 19.5-6).

De acordo com House (2005), a partir do momento que Deus liberta o povo, ele vai sistematicamente definindo a comunidade à sua imagem e semelhança. Como o ideal não existia mais, o Libertador do povo apresenta uma lei que “mostrou a Israel como expressar o amor de Deus em um mundo real” (RICHARDS, 2004, p. 113).

Esse Deus não mostra somente os conceitos abstratos da lei, mas apresenta “como os conceitos abstratos são expressos na situação do dia a dia” (RICHARDS, 2004, p. 112). Os princípios e orientações base para a nação hebraica encontram-se escritos nos cinco primeiros livros da Bíblia - a saber, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio - conhecidos como Pentateuco ou Torah, o Livro da lei, e “Moisés recebeu todas essas leis do próprio Deus, no monte Sinai, para dá-las ao povo, quando estavam acampados aos pés do monte, e escreveu-as para serem observadas por aqueles que viessem depois deles” (JOSEFO, 2004, p. 146).

5. A Escravidão na Torah

A lei encontrada na Torah seria uma expressão direta da vontade divina direcionando os hebreus, como relembra Stanelmann (1978). Assim, “o povo que se chama pelo nome do SENHOR devia mostrar as características de seu Deus em todas as áreas da vida”. (JONES, 2014, p. 276).

As ordenanças presentes no Pentateuco mostravam não somente o que esse legislador divino esperava do seu povo, mas também o que esse povo poderia esperar dessa entidade divina. Essas leis mostraram que o Deus bíblico não se importa somente com as questões envolvendo religião e adoração, mas também demonstra preocupação e importância com todos os aspectos da sociedade humana. Havia leis envolvendo questões de “liderança, guerra, crimes, relações familiares, questões econômicas e comerciais”. (JONES, 2014, p. 276). Jones completa apresentando que as ordenanças também contêm “diversas instruções que visam a proteção da família e do casamento, a devolução de animais perdidos, a segurança pública na construção e a necessidade da observância de práticas comerciais justas” (JONES, 2014, p. 276).

A preocupação demonstrada na lei, por parte do ser divino, fez com que o comentarista bíblico Richards (2004) notasse uma extrema compaixão da parte de Deus pelos seres humanos e especificamente pelos grupos marginalizados da época bíblica. Exemplo disso seriam os preceitos que protegiam os escravos e as mulheres. Ele compara dizendo que a compaixão era “inexistente nas leis de outras culturas da época” (RICHARDS, 2004, p. 113).

Aos olhos dos estudiosos bíblicos até aqui apresentados, a relação Deus, povo e lei deveria estar intrínseca na sociedade hebraica e envolvia adoração e questões do cotidiano, não de forma separada, mas num conjunto. O principal objetivo das leis mosaicas era revelar o caráter de Deus, expresso através do povo: “Por isso, a Lei mostrou a Israel como expressar o amor de Deus em um mundo real” (RICHARDS, 2004, p. 113).

Ainda no Pentateuco, encontram-se as leis referentes à escravatura, mais específico nos livros de Êxodo, Levítico e Deuteronômio. Um fator inicial que Nichols (2013) apresenta é que a escravidão não deveria acontecer, pois, Deus tirou o povo de Israel da terra do Egito para eles não fossem mais escravos, como o texto de Levítico 26.11-13, apresenta:

Estabelecerei a minha habitação entre vocês e não os rejeitarei. Andarei entre vocês e serei o seu Deus, e vocês serão o meu povo. Eu sou o Senhor, o Deus de vocês, que os tirou da terra do Egito para que não mais fossem escravos deles; quebrei as traves do jugo que os prendia e os fiz andar de cabeça erguida (grifo nosso).

Complementando essa ideia, Nichols (2013, p. 657) discorre que:

“No espírito, a lei de Moisés é contra a escravidão. Sua ênfase na dignidade do ser humano feito a imagem de Deus e seu reconhecimento de que toda a humanidade se originou de um casal continuam em princípio a afirmação de todo direito humano”

Esse pensamento não é expresso somente na Torah. Daniel-Rops (2008, p. 163) diz que “a Bíblia lembrou repetidamente os israelitas que tinham sido escravos no Egito, e lhes disse que esta lembrança deveria torná-los compassivos. A escravidão era algo comum no ambiente social da época e o Legislador dos hebreus lida com o real. Isso faz com que a Bíblia aplique leis sobre a escravidão para “proteger os escravos como filhos de Deus, como irmãos da comunidade religiosa e como cidadãos de um sistema social cuja meta é a liberdade do ser humano” (NICHOLS, 2013, p. 1105).

Estudiosos como Harrison e Pferffer (1965), Meillasoux (1995), e Nichols (2013) mostram que essas leis eram tão favoráveis ao escravo que os povos ao redor dificilmente considerariam o escravo hebreu um escravo mesmo, eram vistos por muitos como um penhor.

As leis referentes à escravidão encontradas no Pentateuco são sintetizadas por Henri Daniel-Rops (2008), em específico as que permitiam que um hebreu se tornasse um escravo:

- 1) Quando a pessoa devia algo;
- 2) Quando a pessoa roubava e não tinha dinheiro para restituir o que havia sido roubado;
- 3) Quando a pessoa era pobre, e para não morrer de fome se sujeitava à escravidão.

Isso quer dizer que o próprio israelita poderia se vender, ou vender os membros da sua família, para saldar suas dívidas ou evitar a pobreza. Porém, ele não poderia, segundo Henry (2017), ser sequestrado por seus compatriotas e forçado à escravidão. Mas “se um israelita fosse comprado por um senhor pagão ou por outro judeu que planejasse tirá-lo da Terra Santa, a comunidade o resgatava, caso a família não tivesse condições para isso” (DANIEL-ROPS, 2008, p. 166). Essa atitude completamente diferente das demais civilizações da época.

Também, Daneil-Roos (2008) classifica quais deveriam ser as condições de trabalho:

- 1) Horário de trabalho - até dez horas por dia e somente durante o dia, tendo o sábado como um dia de descanso;
- 2) Trabalho somente para o senhor - não poderia trabalhar para o público e não era obrigado a fazer algo que causasse humilhação.

O Pentateuco ainda, segundo ele, apresentava uma segurança para a vida do escravo, protegendo-o da seguinte forma:

- 1) A lei ordenava que o senhor que matasse o escravo fosse castigado;
- 2) A lei ordenava que o escravo fosse libertado caso fosse mutilado ou ferido com golpes pelo seu senhor.

Além dessas leis, vale ressaltar que a lei mosaica previa a libertação de um escravo hebreu assim que completasse o valor da sua dívida ou a cada seis anos de seu serviço, não podendo passar desse período. Quando o hebreu fosse libertado o seu antigo patrão deveria ser generoso com ele, não podendo sair de mãos vazias para que evitasse uma escravidão futura, novamente.

Um ponto a salientar é que quando o escravo fosse libertado perante a sociedade, estipulava-se uma premissa:

- 1) Se fosse judeu: voltava a usufruir de todos os direitos de um hebreu e pertenceria novamente ao povo de Israel;
- 2) Se fosse pagão circuncidado: também passava a pertencer ao povo de Israel, mas com menos direitos que um ex-escravo judeu.

Apesar dos direitos, o historiador Flavio Josefo (2004, p. 183) lembra seus leitores que uma das restrições de um escravo seria a de que ele não poderia depor em um julgamento, pois

a “baixeza de sua condição lhes abate o ânimo, e o temor ou o intersere pode levá-los a depor contra a verdade”.

Essas leis não eram somente para os homens, mas também para as mulheres. Henri (2008, p. 166) mostra que além dessas leis, havia mais algumas regras que as protegiam:

1) Se fosse casada com um escravo partilhava da sorte dele, a não ser que “pertencesse ao Senhor antes de casar-se”;

2) “Muitas se tornavam concubinas dos senhores ou dos filhos destes” e mesmo assim não era permitido que o patrão as vendesse caso não se agradasse mais delas e deveriam ser tratadas como sua esposa, sem direitos inferiores.

3) A alforria do Ano do Jubileu só se aplicava quando a mulher exigia;

O escravo que era considerado pagão, comprado em mercado para serviços usuais, mas não pertencente ao povo hebreu, também teria direitos que o protegeriam. Seis leis resguardavam o escravo de origem de outra nação:

1) Não poderia ser maltratado ou mutilado;

2) Teria direito ao dia de descanso, o sábado;

3) Se escapasse não seria devolvido ao dono;

4) Teria que se sujeitar a certas exigências bíblicas, pois pertencia a um israelita;

5) Não podia ser circuncidado contra sua vontade;

6) Se não se sujeitasse as exigências judaicas, depois de 12 meses, deveria ser vendido de volta aos pagãos. Porém, se concordasse com as exigências, era considerado membro da família.

Vale ressaltar que os dois grupos, escravos hebreus e escravos de outras nações, tinham direito ao mesmo descanso semanal.

A menção do direito ao descanso semanal, pelo escravo, que é explícita no quarto mandamento deuteronomico, alude a um momento presente, pois ordena que lhe seja dado o mesmo descanso do homem livre, do senhor, de sua esposa, de seus filhos e até de seus animais de carga e de tração. (FELDMAN, 2008, p. 6-7).

Entende-se assim que em um dia da semana, o sábado, não havia diferenças sociais, econômicas e culturais. Nesse dia, todos estariam diante da presença de Deus e todos teriam o mesmo direito. Mostrando que o Deus de Israel busca a liberdade de todos e não trata com diferença.

A fim de comparar as diferenças entre a escravidão teocrática e a escravidão em sociedades da época fez-se um resumo, conforme quadro 1, baseado nas considerações de Nichols (2013).

Leis na Sociedade Hebraica	Leis nas demais Sociedades
O escravo não deveria ser tratado com tirania.	O escravo era considerado como inferior aos seus senhores.
O escravo não era considerado inferior ao seu patrão, mas deveria ser considerado como irmão.	O escravo vivia longe da família, separado e o vínculo familiar era desconsiderado.
Quando o escravo pagava o que devia ele era liberto.	O escravo não tinha direitos políticos e possuía poucos privilégios sociais.
Existiam trabalhos que o escravo hebreu não era obrigado a realizar.	O escravo estava sujeito a castigos físicos e todo o tipo de humilhação.
O escravo tinha uma jornada de trabalho.	O escravo deveria trabalhar de forma exaustiva sem uma jornada justa.

Percebe-se que há diferença entre a sociedade hebraica com relação as demais sociedades. A sociedade hebraica apresentava um estilo de convivência e de lidar com a

condição da escravatura, à frente do seu tempo. A explicação para essa vanguarda é que essa sociedade seria regida por leis de um Deus que se importa com a raça humana. Essas normas indicavam que em uma nação teocêntrica todos deveriam ajudar uns aos outros, pois foram feitos a imagem de Deus, como ensina Gênesis 1.27. Sendo assim, a comunidade como um todo e de forma equitativa poderia participar de um relacionamento completo com Deus.

Portanto é demonstrado que:

A consciência de que cada ser humano tem sua origem em Deus inspira o senso de pertinência e responsabilidade. Também confere a vida humana senso de dignidade e nobreza, e o comportamento humano reflete um senso de calor próprio e de respeito para com os outros seres humanos (KIS, 2013, p. 750).

Quanto ao senso de respeito pelos de-mais seres humanos, vale ressaltar que:

Os judeus do AT viviam na sua cultura e no seu tempo - não no nosso. Naquela cultura a escravidão era uma forma de vida. Por isso a Lei ordenava os israelitas a viverem da maneira que Deus queria no contexto da época - não no mundo de hoje (RICHARDS, 2004, p. 113).

Sendo assim, a cultura bíblica apresenta através dessas leis que o Deus de Israel buscou amenizar o que foi possível, considerando os costumes e a cosmovisão da época, os efeitos da escravidão trazendo em forma de leis proteção e garantia de que aqueles que se submetessem a essa prática tivessem também direitos humanos.

6. Considerações Finais

Considerando a problemática do artigo de analisar a escravidão teocrática, no que se refere ao contexto da escravidão nos tempos antigos compreendeu-se que fatores sociais e econômicos levaram seres humanos a se tornarem escravos, porém ao avaliar as leis referentes a escravidão entre os egípcios, hititas, sumérios romanos e gregos e outros povos, entendeu-se que eram práticas desumanas. As justificativas para a prática da escravidão foram explicadas por teóricos e legisladores da época como sendo normal e natural da natureza humana. No entanto, a cosmovisão bíblica apresenta que o ser humano foi criado a imagem e semelhança de seu Criador, levando em conta que ser a imagem e semelhança de Deus simboliza representar seu caráter. Logo, não seria natural ao homem ser escravo e sim livre.

A narrativa bíblica ainda apresenta que devido o pecado, o ideal proposto por Deus não é mais possível e por isso o ser divino bíblico trabalha com a realidade humana. Deus cria leis que buscam restaurar o homem e a mulher a sua imagem e semelhança, na condição em que se encontram. As leis não são somente teóricas, mas são práticas e envolvem o dia a dia da comunidade hebraica.

Dentro dessas ordenanças, o Legislador divino apresenta como os israelitas deveriam tratar os escravos, tanto da própria nação quanto das nações de fora. Deus não aprovava a prática da escravidão, mas tolerou a cultura praticada por outros povos, e criou meios para amenizar a dor e valorizar a vida humana.

Em uma análise comparativa concluiu-se que a escravidão no meio do povo hebreu era mais branda mostrando o caráter do Deus de Israel que se preocupava com os seres humanos, indiferente de sua condição, sendo ele escravo ou livre. Esse artigo fez um recorte na histórica dos israelitas, considerando o momento de sua formação como um povo onde as leis foram dadas por seu Rei e Deus por meio da Torah. Sobre a prática dessas leis após as receberem e

como elas se desenvolveram ao longo do tempo no povo de Israel e conseqüentemente entre judeus, há necessidade de novas pesquisas sobre o assunto.

Referências

CAIRUS, E. A. A Doutrina do Homem. In: REID, G. W. (ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**, v. 9. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

DANIEL-ROPS, H. **A vida diária nos tempos de Jesus**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FELDMAN, S. A. **Trabalho e escravidão no judaísmo bíblico**. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, v. 2, n. 2, p. 122-134, 2008.

JONES, L. **O Deus de Israel: na teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2014.

JOSEFO, F. **História dos Hebreus**. 8. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

KIS, A. M. Estilo de vida e conduta Cristã. In: REID, G. W. (ed.). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**, VI. 9. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

HARRISON, E. F.; PFERFFER, C. F. **Comentário Bíblico Moody**. Imprensa Batista, 1965.

HENRY, M. **Comentário Bíblico Matthew Henry**. Editorial Clie, 2017.

HOUSE, P. R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

MEILLASSOUX, C. **Antropologia da Escravidão: O ventre de Ferro e Dinheiro**. Jorge Zahar Eductor Ltda.: Rio de Janeiro, 1995.

NICHOLS, Francis D (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. v. 1. Tatuí: Casa, 2013.

Pétre-Grenoulilleau, O. **A história da escravidão**. São Paulo: Editora Boitempo, 2009.

RICHARDS, L. **Comentário Bíblico do Professor**. São Paulo: Editora Vida, 2004.

SKA, J. **O Antigo Testamento: temas e leituras**. Tradução Renato Adriano Pezenti. 2018.

STADELMANN, L. I. **O Direito e a Justiça no Antigo Oriente Médio**. Perspectiva Teológica, v. 10, n. 20, 1978.

TRESPACH, R. **Histórias não (ou mal) contadas: escravidão do ano 1000 ao século XXI**. Rio de Janeiro, Harper Collins, 2018.

VASCONCELOS, B. A. **O escravo como coisa e o escravo como animal:** da Roma antiga ao Brasil contemporâneo. Revista UFG, v. 14, n. 12, 2012.



A IASD E AS NOVAS GERAÇÕES: UM ESTUDO SOBRE COMO TORNÁ-LA RELEVANTE NO SÉCULO XXI

ANTONIO CARLOS TAVELA¹
IGOR COSTA BEZ BIROLO²

Resumo: O presente trabalho teve como objetivo analisar a relação entre Novas Gerações e a Igreja Adventista do Sétimo dia do século XXI, bem como propor métodos e conceitos para ela se tornar relevante na sociedade e na vida de fé dos jovens da atualidade. Para tanto, foram analisados vários pontos dentro desses grupos. Dentro do escopo das Novas Gerações, foi estudado a sua importância para a Igreja Adventista atual, e suas principais necessidades. Também foi exposta a visão delas sobre a igreja e os motivos do abandono da fé. Em relação à Igreja Adventista, foi observado como ela pode se tornar significativa para os jovens através de quatro pontos cardeais: uma liderança modelo, um relacionamento pessoal, métodos contextualizados e um modelo de discipulado bíblico. A pesquisa se utilizou do método de revisão bibliográfica. De acordo com o que foi visto no trabalho, é possível concluir que a Igreja Adventista dispõe de todos os meios para se tornar relevante para as Novas Gerações nos dias de hoje.

Palavras-chave: Novas Gerações. Igreja Adventista do Sétimo Dia. Relevância.

SDA CHURCH AND NEW GENERATIONS: A STUDY ON HOW TO MAKE IT RELEVANT IN THE 21ST CENTURY

Abstract: The present work aimed to analyze the relationship between the New Generations and the Seventh-day Adventist Church of the 21st century, as well as to propose methods and

¹ Mestre em Teologia (UNASP, Engenheiro Coelho-SP). Contato: antonio.tavela@educadventista.org.

² Graduando em Teologia no Seminário Adventista Latino-americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: igorcstabebzirolo@gmail.com.

concepts for it to become relevant in society and in the faith life of young people today. Therefore, several points within these groups were analyzed. Within the scope of New Generations, its importance for the current Adventist Church, and its main needs, was studied. Their views on the church and the reasons for abandoning the faith were also exposed. In relation to the Adventist Church, it was observed how it can become meaningful to young people through four cardinal points: a model leadership, a personal relationship, contextualized methods and a model of biblical discipleship. The research used the literature review method. From what was seen in the work, it is possible to conclude that the Adventist Church has all the means to become relevant to the New Generations today.

Keywords: New Generations. Seventh-day Adventist Church. Relevance.

1. Introdução

As Novas Gerações estão se desligando cada vez mais da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) no século XXI, porém a igreja não consegue compreender a razão dessa onda de desistentes. Por mais que os jovens realmente tenham fé em Deus, eles creem que a espiritualidade não está relacionada com a frequência a um templo ou congregação em específico. A visão de igreja que eles têm precisa ser mudada. Contudo para isso é preciso entender as Novas Gerações, bem como suas necessidades. É imprescindível que a igreja mude seus métodos existentes e adote outros novos para conquistá-las.

Com o estudo aprofundado desta proposta, é pretendido alcançar a real compreensão de como a IASD deve se adaptar, sem perder seus princípios e valores, para alcançar e manter as Novas Gerações na igreja. Será explanado o que uma igreja deve deixar de lado e o que ela deverá adotar para fazer a diferença na vida dos jovens. É importante ressaltar que neste trabalho os termos “Novas Gerações” e “jovens” serão usados para se referir ao mesmo grupo de pessoas.

1.1 Delimitação do Tema

Este tema foi escolhido com o intuito de compreender o que torna a Igreja um fator de diferença na vida de um jovem em pleno século XXI. As doutrinas e crenças da IASD muitas vezes são compreendidas e aceitas, porém os jovens não veem a necessidade de adotar uma religião como um elemento fundamental em suas vidas.

A sociedade está em constante mutação, e juntamente com ela está a mudança da visão que os jovens têm da Igreja. A visão que se tinha dela como necessária para uma vida espiritual completa tem mudado, fazendo com que as Novas Gerações não enxerguem mais a igreja como um fator relevante em suas vidas. Vivemos em uma geração dinâmica que a cada momento está se alterando, e é dever da IASD poder estar se adaptando constantemente para conseguir alcançar as pessoas onde quer que elas estejam, porém mantendo suas doutrinas e princípios de maneira que se possa mudar os métodos, porém não os princípios.

É preciso que os jovens entendam que para terem um real relacionamento com Deus é necessária uma congregação em suas vidas. Apenas frequentar uma igreja não nos torna cristãos verdadeiros, mas um cristianismo sem igreja não é realmente vivido.

1.2. Problemas, Objetivo Geral e Objetivos Específicos

Os membros mais antigos da IASD têm uma dificuldade considerável para se comunicar com as Novas Gerações. Isso levanta algumas questões, como: quais são as necessidades das Novas Gerações? Como elas veem a igreja atualmente? Quais os motivos que levam a apostasia? Qual seria o tipo ideal de igreja que faria a diferença na vida das Novas Gerações? Essas e outras questões, que serão analisadas no decorrer do presente estudo, permitem definir o principal objetivo do trabalho: O que seria uma igreja relevante para as Novas Gerações?

Para que consiga alcançar esse objetivo principal o atual trabalho será guiado pelos seguintes objetivos específicos:

- Procurar compreender a visão que os jovens têm da IASD;
- Entender as necessidades das Novas Gerações;
- Estabelecer um caminho para a Igreja Adventista do século XXI se tornar uma igreja relevante.

2. As Novas Gerações

As Novas Gerações podem ser definidas como a juventude que frequenta as igrejas nos dias atuais (KINNAMAN, 2014). Kinnaman e Lyons (2012, p. 18), em seu livro “Descrentes”, publicado em 2012, referem-se a eles como a “Geração Mosaica (os nascidos entre 1984 e 2002) e a Geração da Queda (os nascidos entre 1965 e 1983)”, ou seja, o grupo de pessoas que têm entre 16 e 29 anos. Thom Rainer e seu filho Sam Rainer (2014), contudo, afirmam que as Novas Gerações são as pessoas entre as faixas de 18 a 30 anos. Dessa maneira, no presente trabalho, ao falar das Novas Gerações será englobado os jovens que se encontram hoje entre a idade de 16 e 30 anos, dentro e fora da igreja. Mas porque é necessário dar tanta atenção a esse grupo em especial?

2.1. A Importância das Novas Gerações para a Igreja Adventista do Sétimo Dia

É fundamental compreender que os jovens são o futuro da igreja. Caso não seja trilhado o caminho de revitalização e do foco na permanência deles na comunidade de fé, a IASD passará por sérias dificuldades futuramente, muito mais do que já está enfrentando hoje. Deve-se assimilar que “qualquer igreja está a apenas uma geração da extinção”.

Os jovens da igreja são seu maior patrimônio e esperança” (GANE, 2014, p. 14). Caso a ênfase seja dada somente às gerações anteriores, as Novas Gerações não encontrarão seu lugar dentro dos templos da comunidade Adventista, e eventualmente sairão pela porta dos fundos. O futuro da igreja está totalmente entrelaçado com as Novas Gerações, é importante que se dê atenção a elas para que o futuro da IASD não fique comprometido.

Os métodos atuais da IASD não estão surtindo mais efeito, pois há mais jovens apostando na fé do que propriamente se convertendo (DUDLEY, 2000). Eles estão preferindo dar atenção às atividades seculares do que as atividades e eventos da igreja. Uma estimativa conservadora mostra que pelo menos 55% dos jovens estão deixando-a a cada geração (DUDLEY, 2000). Isso significa que enquanto há um número considerável de integrantes das Novas Gerações que estão adentrando pelas portas da IASD, há um número maior ainda a abandonando.

Um estudo realizado nos Estados Unidos, contudo, mostra que a situação relativa à permanência e adesão de jovens adultos à igreja está mais difícil do que aparenta. A cada geração e a cada ano que passa, maior é o número de pessoas que deixam de frequentar uma igreja. Em 1972 apenas 9,3% da população dos Estados Unidos não frequentava uma igreja, mas a porcentagem subiu para 26,2% em 2014 (RELIGIOUS SERVICE ATTENDANCE, 2014?). Esse é um número bastante elevado, e faz-se notar que a igreja não está convertendo-os verdadeiramente; há um ensino aprofundado sobre doutrinas, porém elas não estão fazendo-os permanecer na igreja (THOMPSON, 2011).

Quando é feita uma análise das estratégias da IASD nota-se claramente que o foco está em grande parte nos jovens de fora, porém há poucas estratégias voltadas para os membros regulares. Segundo Gan (2014, p. 15), “[...] a igreja gasta milhões de dólares em evangelismo, muitas vezes esquecendo que a nossa própria juventude precisa ser salva”. Essa ênfase de trazer os jovens de fora para dentro da igreja acaba ofuscando a necessidade dos jovens que ainda permanecem dentro da igreja e que também precisam da atenção dos membros, bem como de estratégias bem-elaboradas para a manutenção e preservação da juventude em nossos templos.

Esse processo de conquista das Novas Gerações deve ser realizado por todos os membros da igreja, porém algo que é necessário se enfatizar é o fato de que os jovens têm mais influência sobre eles mesmos do que os adultos. Pode-se perceber isso nas palavras de Ellen G. White: “pregadores ou leigos de idade avançada não podem ter, sobre a juventude, metade da influência que os jovens consagrados têm sobre seus companheiros” (WHITE, 2009, p. 204). É por esse motivo que a juventude já convertida deve ser preservada, pois eles serão o meio de alcance para com os jovens não convertidos. Caso a igreja não tenha sua atenção nas Novas Gerações, as pessoas das gerações mais antigas terão pouca ou nenhuma influência sobre eles, fazendo com que o processo se torne infinitamente mais difícil.

Dessa maneira é claro notar que a ênfase inicial deve estar nos jovens de dentro da igreja, pois sem eles a comunidade de fé não terá um futuro. Além disso, compreende-se que a influência que eles têm sobre os seus semelhantes é tremendamente maior do que as pessoas mais velhas da IASD podem ter. Entendendo a importância das Novas Gerações para a perpetuação da IASD do século XXI, agora será apresentado o período de suas vidas em que geralmente abandonam a fé.

2.2. A Época em que as Novas Gerações Abandonam a Igreja

Como foi apresentado no tópico anterior, há mais jovens deixando a IASD do que começando a frequentá-la. O período mais grave para a permanência dos mesmos é no final do ensino médio, quando eles iniciam uma faculdade ou entram no mercado de trabalho, “como os jovens afirmam sua independência nessa fase da vida, uma das maneiras de se fazer isso é mediante questionamento, reavaliação e, muitas vezes, rejeição dos valores e crenças de seus pais e da igreja” (GANE, 2014, p. 17). Eles querem ser independentes, e fazem isso através do questionamento de sua fé. Procuram ver o que é realmente relevante em suas vidas.

Por outro lado, Steptoe (2006) acrescenta que aproximadamente 61% dos jovens abandonam a igreja quando estão na faixa dos 20 anos de idade. Isso confirma-se novamente com Rainer e Rainer (2014), os quais realizaram estudos com as Novas Gerações e constataram que dois terços dos jovens abandonam a igreja entre 18 e 22 anos. Pode-se perceber que o período de apostasia está realmente entre essa faixa etária. É na época que eles abandonam a igreja que se deve focar ainda mais em envolvê-los na mesma. Por conseguinte:

A melhor oportunidade de assimilá-los na comunidade é, exatamente, quando eles estão mais distantes e é mais difícil envolvê-los. A igreja deve trabalhar com afinco para ir e encontrar esses adolescentes onde eles estão, a fim de não os perderem para outra comunidade, de fora, em definitivo (RAINER; RAINER, 2014, p. 71 e 72).

Compreende-se que é nesse momento sensível da juventude que a congregação mais deve buscá-los, pois é a época em que abandonam a igreja e necessitam de cuidados de maneira especial. Apesar de notar-se que é no período que ingressam na faculdade que ocorre o afastamento da comunidade de fé por parte das Novas Gerações, a faculdade não é a maior culpada por isso. Estudos apresentam que as faculdades não são as responsáveis pelo abandono da igreja por parte dos jovens, na realidade a responsável é a própria igreja (RAINER; RAINER, 2014).

Ao contrário do pensamento antiquado de que uma faculdade secular afasta os jovens da fé, uma pesquisa realizada no Texas de 1994 a 2002 apresentou que os jovens cristãos que iniciam algum curso superior em uma faculdade estão menos propensos a abandonar sua igreja do que os que nunca ingressaram em uma (KWON, 2007). Muitas vezes a necessidade de defenderem sua fé acaba por fortalecê-la, fazendo com que assim apresentem um maior compromisso com a igreja.

Desse modo, pode-se concluir que o motivo do abandono em grande escala é, em grande medida, o ambiente hostil promovido pela própria igreja, na pessoa de seus membros e administração. Durante o período entre 18 e 22 anos os jovens se questionam e acabam percebendo que a igreja não é mais relevante em suas vidas, tomando assim a decisão de se afastar dela e de seus membros. E é exatamente nesse período que a igreja deve entrar em ação, mas para isso antes precisa-se compreender qual a visão que as Novas Gerações têm da mesma. Esse assunto será tratado no próximo tópico.

2.3. A Visão das Novas Gerações acerca da Igreja

Qual a necessidade de se entender a visão das Novas Gerações sobre a igreja? Porque a visão que as Novas Gerações têm sobre a igreja influencia diretamente o modo com que se relacionam com as pessoas de dentro dela (KINNAMAN; LYONS, 2012). Em suma, quanto melhor a visão que os jovens têm da igreja, melhor será seu relacionamento com ela, e por consequência maior comprometimento eles terão com sua comunidade de fé.

A posição que os jovens têm dela se deve, em maior parte, pelas experiências e relacionamentos que eles tiveram dentro da igreja (KINNAMAN; LYONS, 2012). Grande parte deles não tiram suas conclusões sobre ela através de relatos de outras pessoas ou do que veem nas redes sociais; muito pelo contrário, a visão deles provém diretamente da vivência que tiveram dentro dos templos.

O problema não necessariamente está no fato de que o ponto de vista das Novas Gerações está baseado em sua vivência, mas no fato de que em geral esse ponto de vista não é nada generoso. De acordo com Kinnaman e Lyons (2012), 30% dos jovens tiveram experiências negativas na igreja e no seu relacionamento com os cristãos em geral. Caso a IASD não trabalhe esse aspecto com mais cuidado e de forma urgente, dando atenção às Novas Gerações, o caminho de volta e o resgate desses jovens pode se tornar uma tarefa muito difícil, comprometendo seriamente o futuro da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

2.3.1. A Visão das Novas Gerações acerca da Igreja

Quando o livro de Atos dos Apóstolos é analisado, constata-se que o que forma uma igreja não são necessariamente quatro paredes erguidas, mas sim que ela é formada por pessoas (CHAN, 2019). Baseado nisso, podemos nos referir a igreja, nesse momento em específico do trabalho, como os membros de uma congregação. A principal visão que as Novas Gerações têm da igreja se resume a estes pontos:

Em nossas pesquisas nacionais, descobrimos que as três percepções mais comuns são que os cristãos atuais são anti-homossexuais (imagem sustentada por 91% dos observados externos jovens), julgadores (87%) e hipócritas (85%). Essas “três grandes percepções” são seguidas das seguintes impressões negativas adotadas pela maioria dos adultos jovens: antiquados, envolvidos demais na política, se contatos com a realidade, insensíveis aos outros, chatos, incapazes de aceitar outras formas de fé e confusos (KINNAMAN; LYONS, 2012, p. 30).

Pode-se verificar que em primeiro lugar os cristãos do século XXI, em geral, têm um preconceito muito grande contra os homossexuais. Hoje, a IASD é vista não pelo que ela apoia, mas sim pelas coisas a que se opõe (KINNAMAN; LYONS, 2012). Isso significa que ela não é mais conhecida por apoiar atos de beneficência social, e sim por um legalismo parecido com o dos fariseus no primeiro século. A igreja, que deveria ser conhecida por tirar as pessoas do pecado através da propagação da mensagem de amor e do sacrifício de Cristo na cruz, agora prega sobre mandamentos sem nunca ensinar as pessoas a realmente amarem a Cristo. Os templos não transmitem mais o amor que Cristo transmitiu à igreja primitiva (CHAN, 2019).

Em segundo lugar, os cristãos são conhecidos por serem julgadores. Os jovens veem a igreja como um grupo de pessoas que somente criticam e são indiferentes, eles se sentem demonizados por causa de sua aparência e pelo que acreditam ou deixam de acreditar. Percebem que as pessoas de dentro da igreja se preocupam mais com o seu exterior do que interior.

“Os líderes tendem a gastar mais tempo com as proibições do que com o lado libertador e acessível das coisas boas” (GANE, 2014, p. 21).

E em terceiro lugar, a grande maioria dos jovens vê os membros da igreja como hipócritas. De acordo com Thompson (2011) os jovens percebem muito claramente quando uma pessoa está sendo hipócrita. Segundo ele, muitos jovens desistem da igreja porque foram obrigados a frequentá-la desde pequenos por pais que nunca amaram Cristo genuinamente. Entende-se que esse é um dos principais motivos para as Novas Gerações abandonarem a igreja. A maioria dos adultos não vivem o que pregam, estão vivendo uma vida falsa (GANE, 2014).

Ainda dentro dessa esfera, as Novas Gerações têm a visão de uma igreja “água com açúcar”, ou seja, uma religião superficial. Steptoe sustenta que esse tipo de cristianismo, que surgiu entre as décadas de 1980 e 1990 fez com que muitos jovens deixassem de participar das atividades e eventos que a igreja proporcionava, bem como deixar de praticar sua fé (STEPTOE, 2006). Ela enfatiza muito as coisas que não são essenciais, e isso acaba por tornar uma religião rasa e sem aprofundamento espiritual.

Os jovens de hoje também têm uma opinião sobre o cristianismo ter se afastado do cristianismo verdadeiro. Eles o rejeitam porque afirmam que ele não é mais puro em sua essência. Dizem que o cristianismo que existe hoje não é mais o que Cristo pretendia.

[...] eles acham que os cristãos não representam mais o que Jesus tinha em mente, que o cristianismo na nossa sociedade não é o que deveria ser. [...] para muitas pessoas, a fé

cristã parece saturada e esgotada. [...] “O cristianismo está saturado de seguidores cegos que preferem repetir lemas e realmente sentir verdadeira compaixão e fazer algo pelos outros” (KINNAMAN; LYONS, 2012, p. 16).

Isso mostra que a visão que os jovens de fora têm não é uma visão muito conveniente. O grande problema é que esse conceito de igreja não está somente cunhado nos de fora, mas também nos jovens de dentro. Segundo Kinnaman e Lyons (2012), uma grande parte dos jovens que fazem parte de igrejas cristãs compartilham das mesmas visões dos jovens que estão fora.

Portanto, consegue-se identificar que as Novas Gerações não têm uma imagem muito aprazível dos membros. Acreditam piamente que o cristianismo que se vive hoje não é mais o pregado e ensinado por Cristo no primeiro século. No próximo subtópico será apresentado qual a relevância que a igreja e a religião têm para as Novas Gerações. Será que elas realmente sentem que a igreja é necessária em suas vidas?

2.3.2. A Relevância da IASD para as Novas Gerações

Apesar das críticas e de um horizonte de abandono, a igreja ainda se mostra irrelevante para as Novas Gerações. Conforme diz Barry Gane (2014), em seu livro “O Caminho de Volta”, os jovens estão deixando a igreja pois não acham que ela traga algum significado para a vida. Afirmam veementemente que a igreja se tornou irrelevante em suas vidas diárias, que podem viver tranquilamente sem a convivência com o corpo de crentes. Dessa maneira buscam se afastar dela e de seus membros.

O interessante, contudo, é que hoje eles estão querendo buscar a Deus, porém essa busca é por conta própria. Para os jovens, a igreja se tornou algo ultrapassado, algo que foi perdendo sua utilidade com o passar do tempo (CHAN, 2019). Em suma, eles não estão abandonando a fé, mas sim a igreja, o livro “Igreja Essencial” diz:

Essa geração gosta de falar sobre fé. Muitos creem, certo ou errado, que possuem fé. Questões religiosas não os assustam. A maioria mantém algum tipo de interesse em assuntos religiosos. No entanto, a menos que essa geração junte fé e igreja, ela não verá motivo para permanecer na igreja. [...] Nossa pesquisa revelou o que muitos pastores e líderes de igreja já sabem de modo informal: a geração mais nova não necessariamente abandona a sua fé; na verdade, ela deixa sua igreja local. [...] Eles não estão abandonando sua fé, mas estão deixando a igreja (RAINER; RAINER, 2014, p. 41).

As Novas Gerações consideram a igreja apenas como mais um elemento de suas vidas, todavia consideram-na como algo não relevante. Além disso, somente 30% delas enxergam a Bíblia exata em todos os princípios que ensina (KINNAMAN; LYONS, 2012). Através disso pode-se concluir que muitos dos que se afastam do cristianismo o fazem porque têm pouca confiança na fé cristã, não veem a igreja como algo que pode trazer uma mudança real em suas vidas.

Mas há uma esperança para o futuro da IASD. Ainda segundo Kinnaman e Lyons, três quartos dos jovens consideram que o cristianismo do século XXI tem bons valores e princípios, e alguns até afirmam que ele é amigável: “uma minoria dos observadores externos percebe o cristianismo como genuíno e verdadeiro, como algo que faz sentido e tem a ver com a vida deles (KINNAMAN; LYONS, 2012, p. 30).

Alguns poucos jovens ainda veem a igreja como relevante em suas vidas, “a igreja é essencial para eles porque, em contrapartida, sabem que são essenciais para ela, mesmo sendo jovens” (RAINER; RAINER, 2014, p. 43). A imagem negativa que os jovens têm dela pode melhorar, mas para isso o corpo de crentes precisa mudar sua conduta sem perder seus

princípios. Na próxima seção será apresentado os principais motivos que levam os jovens a abandonarem a igreja.

2.4. Motivos da Apostasia das Novas Gerações

Essa seção do trabalho se relaciona muito com a anterior. Será constatado que os principais motivos que levam as Novas Gerações a deixarem a igreja são em grande parte a resposta à visão delas sobre a mesma. É importante enfatizar que os jovens não planejam deixar a igreja, pois de acordo com um estudo realizado pela “Lifeway Research”, pôde-se perceber que a grande maioria dos jovens, mais especificamente 80% deles, não planejam deixar a igreja (CHURCH DROPOUTS, 2007).

Há basicamente três categorias de desistentes da igreja: os que não estão de acordo com as crenças e doutrinas da mesma; os que decidem abandonar por preferência pessoal e/ou rebeldia, e os que estão apenas confusos. Aproximadamente 53% dos jovens estão de acordo com as crenças de sua igreja (RAINER; RAINER, 2014), porém desses outros 47% que não estão em conformidade, pouquíssimos deles a abandonam por causa dos fundamentos bíblicos; eles abandonam a igreja por preferências pessoais (CHAN, 2019).

Os que decidem afastar-se dela porque estão confusos, de acordo com Francis Chan (2019), o fazem porque nunca conseguiram relacionar o que leram na Bíblia com o que presenciaram na igreja. Muitos deles até amam a Jesus, porém não encontram uma associação entre a fé e a necessidade de frequentar uma igreja. Deve-se destacar que a maioria dos jovens não sai da igreja porque desistiu da fé, mas simplesmente porque não quer mais participar de uma religião organizada; ainda sentem a necessidade de terem um relacionamento com Deus, porém não sentem a necessidade de participarem de uma congregação local (CHURCH DROPOUTS, 2007).

Isso mostra que, assim como já foi apresentado antes, os jovens não desistem da fé, mas sim da igreja. Um dos motivos que podem acarretar isso são os pais que usam a religião como meio para obterem a obediência dos filhos; se eles a utilizam para controlar seus filhos, quando eles chegarem à juventude usarão a religião para afirmarem sua independência (STRAHAN, 1994).

Além desse fator, aproximadamente um em cada cinco jovens afirmam que um culto maçante seria um dos motivos que os levariam a abandonar a igreja (GILLESPIE; DONAHUE; GANE; BOYATT, 2004). E por último, um dos principais motivos que acarretam no abandono da igreja é o fato de a igreja ser muito superficial hoje em dia (STEPTOE, 2006).

Há ainda outras razões para a apostasia, porém elas já foram citadas no tópico anterior, como por exemplo a hipocrisia dos membros e a falta de amor por parte deles (RAINER; RAINER, 2014). Consegue-se compreender a visão que as Novas Gerações têm da igreja, bem como os motivos que levam elas a abandonarem a mesma, mas do que realmente necessitam?

2.5 As Necessidades das Novas Gerações

Neste tópico será apresentado as principais necessidades que as Novas Gerações têm. Algumas delas são exatamente o oposto do que a igreja proporciona, como apresentado nos dois tópicos anteriores, juntamente com seus subtópicos. Uma breve descrição de suas necessidades pode ser encontrada no livro “O Caminho de Volta”:

Na igreja, a música os afeta profundamente. Buscam uma ampla variedade de opções. Relacionam-se melhor com sermões narrativos em grande estilo. Já que o senso de

comunidade é importante, eles falam abertamente na igreja. Muitos de geração do milênio veem-se como espirituais, mas divorciados da igreja organizada. [...] os que pertencem a essa geração buscam uma liderança forte, porém flexível, que irá desafiá-los, reconhecendo sua necessidade de trabalhar de perto com seus amigos. Sua dependência da tecnologia é incomparável com qualquer outra geração (GANE, 2014, p. 53).

Os jovens buscam uma adoração que os agrade; a música deve ser atraente para eles; os sermões, bem dirigidos. Gane (2014) também comenta sobre o afastamento que eles têm da igreja organizada e enfatiza a busca que os jovens têm por uma liderança forte, que irá desafiá-los a trabalharem na igreja. Relacionado a isso, um outro autor também confirma: “eles não estão buscando liberdade; apenas desejam responsabilidade. Dê-lhes a tarefa e observe-os crescer e amadurecer” (RAINER; RAINER, 2014, p. 43).

Os jovens também têm uma necessidade tremenda de se sentirem amados, e para que isso ocorra a igreja necessita se tornar acessível a eles (GANE, 2014). Eles querem um atendimento personalizado, um relacionamento que seja um a um. Vemos na Bíblia que as histórias mais marcantes de Cristo não eram aquelas em que Ele realizou milagres em meio a multidões, mas sim quando tinha um encontro pessoal com as pessoas (BARRETO JÚNIOR, 2019).

Junkin (2000, p. 38) ainda acrescenta que os jovens precisam serem ouvidos: “Ouvir com interesse os estudantes e prestar atenção às suas preocupações, em vez de dizer-lhes o que devem fazer e ser, promovem o crescimento em vez de rebelião, ainda mais nessa fase”. Quando se presta atenção às suas dúvidas e provocações reflexivas são expostas, eles se sentem mais propensos a questionar abertamente. Dessa maneira a igreja poderá tirar suas dúvidas e fortalecer sua fé.

O mais interessante é que eles querem ajuda e direcionamento dos mais velhos, porém nunca verbalizam isso. Segundo Rainer e Rainer, “[...] os adolescentes realmente querem ajuda nas decisões da vida. Eles buscam orientação, mesmo que jamais verbalizem esse desejo. E, de fato, os adolescentes se espelham nos adultos, embora nunca admitam isso” (RAINER; RAINER, 2014, p. 108). As Novas Gerações, ao contrário do que se pensa, estão sedentas por orientação por parte das gerações mais antigas.

Para que isso ocorra, contudo, precisa-se construir relacionamentos com os jovens e entre os jovens. Segundo Thom Rainer e Sam Rainer (2014), uma das maiores necessidades das Novas Gerações é de edificarem relacionamentos e de se conectarem de maneira pessoal uns com os outros. Barry Gane ainda completa: “em uma análise ampla dos valores da juventude, Donald Poterski afirmou que 90% dos jovens colocam a amizade no topo da lista das coisas que eles mais valorizam” (GANE, 2014, p. 22).

Além disso, eles também carecem de uma razão satisfatória para viver (SCIACCA, 1990). Muitos jovens de hoje estão em sério risco simplesmente porque não têm uma motivação para seguirem suas vidas. A igreja tem um papel relevante nesse quesito, pois quando ela se torna relevante na vida deles consequentemente os jovens encontram uma razão para viver (GANE, 2014).

Ademais, as Novas Gerações não são convertidas pelo entretenimento ou por eventos da igreja. Segundo o livro “Igreja Essencial”:

Os jovens querem que sua igreja seja autêntica e real. Esperam a verdade, mesmo se discordarem dela. Eles desejam saber qual a sua posição. Podem não gostar dela a princípio, mas respeitarão você. E ser realista sempre ameará o respeito de jovens adultos. Uma igreja essencial exhibe essa autenticidade, não tenta ser algo que não é. Entretenimento e atrações talvez atraiam uma multidão por algum tempo, mas a

assimilação nunca ocorrerá a menos que a igreja seja, de fato, autêntica, transparente e genuína (RAINER; RAINER, 2014, p. 54).

Eles querem uma igreja autêntica e real. O entretenimento os atrairá por algum tempo, mas nenhum conhecimento real será passado a eles se ela não foi transparente e genuína. Além disso Rainer e Rainer (2014) declaram que os jovens buscam a verdade; não querem algo superficial, mas sim desafios propostos para que descubram as coisas por si mesmos. Russell Burrill também confirma que as Novas Gerações estão cansadas da superficialidade: “elas precisam e querem o ‘suprassumo’ urgentemente. Nesta época de imitação de tudo o que se encontra debaixo do Sol, o evangelho de Jesus Cristo deve prover autenticidade” (BURRILL, 2018, p. 111).

Pensando na espiritualidade e na religiosidade, percebe-se que os jovens têm várias necessidades. Algumas delas a igreja poderá suprir se mudar seu modo de lidar com estes jovens adultos; outras, levará mais tempo. Precisa-se conhecê-los e levar em consideração essas necessidades, porém é crucial fazer uma avaliação e definir quais são as prioridades (BARRETO JÚNIOR, 2019). No próximo tópico, será sugerido um caminho para a IASD se tornar verdadeiramente relevante na vida das Novas Gerações.

3. Uma Igreja Adventista do Sétimo Dia Relevante para as Novas Gerações

O tópico anterior teve como ênfase as Novas Gerações, a visão que elas têm da IASD, bem como os motivos de sua apostasia e suas necessidades; este tópico terá como foco a IASD e os passos necessários para ela se tornar uma igreja relevante para as Novas Gerações.

3.1. Uma Liderança Modelo

A liderança é um dos fatores mais importantes para o mentoreamento e direcionamento das Novas Gerações pois a igreja absorve as características de seus líderes, sejam elas boas ou más; quando os jovens percebem que não são relevantes para o funcionamento da igreja, por decorrência do foco de seus líderes, eles a abandonam (RAINER; RAINER, 2014).

Rainer e Rainer (2014) ainda afirmam que o pastor deve treinar as gerações anteriores para lidarem com as novas. Segundo eles, uma igreja composta em grande parte por membros mais velhos ou idosos não é necessariamente ruim se eles estão compartilhando sua sabedoria e experiência pessoal para alcançar os mais jovens. Mas para que esse treinamento dê algum resultado o tempo mínimo que um pastor deve permanecer no mesmo local é de pelo menos três anos (BARRETO JÚNIOR, 2019).

Um ponto importante a ser ressaltado é que mais pastores de jovens não necessariamente levam mais jovens a Cristo. De acordo com Reid (2004), nos últimos 20 anos o número de pastores jovens cresceu exorbitantemente, porém ao mesmo tempo o número dos que saíram da igreja aumentou em maior escala. O ponto é: não são pastores de jovens que os levam a Cristo, mas sim pastores dedicados a criarem relacionamentos com eles, e que estão dispostos a se tornarem um deles (RICHARDS, 1979). Os pastores, líderes e membros de uma igreja têm o dever e a obrigação de se relacionarem com os integrantes da geração que será o futuro da igreja, mas como esse relacionamento será estabelecido?

3.2. Um Relacionamento Pessoal com as Novas Gerações

O segundo ponto para a IASD do século XXI se tornar relevante para as Novas Gerações é manter um relacionamento pessoal com elas. Quando a Bíblia é analisada pode-se constatar que Cristo mantinha um modelo de ministério pessoal com cada um com quem Ele entrava em contato, e quando a igreja toma essa decisão de colocar o modelo de Cristo como prioridade, uma boa parte de seu tempo começa a ser investido no contato pessoal (GANE, 2014).

Ellen White diz que somente os métodos de Cristo proporcionarão sucesso para alcançar os jovens, e acrescenta que “se se empregasse menos tempo a pregar sermões, e mais fosse dedicado a serviço pessoal, maiores seriam os resultados que se veriam” (WHITE, 2013, p. 143). O foco deve estar no serviço pessoal com cada um; e ouvir um jovem, segundo Gane (2014), é a maneira mais rápida e eficaz de construir um relacionamento com as Novas Gerações.

Quando esses pontos são levados a sério, o relacionamento, e conseqüentemente a amizade estabelecida, não serão apenas um meio para alcançar as Novas Gerações, mas serão o próprio ministério (WARD, 1999). Nenhum resultado será obtido, contudo, se a igreja continuar distante e inalcançável, pois “para ministrar aos jovens, temos de ser acessíveis a eles” (GANE, 2014, p. 86).

É fundamental que os membros da igreja dediquem tempo aos mais jovens, porque é somente quando passam tempo com eles que conseguem construir e firmar relacionamentos, conhecendo-os verdadeiramente (WHITE, 2007). É de relacionamentos que eles necessitam, e é relacionamentos que a igreja deve proporcionar:

[...] as pessoas estão querendo um atendimento personalizado. Vemos isso quando olhamos para a Bíblia onde as histórias mais marcantes de Jesus não foram quando ele se encontrou com as multidões, mas foi no encontro individual com a mulher Samaritana, com Nicodemos, com o cego Bartimeu, com Zaqueu e com tantos outros (BARRETO JÚNIOR, 2019, p. 102).

Nas histórias bíblicas percebe-se que Cristo dedicava uma grande parte de seu tempo a construir amizades e mostrar para as pessoas sua importância. Esse é outro dever da igreja: mostrar para os jovens que eles são importantes. Se os jovens são visitados nos dois primeiros meses após o abandono da igreja aproximadamente 4 em cada 5 tomam a decisão de retornarem para a mesma, pois isso demonstra que a igreja realmente se importa com eles (GANE, 2014).

Segundo o livro “Igreja Essencial”, “praticamente quatro entre dez jovens afastados (39%) nos contaram que seus pais ou familiares próximos haviam sido instrumentos em seu regresso à igreja” (RAINER; RAINER, 2014, p. 258). Constata-se que para os jovens retornarem para a congregação muitas vezes somente precisam de uma visita ou do incentivo de amigos ou familiares, mais uma vez demonstrando a importância que as Novas Gerações dão ao relacionamento pessoal. A IASD perde muitos jovens, porém ela conseguirá recuperar aproximadamente metade deles com um simples encorajamento da família e amigos. Ao retornarem, Rainer e Rainer (2014) ainda complementam que um jovem afastado se sente mais confortável em entrar novamente no templo se a pessoa que o convidou o acompanhar na primeira visita.

Reconhece-se que os jovens necessitam que relacionamentos sejam estabelecidos, tanto entre eles quanto com a igreja, mas o relacionamento não extinguirá todos os problemas. No primeiro tópico foram apresentadas as objeções que as Novas Gerações fazem sobre a igreja, em especial sobre seus métodos; compreendendo suas objeções será possível estabelecer um

diálogo mais relevante com elas (KINNAMAN; LYONS, 2012), e no próximo tópico será exposto os métodos que a IASD deverá adotar para que esse diálogo possa ter eficácia.

3.3. Métodos Contextualizados

O terceiro ponto para a IASD se tornar relevante para as Novas Gerações fica ao encargo da contextualização e da criação de novos métodos para alcançá-los. Os jovens de hoje não são como os das gerações anteriores, e maneiras obsoletas de alcançá-los não são mais efetivas, a não ser que sejam contextualizadas (CHAN, 2019). Essa contextualização é importante porque as igrejas que não mudarem seus métodos irão conseqüentemente perecer:

Igrejas que não encontram maneiras de se tornarem relevantes em suas respectivas comunidades eventualmente irão esmorecer. Igrejas que mantêm sua cultura interna imutável por cinquenta anos, enquanto o mundo à volta passa por contínuos períodos de transformação, morrem com aquela velha cultura. Igrejas que se perguntam “Como podemos relacionar o evangelho imutável à mutante cultura ao nosso redor da melhor maneira possível?” estão um passo mais perto da relevância e de alcançar uma nova geração (RAINER; RAINER, 2014, p. 31).

O mundo sofre mudanças, porém a cultura interna da igreja não; dessa maneira ela passa a se tornar irrelevante na vida das Novas Gerações. De acordo com Rainer e Rainer (2014), o sermão do pastor tem uma importância considerável; quando seu sermão se conecta com os jovens, maior é a probabilidade de eles permanecerem na igreja. Assim, entende-se que o sermão precisa ser contextualizado para as necessidades das Novas Gerações, bem como para sua maneira de se expressarem.

Uma IASD relevante também deve ser uma igreja em transformação, é uma congregação que sempre está em processo de mudança porque pessoas de diversas culturas e subculturas estão sempre entrando no corpo de crentes (RAINER; RAINER, 2014). Todos os métodos possíveis devem ser usados para que a mensagem se torne relevante para os jovens, White (1962) declara que novos meios devem ser inventados para fazer com que a verdade se destaque e se distinga de qualquer outra mensagem irrelevante pregada.

Ainda outro ponto que tem se mostrado relevante para as Novas Gerações nos dias de hoje é o fato de que a igreja deve ser liderada por pessoas da cultura local e deve se expressar na linguagem da cultura local. Russell Burrill analisa que “ocorreu no adventismo o mesmo fenômeno que ocorrera na igreja primitiva, revelando novamente que a igreja cresce mais quando é controlada pela liderança local e expressada na cultura local” (BURRILL, 2018, p. 50). Isso indica que um dos fatores para a IASD crescer e se multiplicar hoje é colocar nas igrejas líderes que sejam participantes ou nativos da cultura local.

Porém um dos grandes perigos de se adaptar ao mundo em mudança é acabar por alterar não somente os métodos, mas também os princípios (RAINER; RAINER, 2014). Quando se analisa o livro de Atos percebe-se que Paulo adaptava a mensagem transmitida sem mudá-la em sua essência, e segundo Burrill (2018, p. 52) “ele não comprometeu o que acreditava ser cristianismo básico meramente para alcançar as pessoas, mas, certamente, entendeu as partes que eram culturalmente neutras. Portanto, adaptou suas apresentações para ir ao encontro das pessoas na cultura onde viviam”. Ser uma igreja culturalmente relevante remete a pregar um Evangelho eterno a uma sociedade em constante mudança (BURRILL, 2018).

Mudar os métodos, por conseguinte leva ao fato de a igreja ter que adotar ou abandonar algumas tradições. No primeiro século Jesus repreendeu os fariseus por esse motivo; eles criaram suas próprias regras e as valorizaram diversas vezes mais do que os mandamentos de

Deus (CHAN, 2019). Para superar esse obstáculo a IASD deve separar o que é cristianismo do que é cultura e tradição, e essa é uma das coisas mais difíceis para qualquer igreja hoje (BURRILL, 2018).

A mudança será eficiente e valorosa, contudo, “se muitas mudanças são introduzidas de uma só vez, a igreja pode tornar-se instável e fazer os membros mais velhos sentirem-se inseguros. Essa é uma área que vai exigir muita discussão aberta, negociação e tempo” (GANE, 2014, p. 96). Essas alterações devem ser feitas de maneira progressiva, com muita sabedoria. Vale a pena ressaltar que nem tudo deve ser mudado, pois quando é fornecido aos jovens tudo o que eles querem as reclamações só aumentam (CHAN, 2019).

É uma linha muito tênue entre modificar métodos e abandonar princípios, e para que isso possa ser feito da maneira correta a IASD precisa de duas coisas: fundamentar suas crenças e transmiti-las de maneira clara para os membros; e dispor de uma estrutura bíblicamente fundamentada. Segundo Rainer e Rainer (2014), os membros da igreja que não compreendem corretamente as escrituras terão problemas para permanecerem obedientes e fiéis à Palavra, ou seja, para que os jovens sigam realmente a Bíblia é necessário antes ensiná-los de maneira clara e objetiva.

Francis Chan (2019) ressalta que os autores bíblicos não deixaram muitas instruções acerca de como deveria ser a orientação eclesiástica, porém isso não significa que ela seja irrelevante, “é necessário dispor de uma estrutura sólida e bíblicamente fundamentada que nos impeça de perder o rumo” (CHAN, 2019, p. 151). A fundamentação das crenças é essencial, mas devemos ensinar os princípios aos jovens, e, quando tiverem um relacionamento íntimo com Cristo poderão tomar as atitudes corretas:

Em vez de simplesmente apresentar doutrinas, como uma fria lista de “pode e não pode fazer”, nós apresentamos os grandes princípios da Palavra de Deus e permitimos que as pessoas usem a mente para fazer escolhas certas. Elas devem fazer tais escolhas como discípulos radicais de Jesus, mentalmente restaurados à imagem de Deus (BURRILL, 2018, p. 89).

Isso indica que antes de pregar doutrinas deve-se ensinar às Novas Gerações a amarem a Cristo. É possível uma pessoa viver uma vida toda seguindo dez mandamentos sem nunca ter amado a Cristo verdadeiramente, porém é impossível uma pessoa amar a Cristo e não seguir seus mandamentos (BULLÓN, 2014). O Evangelho puro foi a única coisa necessária para a igreja primitiva crescer e se multiplicar, e a mesma coisa acontecerá com a juventude de hoje se Cristo for colocado em evidência (CHAN, 2019).

Hoje os métodos para alcançar os jovens se resumem em programações e eventos diferenciados, mas em diversas vezes elas somente atrapalham (THOMPSON, 2011). Isso se deve primariamente a dois motivos; o primeiro é porque elas somente atraem os jovens de fora, mas não garantem a integração nem a permanência deles na igreja. Segundo Rainer e Rainer (2014, p. 106), “de fato, eventos desse tipo podem ajudar a atrair estudantes da comunidade que não conhecem Jesus Cristo, porém apenas isso não garante a incorporação dos estudantes que frequentam a igreja por um período de tempo”. O segundo motivo é o fato de que se a IASD ganhar jovens por meio de entretenimento, acabará por ter que entretê-los o tempo todo; para mantê-los perto a igreja precisará continuar usando essas mesmas ferramentas intermitentemente (HIRSCH, 2016).

É por essa razão que a ênfase deve ser na Bíblia e em Cristo; métodos para atrair os jovens podem ser úteis, porém se usados de maneira excessiva tirarão o enfoque do Evangelho restaurador e transformador. No próximo tópico abordaremos o último passo para a IASD se tornar relevante para as Novas Gerações.

3.4. Um Modelo de Discipulado Bíblico

Esse tópico não terá como ênfase um aprofundamento na definição de discipulado, mas sim apresentar os motivos que fazem com que ele seja importante para conquistar e manter as Novas Gerações na igreja. Em suma, o discipulado pode ser definido como a vivência de um relacionamento entre o discipulador e seu discipulando (BURRILL, 2018). O discipulado, segundo Brown (1986), envolve o conhecimento teórico e prático; ou seja, envolve não somente o saber, mas também o fazer.

O discipulado também traz consigo a disciplina, porém ela é realizada não com o objetivo de punir, mas de ensinar. Barry Gane afirma que “muitas vezes nós nos esquecemos de que a palavra disciplina tem a mesma raiz do termo discípulo.

Disciplina não deve significar castigo, mas a construção de um discípulo melhor” (GANE, 2014, p. 21). Diversas vezes a igreja disciplina os jovens por se afastarem dos princípios divinos, contudo não os auxiliam a retornar para o caminho correto.

O modelo adventista de discipulado é um exemplo para as outras igrejas, por isso Burrill (2018) reconhece que ele não deve ser deixado de lado. Apesar de ser um modelo exemplar, infelizmente a IASD hoje é composta em sua maioria por membros que nunca foram discipulados; dessa maneira o conhecimento acabou por não ser difundido entre eles.

O discipulado deve ser uma das primeiras coisas a ser praticada por um jovem quando está chegando na igreja, pois novos conversos adventistas que adotam o discipulado antes de se batizar são mais propensos a permanecerem na igreja do que os que somente aprenderam sobre crenças e doutrinas (MCGAVRAN, 1990). Além de um crente não discipulado ter uma grande probabilidade de deixar a igreja, ele ainda atrapalha e enfraquece a igreja; de acordo com Burrill “esses cristãos fracos posteriormente enfraquecerão o testemunho vivo da igreja” (BURRILL, 2018, p. 81). Por essa razão o discipulado deve ser praticado desde o início com os futuros jovens da IASD.

Uma igreja relevante é baseada no modelo bíblico, e deve levar pessoas a um discipulado radical; uma verdadeira igreja que segue o modelo do Novo Testamento deve ter como sua prioridade o fazer discípulos (RAINER; RAINER, 2014). Um tema importante que deve ser dado destaque é que é mais fácil conquistar novos jovens conversos para esse tipo de discipulado do que mudar a cabeça dos que já estão na igreja há algum tempo; segundo Burrill, “se quisermos igrejas revolucionárias, produtoras de discípulos, e não apenas membros, precisamos começar com o grupo mais fácil de ser transformado em discípulos – os novos conversos” (BURRILL, 2018, p. 99).

Com os fatores citados pode-se entender que o discipulado é o fator decisivo para tornar a IASD relevante para as Novas Gerações, pois engloba uma liderança modelo, um relacionamento pessoal e também a contextualização de métodos. O envolvimento dos jovens dentro da igreja é de extrema importância (GANE, 2014), mas de que maneira será possível envolvê-los hoje? Esse será o assunto do próximo tópico.

3.4.1. O Envolvimento das Novas Gerações na IASD através do Ministério Jovem e de Pequenos Grupos

Primeiramente precisa-se compreender o porquê de o envolvimento ser tão significativo para as Novas Gerações considerarem a IASD relevante em suas vidas. Os jovens necessitam que seja dado a eles responsabilidades; ao contrário do que se pensa eles não estão buscando a liberdade, e é a partir do momento que a igreja os delegar funções que eles crescerão e

amadurecerão (RAINER; RAINER, 2014). Um outro motivo que faz o envolvimento se tornar essencial é encontrado no livro “Discípulos Modernos”:

Alguns de nós que ainda temos algumas dúvidas sobre Jesus, hoje, somos enviados a fazer discípulos. Ao obedecermos à ordem, as dúvidas se dissiparão. Aqui, talvez indiretamente, Jesus está sugerindo que a melhor maneira de remover a dúvida é estarmos ocupados em fazer discípulos. [...] É somente através do envolvimento na missão que as dúvidas serão removidas (BURRILL, 2018, p. 11).

Os jovens envolvidos com a igreja e que já iniciaram o processo de discipulado consequentemente sanam suas dúvidas. Gane (2014) ainda acrescenta que eles param de reclamar sobre a igreja, param de sentir que é restritiva, e a vontade de abandoná-la desaparece. Segue dizendo que: “não só o envolvimento imediato protege a conexão frágil do novo jovem, mas ele também a fortalece. Não espere para envolvê-lo; a participação constrói um sentimento de posse” (GANE, 2014, p. 68). Agora que se percebe a importância de envolver os jovens na igreja, será apresentado a importância de dois ministérios da IASD que se mostram indispensáveis no fortalecimento espiritual das Novas Gerações, os quais consequentemente assumem papel de manutenção da jornada espiritual desta juventude de maneira coletiva e individual.

O primeiro é o Ministério Jovem. De acordo com Gane (2014), aproximadamente 80% dos jovens envolvidos nesse ministério buscam o crescimento espiritual, e 63% deles têm satisfação em ir para a igreja. Esse é um número bastante elevado se for levado em conta que apenas 23% deles sentem vontade de frequentar um culto, e 28% não veem a oração pessoal e o contato com Deus relevante em suas vidas quando não existe um Ministério Jovem na igreja local (GANE, 2014).

Esse ministério é um fator decisivo na permanência das Novas Gerações na igreja, dessa maneira pode-se compreender que não é algo opcional, mas obrigatório em todas as congregações (GANE, 1997). Ainda que seja um elemento que não pode ser deixado de lado, isso não significa que o Ministério Jovem não deve ter um acompanhamento dos líderes da igreja local; segundo Barreto Júnior: “[...] o sucesso, se não for acompanhado e até mesmo monitorado, tende a dar um sentimento de autossuficiência e até de superioridade que leva o grupo da juventude a declarar uma independência do resto da igreja” (BARRETO JÚNIOR, 2019, 28 p.), ou seja, quando o Ministério Jovem não é assistido de maneira próxima ele pode acabar por se considerar mais importante que a própria igreja em si.

O segundo ministério são os Pequenos Grupos (PGs). Os primeiros cristãos se reuniam em casa, em PGs, e seu dinheiro era investido unicamente na missão, e não na manutenção dos templos (BURRILL, 2018). Eles são a maneira mais eficaz e econômica de fazer com que os jovens entrem em comunhão uns com os outros, estabeleçam laços e façam a igreja crescer (CHAN, 2019).

Quando os relacionamentos interpessoais são estabelecidos em um PG, a probabilidade da apostasia cai vertiginosamente; mas para que isso ocorra de forma eficaz o propósito deve ser não somente em fortalecer os jovens de dentro, mas de também alcançar os ainda não conversos (RAINER; RAINER, 2014). Uma igreja relevante prega para os de fora, e conforme Burrill (2018), se ela focar somente na sobrevivência dos membros ela acabará por perecer. Muito além disso, se a IASD não investir no crescimento das Novas Gerações dentro dela, elas irão morrer espiritualmente:

Sabemos que o auge da maturidade biológica é a reprodução, por isso, quando um cristão não se reproduz espiritualmente, é porque ele sofreu algum tipo de “vasectomia” ou “ligadura de trompas” espirituais. O mesmo é verdade para um grupo

de adolescentes ou jovens. Quando esse grupo entra para um modo de manutenção e não ganha novos jovens a cada dia, isso gera a morte espiritual do grupo (BARRETO JÚNIOR, 2019, p. 99).

Segundo White (2013, p. 103), “todo verdadeiro discípulo nasce no reino de Deus como missionário”. Ou seja, um jovem em processo de discipulado já deve ter iniciado seu crescimento no relacionamento com Cristo para que possa discipular outros também. A igreja que prega de maneira clara e objetiva suas crenças e doutrinas, e discipula jovens a pensarem nos ainda não conversos, aumentam a chance de mantê-los dentro da igreja (RAINER; RAINER, 2014).

Quando se observa o Novo Testamento percebe-se que Cristo fazia seus discípulos pensarem nos que ainda não tinham sido alcançados pelo verdadeiro Evangelho, e que os enviava ao mundo; não porque estivessem inteiramente treinados e não iriam errar, mas sim porque o envio fazia parte do treinamento (CHAN, 2019). Pode-se concluir que o envolvimento dos jovens na igreja através do processo de discipulado voltado para os de fora, bem como da adoção de métodos para abrangê-los no Ministério Jovem e em PGs, são dois fatores basilares para a IASD se tornar relevante em suas vidas.

4. Considerações Finais

Foi possível, através do desenrolar do presente trabalho, compreender que as Novas Gerações são extremamente importantes, pois são o futuro da igreja, e também têm uma maior influência sobre elas mesmas do que as gerações anteriores. Pôde-se constatar que há um número maior de jovens se desligando da igreja do que se convertendo, e que o período crítico da apostasia é entre 18 e 22 anos.

A visão que eles têm sobre a IASD é em maior parte ruim; enxergam os membros como julgadores e hipócritas, insensíveis e distantes, e incapazes de aceitar novas visões. Essa percepção negativa provém em grande parte dos relacionamentos que eles tiveram com os membros da igreja. Outro ponto que se pôde notar é que os jovens não veem a igreja como relevante em suas vidas, e é por essa razão que a abandonam, mas não a fé.

A juventude quer um atendimento pessoal e também que sejam ouvidos. Buscam um estilo de adoração que os agrada, sermões que se conectem com eles e orientação por parte dos membros mais experientes. Necessitam de uma igreja autêntica e real, mas o que se pode atestar é que nem todas essas necessidades devem ser atendidas, pois quando os jovens têm tudo o que querem as críticas só aumentam.

Há quatro pontos principais que a IASD deve adotar para se tornar relevante para as Novas Gerações. O primeiro é a liderança modelo, que treina as gerações anteriores a lidarem com as novas; o segundo é estabelecer um relacionamento pessoal com os jovens, conhecendo-os de verdade e mostrando que são importantes. O terceiro: aplicar métodos contextualizados; a igreja deve abandonar tradições, mas não princípios, e essa mudança deve ser feita de maneira progressiva. O último, incorporar um modelo de discipulado bíblico, envolvendo o conhecimento e a prática com o enfoque na missão para com os de fora.

Portanto, para que a IASD do século XXI se torne relevante para as Novas Gerações, é necessário que ela busque compreendê-las, identifique suas necessidades espirituais e religiosas e encontre formas de preencher essas lacunas. A igreja deve se aproximar dos jovens e contextualizar a maneira como o Evangelho é pregado, para que assim possa alcançar todas as nações, tribos, povos e línguas.

Referências

BARRETO JÚNIOR, Lúcio. **Loucos por Juventude**: 100 ideias práticas para quem trabalha com adolescentes e jovens. Belo Horizonte: Basileia Editora, 2019.

BROWN, Colin. **Dictionary of New Testament Theology**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986, v. 1.

BULLÓN, Alejandro. **Conhecer Jesus é Tudo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

BURRILL, Russell. **Discípulos Modernos: o desafio de Cristo para cada membro da igreja**. 2 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

CHAN, Francis. **Cartas à Igreja**. São Paulo: Mundo Cristão, 2019.

Church Dropouts: How Many Leave Church between ages 18-22 and Why? **Lifeway Research**. 2007. Disponível em: <https://www.slideserve.com/dane/church-dropouts-how-many-leave-church-between-ages-18-22-and-why>. Acesso: 13 out. 2021.

DUDLEY, Roger L. **Why our teenagers leave the church**: personal stories from a 10-year study. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 2000.

GANE, Barry. **O Caminho de Volta**: como reconquistar os jovens que abandonam a igreja. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

GANE, Barry. **Youth ministry and the transmission of beliefs and values**. Wairoa: Valuegenesis Management Committee, 1997.

GILLESPIE, Virgil B.; DONAHUE, Michael J.; GANE, Barry; BOYATT, Edward C. **Valuegenesis ten years later**: a study of two generations. Riverside: Hackock Center Publications, 2004.

HIRSCH, Alan. **The forgotten ways**: reactivating apostolic movements. Grand Rapids: Brazos, 2016.

JUNKIN, Michele F. Identity development in the context of the faith community. **Christian Education Journal**. Lake Forest, 2000, v. 6, n. 2, set. 2000.

KINNAMAN, David. **Geração Perdida**: por que os jovens estão abandonando a igreja... e repensando a fé. Pompeia: Editora Universidade da Família, 2014.

KINNAMAN, David; LYONS, Gabe. **Descrentes**: o que a nova geração realmente pensa sobre o cristianismo... e porque isso é importante. Pompeia: Editora Universidade da Família, 2012.

KWON, Lilian. College Not 'Public Enemy' for Religiosity, Study Shows. **The Christian Post**. 14 jun. 2007. Disponível em: <https://www.christianpost.com/news/college-not-public-enemy-for-religiosity-study-shows.html>. Acesso: 14 out. 2021.

MCGAVRAN, Donald A. **Understanding Church Growth**. 3 ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

RAINER, Thom S.; RAINER, Sam S. **Igreja Essencial**: resgatando uma geração que está abandonando a fé. Brasília: Editora Palavra, 2014.

REID, Alvin. **Raising the Bar**: ministry to youth in the new millennium. 2 ed. Grand Rapids: Kregel Publications, 2004.

RELIGIOUS SERVICE ATTENDANCE (OVER TIME). **The ARDA**. [2014?]. Disponível em: https://thearda.com/quickstats/qs_105_t.asp. Acesso: 12 out. 2021.

RICHARDS, Lawrence O. **Youth Ministry**: it's renewal in the local church. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1979.

SCIACCA, Fran. **Generation at risk**: what legacy are the baby boomers leaving their kids? Chicago: Moody Press, 1990.

STEPTOE, Sonja. In touch with Jesus. **Time Magazine**. 31 out. 2006. Disponível em: <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,1552027,00.html>. Acesso: 19 set. 2021.

STRAHAN, Bradley J. **Parents, Adolescents and Religion**. Cooranbong: Avondale Academic Press, 1994.

THOMPSON, Tad. **Pais Discipuladores**: um guia para o discipulado em família. São Paulo: Vida Nova, 2011.

WARD, Pete. **God at the Mall**: youth ministry that meets kids where they're at. 2 ed. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.

WHITE, Ellen G. **A Ciência do Bom Viver**. 10 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013.

WHITE, Ellen G. **Enacted Scenes**: manuscript release nº 145. Washington: White Estate, 1962.

WHITE, Ellen G. **Mensagens aos Jovens**. 13 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

WHITE, Ellen G. **Obreiros Evangélicos**. 5 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.



ANÁLISE DA DISCIPLINA SEGUNDO HEBREUS 12:4-11

JOÃO LUIZ MARCON¹
PAULO JUNIOR ANSCHAU GOULART²

Resumo: Este artigo se propõe a analisar o tema da disciplina em Hebreus 12:4-11. Tal tarefa se dará através de uma pesquisa bibliográfica e exegética. A análise do contexto de Hebreus auxilia na compreensão do momento em que os leitores originais se encontravam. Para que o tema da disciplina seja melhor compreendido, se analisa palavras chaves dentro do texto. Depois segue a reflexão da citação de Provérbios 3:11, 12 com o texto de Deuteronômio 8:5, o qual é importante no entendimento do tema da disciplina em Hebreus. Depois de tal estudo, apresenta-se a reflexão teológica do tema da disciplina na vida do cristão

52

Palavras-chave: Disciplina. Hebreus. Exegêse. LXX.

ANALYSIS OF DISCIPLINE ACCORDING TO HEBREWS 12:4-11

Abstract: This article proposes to analyze the subject of discipline in Hebrews 12:4-11. This task will be done through a bibliographical and exegetical research. Analysis of the context of the Hebrews helps to understand the situation in which the original readers found themselves. For the subject of the discipline to be better understood, key words within the text are analyzed, followed by a reflection on the quotation from Proverbs 3:11, 12 with the text of Deuteronomy 8:5, which is important in understanding the subject of the discipline. in Hebrews. After this study, the theological reflection on the theme of discipline in the life of the Christian is presented.

Keywords: Discipline. Hebrews. Exegesis. LXX.

¹ Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Doutorando em Teologia (Universidad Adventista del Plata, Argentina). Diretor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: joao.marcon7@gmail.com.

² Bacharel em Teologia (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, IAP, Ivatuba-PR). Pastor Distrital na Associação Norte Paranaense da IASD. Contato: paulojrag@hotmail.com.

1. Introdução

A dor e o sofrimento tem feito parte da vida do ser humano desde a queda de Adão e Eva (Gn 3). A dor é presenciada e sentida por todos os seres humanos, sejam eles, amigos, parentes e até mesmo pessoas desconhecidas, os quais, estão passando pela dor constantemente. Porém, Hebreus 12:6-8 e 10b parece afirmar que Deus pode causar certa disciplina, a qual ocasiona dor em seus filhos. Seriam tais dores causadas por Deus? Haveria algum sofrimento causado por Ele? Como poderia ser isso, se sua natureza é amor (1Jo 4:7, 8, 16; 2Co 13:11) e é Deus quem alivia os fardos (Mt 11:28), tira a sede (Jo 7:37) e o cansaço (Jr 31:25)? Logo, tem-se a problemática: Qual é o significado da disciplina do Senhor em Hebreus 12:4-11?

Para compreender este dilema, este artigo se utiliza uma metodologia exegética do texto de Hebreus 12:4-11. Essa análise fica mais clara ao se observar o contexto do livro de Hebreus, estudado de palavras chaves dentro do texto em questão e comparar como Provérbios e Deuteronômio deram base para a compreensão dessa disciplina. Ao observar esses passos, busca-se esclarecer o tema da disciplina de Deus em um contexto atual.

Este estudo se dividirá em cinco principais partes. (1) Panorama geral de Hebreus, abordando seu contexto geral e específico; (2) análise léxico-sintática de palavras chaves do texto; (3) estabelecimento do texto com as variantes textuais, propondo uma tradução para os versos de Hebreus 12:4-11; (4) análise do uso de Provérbios e Deuteronômio em Hebreus e suas implicações; e a (5) abrangência teológica das descobertas feitas nesse trabalho. Esses passos se darão por meio de dois métodos, sendo eles: 1) revisão bibliográfica, e 2) uma adaptação dos passos exegéticos de Gordon D. Fee, em seu Manual de Exegese Bíblica. A facilidade de acesso para o leitor da obra de Fee foi também um dos motivadores da escolha da mesma, já que, a proposta de Fee é para que leigos também consigam compreender os passos exegéticos expostos em sua obra (STUART e FEE, 2008).

Nesta pesquisa, utiliza-se a versão bíblica de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, 2ª edição de 1993. Para a LXX (Septuaginta), se usa a versão de Alfred Rahlfs de 1979.

2. Aspectos Iniciais sobre o Livro de Hebreus

É de extrema importância analisar o contexto do livro de Hebreus para esta discussão, pois, ele dá um referencial da situação histórica em que se encontravam os primeiros destinatários da homilia-epistola.

Então, primeiramente, necessita-se identificar o autor de Hebreus, porém, isso não é uma tarefa tão fácil quanto parece. É importante ressaltar que há diversas opiniões, entre elas, alguns mencionam que foi Barnabé, Apolo, Priscila, Silas, Timóteo, Clemente de Roma, Epafros, Felipe o diácono ou até mesmo Maria mãe de Jesus (CARSON, 2005; BROWN, 1997). Como muitos nomes são propostos para a autoria de Hebreus, neste ponto, Hagner (2011) menciona o alto nível de especulação com relação a várias propostas feitas.

Autores como Attridge (1990), Carson e Moo (2005) descredibilizam a autoria paulina para Hebreus. Entretanto, Michales e Allen (apud Malheiros, 2017, p. 81, 82) dizem que a hipótese da autoria paulina de Hebreus não deve ser excluída, pois não há evidências fortes e conclusivas para tal ação. Autores como Charles Forster, Moses A. Stuart e William Leonard, “formam a mais abrangente compilação de evidências para a hipótese da autoria paulina”, sem deixar de mencionar que “o melhor argumento recente em favor da autoria paulina é o de David A. Black” (Malheiros, 2017, p. 75, 80, 82). É válido citar também, que o P46 (papiro), o mais

antigo de Hebreus, datado de ca. 200 E.C, menciona Hebreus entre as “Epistolas de Paulo” (METZGER e EHRMAN, 2005, p. 54). Tendo isso em mente, por que então negar Paulo como uma das propostas válidas para a autoria de Hebreus? De fato, é “inegável” a “influência paulina no livro de Hebreus” (Malheiros, 2017, p. 82), por isso, este artigo reconhece e favorece as evidências para a autoria paulina. Tais evidências, merecem maior credibilidade e confiabilidade, já que tais propostas, trabalham “com evidências materiais” (Malheiros, 2017, p. 82) e não especulativas.

Quanto a data em que o livro de Hebreus foi escrito, Brown (1997, p. 696, 697) vai concluir esta discussão favorecendo o ano de 80 E.C. Carson e Moo (2005, p. 607, 608), por outro lado, favorecem as evidências para uma data anterior a 70 E.C., antes da destruição de Jerusalém. Lane (1991a) também irá favorecer uma data anterior a 70 E.C. Diversos fatores devem ser levados em conta para essa discussão, todavia, este trabalho se limita a dizer que é difícil certificar-se da data precisa, não tomando mais espaços para as discussões sobre a datação, este artigo afirma que a data provável é a “segunda metade do primeiro século” (MALHEIROS, 2019, p. 36).

Para se desvendar os destinatários de Hebreus, Lane (1991a, p. 148) afirma que a fonte de autoridade deles “é a Bíblia em uma versão grega antiga [...]”, a LXX. Tan-to Attridge quanto Carson e Moo (1990, p. 10; 2005, p. 608, 609) concordam que os destinatários sejam cristãos. Quanto a localização geográfica, Carson e Moo (2005) afirmam que Roma é uma sugestão bem válida quanto qualquer outra, porém, não deixa de ser uma sugestão, todavia, esse aspecto geográfico é “menos significativo” (ATTRIDGE, 1990, p. 9). O que fica claro é que os destinatários de Hebreus são cristãos que conhecem bem a LXX e os ritos judaicos.

O tema geral de Hebreus é a supremacia “do Filho de Deus, Jesus Cristo, uma supremacia que não tolera desafios, sejam angélicos ou seres humanos [...]” (CARSON e MOO, 2005, p. 597). Brown (1997, p. 701) também vai afirmar que “o (alto) sacerdócio de Jesus Cristo é um tema importante” do livro de Hebreus.

Qual o propósito de Hebreus? Carson e Moo (2005, p. 612) dizem que o propósito está intimamente ligado ao destinatário. Como visto acima, os destinatários eram cristãos que conheciam bem a LXX e os ritos judaicos. De fato, o autor de Hebreus não está tão preocupado com as razões do afastamento, mas, a consequência que esse afastamento levaria, em outras palavras, “Cristo, seu sacrifício e sua obra sacerdotal são tão relativizados que são efetivamente negados.” Com isso, a apostasia está a um fio de distância para eles. “É exatamente para evitar tal calamidade que o autor escreve esta epístola”. Lane (1991a, p. 214, 215) afirma que o autor de Hebreus também tinha o desejo de dissuadir eles de um caminho que os levaria para algo “catastrófico.” Apresentar a Cristo como sendo superior e a base da fé é ideal para evitar tal apostasia.

Por fim, Hebreus pode ser considerado uma epístola, já que há similaridades com elas por causa do seu “final epistolar” (BROWN 1997, p. 690; CARSON e MOO, 2005; ATTRIDGE, 1990). Entretanto, não somente isso, Hebreus pode ser considerado também como um sermão ou uma homilia (ATTRIDGE, 1990; CARSON e MOO, 2005; BRUCE, 1990; COCKERILL, 2012). Lane (1991a, p. 171, 176) vai além e diz que “Hebreus é um sermão preparado para ser lido em voz alta para um grupo de auditores que irão receber sua mensagem não principalmente através da leitura e reflexão livre, mas oralmente”, do tipo que se entrega “em uma sinagoga da diáspora”.

3. Uma Análise de Palavras-Chave em Hebreus 12:4-11

Para uma melhor compreensão do tema, se faz necessário uma análise de três palavras-chave em Hebreus 12:4-11. São termos encontrados na delimitação que está baseada na Nestle Aland 28ª edição (NA28).

1) παιδεία (paideia): é o segundo substantivo mais repetido na perícopie, com quatro repetições em apenas onze versos. Bauer (2000, p. 1241) comenta que παιδεία (paideia) é “o ato de fornecer orientação para uma vida responsável, educação, treinamento, instrução”; também como “disciplina” ou “correção,” podendo também, ser proveniente de Deus (Hb 12:5, 7, 8, 11). Friberg (2000) sugere traduções como: “treinamento, instrução, disciplina (Hb 12:11) [...] punição, correção (Hb 12:5).” Gingrich e Danker (1984, p. 153) dizem que pode ser traduzido como “treinamento.” Já Kittel (1985) afirma que além de conotação como treinamento, παιδεία (paideia) “também carrega o pensamento de censura, advertência e medidas disciplinares. Até o castigo corporal está incluído (Pv 13:24), pois evita coisas piores (23:13) e dá esperança de emenda (19:18)”. Balz e Schneider (1990) articulam que “em todas as 6 instâncias, παιδεία (paideia) é usado ativamente para treinamento (2 Timóteo 3:16) ou de repreender/disciplinar, não no (passivo) sentido de ‘educação’”.

2) παιδεύω (paideuo): é um verbo que para Bauer (2000, p. 1242) significa “disciplina” ou “punição” (ou castigo). Sendo “principalmente de disciplina divina” (Hb 12:6, 10b), mas também “de disciplina por pais humanos” (Hb 12:7, 10a). Friberg (2000) acrescenta opções de traduções como: “instruir, treinar, educar (At 7,22);” também como “corrigir, orientar, disciplinar (1 Tm 1.20).” Balz e Schneider (1990) estabelecem que παιδεύω (pai-deuo) pode ser uma “disciplina na forma de punição de Deus”, o que é mencionada em Hebreus 12: 6.

3) μαστιγῶω (mastigoo): é usado uma única vez no verso 6, onde o autor de Hebreus faz a citação de Provérbios. Bauer (2000, p. 1048) sugere traduções como: “punir, castigar [...] de Deus [...] para disciplina [...] Hb 12:6.” Friberg (2000) diz ser “literalmente, como bater com açoite ou chicote [...]” ou “figurativamente, da punição corretiva de Deus castigar, punir severamente (Hb 12.6).” Kittel (1985) declara que o uso em Hebreus 12:6 é “figurativo [...] ‘para conceder punição corretiva’. Assim como os pais podem corrigir os filhos que amam, Deus corrige por meio de sofrimentos.”

4. O Texto Grego e sua Tradução

Há uma necessidade de se ponderar neste momento no texto grego de Hebreus 12:4-11, do qual, uma tradução mais dinâmica é proposta, porém, respeitando a literalidade do texto. O texto grego que serve como base para esta tradução é o NA28, todavia, com uma alteração que será discutida nesta seção:

4 Οὕτω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν αγωνιζομενοι. 5 καὶ ἐκλέλησθε τῆς παρακλήσεως, ἥτις ὑμῖν ὡς υἱοῖς διαλέγεται· υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ’ αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· 6 ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. 7 εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ; 8 εἰ δὲ χωρὶς ἐστε παιδείας ἧς μέτοχοι γεγονάσιν πάντες, ἄρα νόθοι καὶ οὐχ υἱοὶ ἐστε. 9 εἴτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἶχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ [δὲ] μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν; 10 οἱ μὲν γὰρ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς ἐπαίδευσαν, ὁ δὲ ἐπὶ τὸ συμφέρον εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ. 11 πᾶσα δὲ παιδεία πρὸς μὲν τὸ παρὸν οὐ δοκεῖ χαρᾶς εἶναι ἀλλὰ

λύτης, ὕστερον δὲ καρπὸν εἰρηνικὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης.

Uma possível tradução seria a seguinte:

4 Na luta de vocês contra o pecado, ainda não resistiram até ao ponto de derramarem o san-gue. 5 E vocês se esqueceram da exortação que argumenta com vocês como filhos: Filho meu, não despreze a disciplina do Senhor nem desa-nime quando estiver sendo reprovado por ele 6 porque o Senhor disciplina a quem ama e açoita a todo filho a quem recebe; 7 é para disciplina que suportais, Deus trata vocês como filhos. Qual é, pois, o filho a quem um pai não disciplina? 8 Mas se estais sem dis-ci-plina da qual todos se tornam participantes, então vocês são bastardos e não filhos, 9 além disso, nossos próprios pais, que respeitávamos, eram disciplinadores. Não nos subordinaremos muito mais ao pai dos espíritos, e viveremos? 10 Porque nossos pais nos disciplinavam por pou-cos dias segundo o que eles mesmos achavam, mas Deus nos disciplina para aproveitamento, para participarmos da santidade dele. 11 Toda disciplina então, a primeiro momento não pa-rece ser de alegria, mas tristeza, mas depois ao ser por ela exercitados produz fruto pacífico de justiça (tradução dos autores).

5. Analisando uma Variante Textual

Este trabalho não se detém em todas as variantes apresentadas pelo NA28, porém, analisa uma das variantes, por considerá-la importante dentro da probabilidade intrínseca (STUART E FEE, 2008, p. 263, 264). Tal variante se encontra em Hebreus 12:4 que diz: “Ora, na vossa luta contra o pecado, ainda não tendes resistido até ao sangue” (grifo dos autores). Neste verso, a variante se encontra na palavra “luta”, do grego ἀνταγωνιζόμενοι (antagoni-zomenoi), composta pela preposição ἀντί (anti), mais o verbo ἀγωνίζομαι (agonizo-mai) (BAUER, 2000, p. 228). Nesta variante, o NA28 menciona que pode haver uma substituição (') de ἀνταγωνιζόμενοι (antagonizomenoi) por αγωνιζόμενοι (agonizomenoi).

A variante αγωνιζόμενοι (agoni-zomenoi) tem apoio nos P13.46, do minúsculo 1505 e a versão antiga z (ALAND, 2012, p. 680). O The Center for New Testament Textual Studies New Testament Critical Apparatus (2004) menciona ainda o apoio dos minúsculos 69, 181, 1245 e 2495 para essa variante.

A variante ἀνταγωνιζόμενοι (antagonizomenoi) por outro lado, tem o apoio das seguintes testemunhas: ̋c, A, D06, Ψ, 1, 33, 35, 81, 88, 131, 209, 218, 256, 323, 424, 489, 630, 927, 945, 999, 1243, 1244, 1251, 1315, 1319, 1424, 1573, 1646, 1735, 1739, 1751, 1836, 1874^{ccc}, 1881, 1891, 1912, 1957, 1962, 2191, MT, SBL e TR.

As testemunhas mais antigas são os P13 datados do século III/IV e o P46 de ca. 200 E.C. (ALAND, 2012, p. 792, 794), os quis, dão apoio a variante αγωνιζόμενοι (agonizomenoi). A variante ἀνταγωνιζόμενοι (antagonizomenoi), apesar de ter muitas testemunhas, não é usado em nenhum outro lugar além de Hebreus 12:4. Por outro lado, a variante αγωνιζόμενοι (agonizomenoi), do verbo ἀγωνίζομαι (agonizomai) aparece nas cartas de Paulo 6 vezes (1Co 9:25; Cl 1:29; 4:12; 1Tm 4:10; 6:12; 2Tm 4:7) e tem apoio das testemunhas mais antigas (P13.46). Lucas (Lc 13:24) e João (Jo 18:36) também usam o mesmo verbo.

Para a análise de uma variante, deve-se levar em conta as evidências externas e as evidências internas. A probabilidade própria, que se encontra dentro da evidência interna, lida com a questão de como certa expressão ou palavra se adapta ao “estilo do autor” (STUART e FEE, 2008, p. 263; METZGER e EHRMAN, 2005, p. 305-315). Tendo isso em vista, o presente artigo explora a probabilidade intrínseca. Isso é feito considerando o estilo em que o autor de 1 Coríntios usa o verbo τρέχω (trecho) em conexão com o verbo ἀγωνίζομαι (agonizomai), e

como esse mesmo estilo é usado em Hebreus 12, favorecendo, assim, a variante de αγωνιζομενοι (agonizomenoi).

O significado do verbo τρέχω (trecho) em Hebreu 12:1 e 1 Coríntios 9:24, 26 é de uma corrida a “pé em um estádio” (BAUER, 2000, p.1647). Tanto Thiselton (2000, p. 709, 710) quanto Fee (1987, p. 433) estabelecem que em 1 Coríntios 9:24, Paulo usa uma competição greco-romana de maneira metafórica. No caso de 1 Coríntios 9, a competição a ser corrida é para obter o autocontrole e a “recompensa escatológica”, que é a coroa incorruptível (FEE, 1987, p. 434). Bauer (2000, p. 121) propõe que “ἀγωνιζόμενος” (agonizomenos) em 1 Coríntios 9:25, deve ser entendida como “de uma (atlética) disputa” (ou competição) em um contexto de “armamento”, podendo até ser traduzida como “lutar”. Percebe-se então, que Paulo faz uso do verbo τρέχω (trecho) (1 Co 9:24) de maneira metafórica, e o faz em conexão com o verbo ἀγωνίζομαι (agonizomai) (1 Co 9:25). Vale ressaltar que Paulo é o único que faz uso de τρέχω (trecho) de forma figurada no Novo Testamento (Rm 9:16; 1 Co 9:24c, 26; Gl 2:2; 5:7; Fp 2:16). Todavia, esse uso do verbo τρέχω (trecho) com ἀγωνίζομαι (agonizomai), que o autor de 1 Coríntios está relacionando, é o mesmo que faz o autor de Hebreus, no capítulo 12. Ou seja, 1 Coríntios 9 e Hebreus 12 estão empregando o mesmo estilo no uso idêntico dos dois verbos em seu contexto imediato. Lane (1991b, p. 399) afirma que a expressão encontrada em Hebreus 12 é equivalente a encontrada em 1 Coríntios 9. Em Hebreus 12, a corrida metafórica se refere a experiência cristã, na qual, deve-se demonstrar perseverança quando afligido por provações, as quais, devem ser enfrentadas como disciplina divina (LANE, 1991b, p. 409). Também com “respeito à luta contra o pecado,” essa “corrida a ser suportada envolve jogar fora o ‘pecado’ que tão facilmente se envolve” (SPELLMAN, 2016, p. 503) (Hb 12:1-3).

Portanto, não restam dúvidas de que 1 Coríntios e Hebreus estão fazendo uso da mesma metáfora, a metáfora da corrida (τρέχω) e ligando a metáfora ao verbo ἀγωνίζομαι (agonizomai), “luta de um atleta”.

Assim sendo, este artigo propõe que a variante αγωνιζομενοι (agonizomenoi) seja aceita em lugar de ἀνταγωνιζόμενοι (antagonizomenoi) como plausível leitura original do texto, pois tal variante demonstra de maneira perceptível relação do estilo do autor.

6. O Fundo Conceitual da Disciplina em Hebreus 12

Beale e Carson (2014, p. 1209) mencionam que no trecho em estudo, o autor de Hebreus lida com as dificuldades e a perseverança, comparando-as com a disciplina aplicada pelos pais. Nesta altura o autor faz uso de Provérbios 3:11, 12, do qual, eles expõem em três partes principais. Primeiramente dando validade ao “relacionamento entre os ouvintes e Deus, como Pai.” Em seguida o autor apresenta qual é a “atitude adequada à disciplina de Deus.” Por fim, ele dá “encorajamento ao apontar o benefício da disciplina: ela conduz à santidade.” Thiessen (2009, p. 366, 367) afirma que o contexto encontrado em Deuteronômio, Sabedoria, Philo e Josefo é de grande importância para o entendimento de Hebreus 12. Também se deve levar em conta a concepção judaica “do tempo de Israel”, e a παιδεία (paideia) que precisa ser entendido à luz da mesma experiência que “Israel experimentou” no deserto. Fica claro que Provérbios é a base da exortação de Hebreus 12 (BEALE e CARSON, 2014).

Neste ponto, necessita-se levantar uma questão importante, “qual fundo conceitual é hermeneuticamente relevante para o significado” de παιδεία (paideia) em Hebreus 12? (SPELLMAN, 2016, p. 491). Ao contrário de Croy (1998) e Thiessen (2009), Spellman (2016, p. 490) propõe que a disciplina de Hebreus 12 seja compreendida com “conotações negativas e positivas”.

Hebreus, ao fazer a citação de Provérbios 3:11, 12, “parece apropriado extrair nossa compreensão de *paideia* diretamente do próprio livro de Provérbios,” até porque, o conceito de disciplina vem de Provérbios (SPELLMAN, 2016, p. 490). Croy (1998, p. 78), entretanto, não dá muita importância para o fundo conceitual de Provérbios, ele menciona que este fundo conceitual “parece ter distorcido” o conceito de disciplina exposto em Hebreus 12. Este artigo, porém, discorda de Croy neste ponto, porque entende que o autor de Hebreus ao citar Provérbios, extrai não só a citação, mas, também o conceito estabelecido pelo texto. Analisar a citação e o conceito de παιδεία (*paideia*) na Bíblia Hebraica é fundamental, passos, os quais, Spellman (2016) busca alcançar. Ao analisar o uso que Hebreus 12 faz de Provérbios, entende-se, desta forma que a compreensão do tema da disciplina em Hebreus está fundamentada em Provérbios.

O relacionamento de “pai-filho com o conceito de disciplina é hermeneuticamente significativo.” Em Provérbios encontra-se a disciplina que implica em “correção (13:24; 23:12-14; 29:17), censura (5:12; 15:32), orientação e instrução (23:19)” (SPELLMAN 2016, p. 493). Portanto, para “argumentar que o sentido corretivo de *paideia* não” esteja presente no livro de Hebreus, se faria necessário argumentar que o autor de Hebreus não retira sua “compreensão de *paideia* do livro de Provérbios” (SPELLMAN, 2016, p. 493). Será que de fato Hebreus 12 não retira tal compreensão de Provérbios?

Nos primeiros nove capítulos de Provérbios há a imagem de um pai instruindo seu filho na sabedoria, explicando que o filho ideal em Provérbios é aquele que aceita a disciplina do seu pai e a Divina. Spellman (2016, p. 495) faz o comentário de que “no texto hebraico, provérbios termina com a imagem pai-filho: ‘Pois a quem o Senhor ama, ele reprova, assim como o pai corrige o filho em quem tem prazer.’ Aqui, disciplina divina está diretamente conectado à analogia pai-filho”, o qual pode prover uma ligação com Deuteronômio 8:5, de tal maneira que talvez o autor de Hebreus não tenha somente baseado sua compreensão de παιδεία (*paideia*) só do livro de Provérbios, mas também do Pentateuco.

Lane (1991b, p. 430), citando Deuteronômio 8:5 em seu comentário sobre Hebreus 12:5, 6, afirma que a compreensão de παιδεία (*paideia*) está ligada com o relacionamento de pai-filho, e que “o quadro adequado para compreender o caráter da disciplina divina é a aliança que une Deus e seus filhos em uma relação familiar.” É provável que “o conceito de disciplina no livro de Provérbios” foi feito pelo desenvolvimento “do conceito no livro de Deuteronômio” (SPELLMAN, 2016, p. 499). Este mesmo conceito de disciplina e a analogia pai-filho é visto em Hebreus 12.

Thiessen (2009) por outro lado, vê somente a ligação de Deuteronômio com Hebreus, e não Deuteronômio com Provérbios. A ligação entre Deuteronômio e Provérbios fica mais visível na LXX, quando “as três palavras-chave de Pv 3: 11-12 e Hb 12: 3-11, que são: ‘filho’ (υἱός), ‘disciplina’ (παιδεύω) e ‘Senhor’ (κύριος), aparecem em Dt 8:5” (SPELLMAN, 2016, p. 500).

Dentro de Deuteronômio 6, logo depois do Shema e do grande mandamento, Moisés diz: “Também as atarás [qashar] como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos” (Dt 6:8). Em Deuteronômio 11:18, novamente Moisés diz: “Ponde, pois, estas minhas palavras no vosso coração e na vossa alma; atai-as [qashar] por sinal na vossa mão, para que estejam por frontal entre os olhos.” Tal expressão aparece também em Provérbios 1-9, dentro de um contexto semelhante e na mesma linha de raciocínio da imagem pai-filho. Provérbios 3:3 por exemplo dirá: “Não te desamparem a benignidade e a fidelidade; ata-as [qashar] ao pescoço; escreve-as na tábua do teu coração.” Provérbios 6:21, onde diz para se ouvir a instrução do pai ele dirá: “ata-os [qashar] perpetuamente ao teu coração, pendura-os ao pescoço.” Também em Provérbios 7:3: “Ata-os [qashar] aos dedos, escreve-os na tábua do teu coração.” Essas conexões verbais sugestivas “fornecem pelo menos uma possível conexão texto-iminente entre o conceito

de disciplina em Provérbios e o Pentateuco.” As características “teológicas e textuais de Deuteronômio e Provérbios são utilizadas no desenvolvimento de Hebreus 12.” Dentro deste “perfil intertextual, a citação do escritor [Hb 12] de Prov. 3:11-12 parece menos uma imposição distrativa e mais como um movimento hermenêutico adequado e estratégico.” É importante ressaltar que “a forma como o autor expande a citação dos Provérbios 3 em sua exposição se encaixa notavelmente bem com o contexto mais amplo de Provérbios 1-9 e Deuteronômio 6-8.” (SPELLMAN, p. 502).

Conclui-se, portanto, que há uma íntima ligação de Hebreus 12 não somente com Provérbios, mas também com Deuteronômio através da repetição das palavras-chave (filho, disciplina e Senhor) e da imagem pai-filho. Deve-se compreender também, que “[...] a faixa semântica de παιδεία inclui aspectos punitivos e não punitivos e é capaz de uma função dupla se o contexto permitir esse uso.” Percebe-se assim que “o conceito de disciplina ressoa tanto com o drama da desobediência visto na geração do deserto quanto com o drama da fidelidade visto no sofrimento sem pecado de Jesus em sua encarnação.” (SPELLMAN, 2016, p. 503, 504).

7. Implicações Teológicas

Como explorado acima, a disciplina, παιδεία (paideia), pode vir tanto de uma situação de obediência como desobediência, incluindo aspectos punitivos e não punitivos, o qual, é capaz de manter os dois aspectos se o contexto assim permitir. Portanto, παιδεία (paideia) abarca “correção por desobediência” como “treinamento em obediência” (SPELLMAN, 2016, p. 504). O conceito de “castigo educativo” é bem presente na Bíblia e em outras literaturas, porém, é necessário reconhecer que não é tarefa fácil diferenciar o sofrimento disciplinar que um justo recebe de um sofrimento penal de um ímpio (KITTEL, 1985).

Percebe-se também, que a disciplina não tem somente conotação verbal, mas física (BAUER, 2000; GINGRICH E DANKER, 1984; LIDDELL, 1996). Spellman (2016, p. 495) afirma que, “esta disciplina é posteriormente descrita em termos vívidos e viscerais como açoite [μαστιγοῖ - mastigoí]”. “A imagem da flagelação confirma e enfatiza a fisicalidade deste sofrimento e privação.” A dor é algo presente para o crente neste mundo (Jo 16:33). Contudo, essa dor promovida pela aflição, pelas dificuldades e pela disciplina, tem sua origem de pelo menos três lugares: 1- do próprio Diabo que é o originador de todo o mal; 2- de nossas próprias escolhas; 3- mas também pode ser causada por Deus como meio de salvação ou juízo. Todavia, é necessário ter em mente a incapacidade de distinguir com precisão a procedência da dor que o crente possa estar passando atualmente. Para isso é necessário crer que mesmo no meio da maior dor ou aflição, é neste momento em que mais perto está o amor e o auxílio Divino (WHITE, 2004).

Nesta altura, pode-se fazer o questionamento de porque a necessidade de disciplina. Lane (1991b, p. 412) vai dizer que “a própria experiência de triunfo de Jesus através do sofrimento fornece uma perspectiva sobre o propósito de sofrer na experiência dos cristãos (Hb 12:4-11).” Pedro afirma que o crente precisa se alegrar ao participar dos sofrimentos de Cristo e que não deve achar estranho os sofrimentos (1Pe 4:12-19). O sofrimento pode trazer aprendizagem para o crente, assim como Cristo aprendeu “pelas coisas que sofreu” (Hb 5:8). O texto é claro em afirmar que Deus só disciplina aqueles que Ele ama (Pv 3:11, 12; Hb 12:5, 6). No texto há uma íntima conexão “entre disciplina e amor que não é necessariamente intuitiva”, ou seja, a disciplina não é algo cruel ou um ato de crueldade, mas totalmente o “oposto é verdade neste caso.” A motivação para tal ação é o amor (SPELLMAN, 2016, p. 495). Um pai seria negligente e demonstraria falta de amor se não disciplinasse seu filho quando necessário (Pv 1-9). Através da disciplina, o pai pode ensinar o filho a ser uma pessoa melhor e fazer as escolhas

certas. Maxwell (1998, p. 231) faz a seguinte pergunta: “Porventura Deus nos ama e ao mesmo tempo nos fere?” Ele continua e faz a afirmação que sim, pois, “por vezes o amor tem que gritar – e punir.” Uma das razões para tal ato de amor, é fazer o crente se arrepender e modificar o curso de sua vida.

Enquanto Cristo Jesus não voltar, deve-se entender que no mundo de pecado em que o ser humano vive, “sem sofrimento, pode não haver crescimento espiritual.” (COLLINS, 2004, p. 665). Gulley (2016, p. 625, 628) é claro em afirmar que “se Deus tirasse os humanos dos problemas de maneira contínua, não haveria desenvolvimento de caráter”, pois, “Deus sabe que o que é experienciado na tribulação é muito mais importante do que ser arrebatado ou separado dela.” Em 1 Coríntios 10:13, Paulo vai dizer que não virá sobre o crente tentação que não possa suportar, mas Deus é fiel e vai nos prover um livramento, e esse livramento é suportar a tentação, e “não ser removido dela.”

Por fim, necessita-se compreender que esta disciplina provinda de Deus não tem como finalidade somente transformar o caráter do filho e da filha de Deus, mas também fazer com que o crente participe da santidade Divina, produza o fruto de justiça, tenha perseverança (Hb 12; Tg 1; 2 Co 4:17) e haja um “amadurecimento no relacionamento com Deus” (LANE, 1991b, p. 412). Como diz Spellman, “além disso, a corrida de Hb 12:1-2 tem uma linha de chegada, ou ponto final em Hebreus 12, a saber, a melhor montanha, o Monte Sião no reino celestial (12:22-24).” Ou seja, os filhos e as filhas de Deus estão prestes a chegar na linha final. Continuando, o autor afirma que “este destino final retrata um ponto final escatológico para a metáfora da corrida que começa em Hb 12:1-2.” Agora então o treinamento da disciplina “assume um significado escatológico.” O Deus que está tratando-os como filhos, “agora também está na linha de chegada” (2016, p. 503). Diferente de qualquer disciplina humana, “a disciplina paterna de Deus é determinada por sua sabedoria perfeita e é motivada por uma preocupação intrínseca com nosso bem-estar [...]” (LANE, 1991b, p. 435).

8. Considerações Finais

Assim sendo, não importa o que Deus faça, tudo que fizer será justo e uma demonstração do Seu amor. Essa compreensão, portanto, afeta o modo de viver cristão, pois, através deste entendimento o crente agora não mais se pergunta o que fez de errado para estar passando por tal sofrimento. O cristão entende que talvez esse sofrimento seja a disciplina do Todo Poderoso, porque está exercitando-o para alcançar a linha de chegada, a cidade querida, a Nova Jerusalém. Igualmente como um pai disciplina seus filhos, Deus disciplina os dele. Essa disciplina pode sim causar desconforto e sofrimento, podendo não ser agradável a princípio, mas, a mão guiadora de Deus os está protegendo e conduzindo, não para o seu lar terreno, mas para o seu lar celestial, o qual, foi conquistado pelo sangue daquele que tudo suportou, para que aqueles que passassem por aflições como Ele passou, também participassem da Sua glória.

Referências

A BÍBLIA SAGRADA - Versão Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALAND, B.; et. al. (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

- ATTRIDGE, H. W. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids, MI: Fortress Press, 1990.
- BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament**. 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. BibleWorks, v.10.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A. Comentário do uso do **Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BIBLEWORKS. Bibleworks 10: **Versão 10.0.4.114**. Norfolk: Bibleworks, LLC, 2015.
- BROWN, R. E. **An introduction to the New Testament**. New York: Doubleday, 1997.
- BRUCE, F. F. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990. E-Book.
- CARSON, D. A.; MOO, D. J. **An introduction to the New Testament**. 2. ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005.
- CENTER FOR NEW TESTAMENT TEXTUAL STUDIES. **The Center for New Testament Textual Studies New Testament Critical Apparatus**. New Orleans: New Orleans Baptist Theological Seminary, 2004. BibleWorks, v.10.
- COCKERILL, G. L. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2012. E-Book.
- COLLINS, G. R. **Aconselhamento Cristão: edição século 21**. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- CROY, N. C. **Endurance in suffering: Hebrews 12:1-13 in its rhetorical, religious, and philosophical context**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- FEE, G. D. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.
- FRIBERG, Timothy; FRIBERG, Barbara; MILLER, Neva F (eds.). **Analytical Lexicon to the Greek New Testament**. Baker's Greek New Testament Library. Grand Rapids: Baker, 2000. BibleWorks, v.10.
- GINGRICH; F. W.; DANKER, F. W. (eds.). **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- GULLEY, N. R. **Systematic Theology: the church and the last things**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2016.
- HAGNER, D. A. **Hebrews**. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011. E-Book.
- KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMLEY, Geoffrey W. **Theological Dictionary of the New Testament** (Abridged). Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1985. BibleWorks, v.10.

- LANE, W. **Hebrews 1-8**. Grand Rapids, MI: Zondervan, v. 47a, 1991a. E-Book.
- LANE, W. **Hebrews 9-13**. Grand Rapids, MI: Zondervan, v. 47b, 1991b. E-Book.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MALHEIROS, I. A Autoria de Hebreus: A Sobrevida Acadêmica da Hipótese Paulina. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 43, n. 2., p. 71-88. jul./dez. 2017. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/3052>.
- MALHEIROS, I. **Análise da função teológica das alusões ao dia da expiação na argumentação cerimonial/cúltica de hebreus**. 2019. 271 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo.
- MAXWELL, C. M. **Uma nova era segundo as profecias do Apocalipse**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1998.
- METZGER, B. M. & EHRMAN, B. D. **The text of the New Testament: its transmission, corruption, and restoration**. 4. ed. New York: Oxford University Press, 2005.
- RAHLFS, Alfred (ed.). **Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.
- SPELLMAN, C. The Drama of Discipline: Toward an Intertextual Profile of Paideia in Hebrews 12. **Journal of the Evangelical Theological Society**, n. 59, p. 487-506, set. 2016. Disponível em: https://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/59/59-3/JETS_59-3_487-506_Spellman.pdf. Acesso em: 04 abr 2018.
- STUART, D.; FEE, G. D. **Manual de Exegese Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- THIESSEN, M. Hebrews 12.5-13, the Wilderness Period, and Israel's Discipline. **New Testament Studies**. v. 55, p. 366-379. May 2009. Disponível em: http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688509000277. Acesso em: 04 abr. 2018.
- THISELTON, A. C. **The First Epistle to the Corinthians: A commentary on the Greek text**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- WHITE, E. G. **O Desejado de Todas as Nações**. 22. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

O CONTEXTO PANORÂMICO DO SEGUNDO TESTAMENTO

LUCAS LIMA MARTINS FRIDMAN¹
CHANDLER TIAGO S. SANT'ANA²

Resumo: O presente artigo, através de uma revisão bibliográfica, tem como objetivo mostrar quais foram os principais aspectos contextuais do século I EC que impactaram a formação do Segundo Testamento, também conhecido como Novo Testamento. O Segundo Testamento é um relato histórico inspirado, cheio de informações sobre o berço do Protocristianismo, surgido a partir do movimento messiânico de Yeshua, que, a despeito de estar envolvido em um contexto histórico fluido, tornou-se uma das maiores religiões monoteístas do mundo nos séculos seguintes. Entender qual era o contexto geográfico, histórico e social desse surgimento, de forma panorâmica, é o objetivo principal dessa pesquisa, levando o leitor a compreender como o imaginário da época era composto, causando assim uma reflexão sobre quais influências podem ser sentidas no estudo do Protocristianismo.

Palavras-chave: Protocristianismo. Helenização. Judaísmo.

THE PANORAMIC CONTEXT OF THE SECOND TESTAMENT

Abstract: This article, through a bibliographical review, aims to show the main contextual aspects of the 1st century CE. The Second Testament, also known as the New Testament, is an inspired historical account filled with information about the birthplace of Proto-Christianity. Such a religious conception arises from the Messianic movement of Yeshua, and despite being involved in a fluid historical context, it becomes one of the greatest monotheistic religions in the world in the following centuries. Understanding the geographic, historical and social context of this emergence, in a panoramic way, is the main objective of this research, leading

¹ Bacharel em Teologia (Seminário Latino-Americano de Teologia – IAP). Licenciado em Ciências Sociais (Faculdade de Educação Paulistana). Mestrando em Teologia Histórica. Contato: lucaslmfridman@gmail.com.

² Bacharel em Teologia (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia – FADBA). Graduando em Estudos Judaicos (Seminário Rabínico Latino-Americano Marshall T. Meyer). Contato: chandlertigosantana@gmail.com.

the reader to understand how the imagination of the time was composed, thus causing a reflection on what influences can be felt in the study of Proto-Christianity.

Keywords: Proto-Christianity. Hellenization. Jewish.

1. Introdução

Ao estudarmos uma temática a fundo, não podemos olhar somente para o nosso objeto de estudo, mas precisamos olhar para ele inserido em um contexto maior, que o circunda. Em termos de interesse, nosso objeto de estudo aqui é o Segundo Testamento (também conhecido como Novo Testamento), mas para conhecermos a fundo o texto e o que o autor quis transmitir, precisamos entender qual era o contexto maior ao redor. É preciso entender como viviam, como se alimentavam, como trabalhavam, como eram as construções e tudo isso nos ajudará a montar um quebra-cabeça de uma época tão distante da atual, para que no estudo que fizermos, não incorramos em anacronismos.

O povo de Israel demonstrou seu caráter etnográfico e cultural através da Bíblia, que além de um documento histórico, é considerado por judeus e cristãos, como texto sagrado. Lançando mão às bases de tais religiões compreendemos que o primeiro século, momento importante para ambas as tradições, se fez muito confuso, visto estar envolto de uma série de crises, políticas, religiosas e partidárias. Sendo assim, conhecer tais crises e fenômenos geográficos, culturais e históricos, se torna imprescindível para um estudo sério. Assim, o presente artigo pretende de uma forma geral e panorâmica, dar ao leitor um vislumbre dos mais variados contextos existentes no período de surgimento do protocristianismo e desenrolar do Segundo Testamento.

2. Contexto Geográfico

Segundo Bastos (2009), “a Palestina ou Terra Santa, ou Israel, como era chamada nos tempos de Jesus, possuía uma extensão territorial relativamente pequena, sendo uma estreita área situada entre a África, a Ásia e a Europa, funcionando como uma espécie de ponte entre essas regiões” (BASTOS, 2009, p. 105 apud SILVA, 2006). Talvez essa seja uma das mais belas estratégias divinas para seu povo, visto que Deus não só escolhera Israel como povo (Gênesis 12:1-3), mas também escolhera o que eles comeriam (Levítico 11), como eles se vestiriam (Números 15: 37-38/ Deuteronômio 22:12) e inclusive o lugar onde eles morariam (Deuteronômio 11:10-12).

O interessante da escolha geográfica de Deus é que Israel está localizado no Oriente Médio, logo pertence a uma confluência de continentes, eixo central que liga Europa, África e Ásia. Quando o Eterno decidiu por esse lugar, escolheu propositalmente, para que Seu povo fosse o “centro” do mundo (Jubileus 8:19). Assim, qualquer rota que passasse por esse eixo, conheceria o Deus de Israel e levaria sua mensagem para os continentes ao redor, como consta no livro de Ezequiel “Assim diz o Soberano, o SENHOR: Esta é Jerusalém, que pus no meio dos povos, com nações ao seu redor.” (Ezequiel 5:5). Há outros motivos para a escolha da geográfica de Deus, pode-se citar, dentre eles o que está relatado em Deuteronômio 11:10-12 quando o Eterno diz:

A terra da qual vocês vão tomar posse não é como a terra do Egito, de onde vocês vieram e onde plantavam as sementes e tinham que fazer a irrigação a pé, como numa horta.

Mas a terra em que vocês, atravessando o Jordão, vão entrar para dela tomar posse, é terra de montes e vales, que bebe chuva do céu. É uma terra da qual o SENHOR, o seu Deus, cuida; os olhos do SENHOR, o seu Deus, estão continuamente sobre ela, do início ao fim do ano (Deuteronômio 11:10-12).

O Senhor estava querendo ensinar ao Seu povo que eles deveriam depender exclusivamente dEle para sobreviver e cumprir o propósito para o qual foram chamados. É necessário destacar que ao anunciar como seria a terra para onde iriam, o Eterno realiza uma comparação entre a terra do Egito e a forma com que eles plantavam e colhiam para sobreviver. O sistema de irrigação egípcio, como relatado no texto acima, provia de desvio das águas do rio Nilo e aproveitamento de suas enchentes que geravam limo na terra, deixando-a mais fértil (ANDRADE, 2016). Eles desenvolveram um sistema de canais que usavam a água do Nilo quando estava na época de cheia, criaram também umas espécies de bacias cercadas por diques de madeira, que armazenavam a água excedente. Fato é que os egípcios muitas vezes carregavam água em baldes ou mesmo com um sistema de bombeamento (JACOBUCCI, 2020). Quando o Eterno propôs o local onde Seu povo se estabeleceria, propôs uma forma diferente de subsistência, e no texto (Deuteronômio 11:10-12) Ele explica que a terra para onde eles iriam, era terra que bebia água do céu e ainda ressalta que é uma terra que fica localizada entre montes e vales. Por que essas informações são importantes? Observando a topografia de Israel é mais fácil compreender o que Deus estava dizendo para eles.

É possível perceber, analisando um mapa topográfico, que a Terra de Israel é extremamente desnivelada e que as regiões montanhosas e os vales se encontram facilmente. O Mar da Galileia, aproximadamente a 230 metros abaixo do Mar Mediterrâneo e o Mar Morto, cerca de 400 metros abaixo do Mar Mediterrâneo, se configuram como os pontos mais baixos do planeta Terra (ANDRADE, 2016). O fato é que “as chuvas variam na Palestina (Israel) segundo a região, quanto mais próximas do Mediterrâneo, mais chuvas as terras recebem, pois, as montanhas atuam como uma barreira que detém os ventos úmidos do mar e as faz descarregar sobre as ladeiras ocidentais” (OSEIAS, 2008; BIBLIA ANOTADA). Com isso, as regiões da Galileia e arredores têm maior dificuldade em receber chuva e esse era o plano do Eterno. Em Deuteronômio 11:13 e 14, Ele explica:

Portanto, se vocês obedecerem fielmente aos mandamentos que hoje lhes dou, amando o Senhor, o seu Deus, e servindo-o de todo o coração e de toda a alma, então, no devido tempo, enviarei chuva sobre a sua terra, chuva de outono e de primavera, para que vocês recolham o seu cereal, e tenham vinho novo e azeite.

O Eterno estava ensinando que quem enviaria chuva do céu, no tempo certo seria Ele, assim como quem cuidaria das lavouras, das plantações, dos cereais, da terra do povo e de tudo que ali estivesse, era Ele. Não existe maior e mais linda promessa que essa feita pelo Senhor. Ele não se preocupa apenas com uma parte, mas se preocupa com o todo.

Nos tempos de Jesus, “[...] a terra de Israel encontrava-se dividida em áreas menores, sendo elas: Judéia, Samaria e Galileia, ao oeste; Ituréia, ao norte; Gualanítide, Batanéia, Traconítide, Auranítide, Decápole e Peréia, ao leste; e Iduméia ao sul” (BASTOS, 2009 apud SILVA, 2006). Como descreve Silva (2006):

Todo esse território era margeado pelo Mar Mediterrâneo, no extremo Oeste. Ao Leste estava o Rio Jordão que desemboca no Mar Morto, ao sul, entrecortando toda região havia uma cadeia de montanhas e montes com 600m de altura, sendo que os mais altos estavam situados na Galileia e no Hermon.

Cada detalhe da linda terra prometida era experimentado nos dias de Jesus, cada montanha com suas belezas distintas, desde a planície costeira até o planalto transjordânico, cada detalhe demonstra a diversidade e complexidade planejada por Deus. Um país tão pequeno, mas com tanto a oferecer, as planícies costeiras do mediterrâneo que cercam um mar azul cristalino, que repousa os raios quentes refletidos pelo sol, a beleza da vegetação baixa, em um verde pálido, misturado em tons pastéis, causados pelo vento oriental castigador.

Shephela, com seus longos campos, marcadas pelas ondas de vento nas plantações douradas de trigo, em contraste com o azul anil que se espalhava pela imensidão do céu. O vale de Jezreel conhecido por suas montanhas e vales verdes predominantes em sua extensão, “[...] é delimitado ao sul pelos planaltos de Samaria e pelo monte Gilboa, ao norte pela Baixa Galileia, ao oeste pela cordilheira do monte Carmelo e ao leste pelo vale do Jordão” (LAGES, 2012). Assim, a topografia nos mostra que “[...] estando no norte do país, o vale é servido por chuvas mais que o Negueve, ao sul, o que favorece a agricultura” (CAFE-TORAH, 2019; LAND OF THE BIBLE, 2018; BÍBLIA ANOTADA, 2020).

No fosso do Jordão, encontramos a paisagem mais conhecida do Segundo Testamento, onde, por muitas vezes, Jesus caminhou, descansou e partilhou sua sabedoria: O mar da Galileia. Apesar de ser conhecido como “mar”, esse é um pequeno território, uma pequena lagoa, que recebe água principalmente do rio Jordão e que afluí para o Mar Morto. A beleza é incomparável em sua pequena imensidão de 20 km de comprimento e 13 km de largura. Nesse lugar, muitas vezes Jesus falou ao povo e encontrou alguns de seus discípulos, convocando-os ao lindo ministério de pescadores de homens (Mt 4:19) (GARNIER, 1950; ANDRADE, 2016; ROPS, 2008).

Segundo Stegemann (2004), “a economia da Palestina, como a de todos os povos do mediterrâneo, era preponderantemente agrária”. Mas, segundo o autor, muitas variáveis faziam com que a população que vivia ao redor do Lago de Genesaré sofresse, especialmente as comunidades não ribeirinhas. Um ponto positivo é que na Galileia chovia mais do que na Judeia, mas, mesmo depois da “separação da região costeira e das cidades transjordânicas por Pompeu (na metade do século 1 a.C.)”, o comércio judaico enfraqueceu-se, e a maior parte da subsistência do povo era da pesca. Muitas histórias emocionantes aconteceram ao redor desse lago: o sermão da Montanha, a história do endemoninhado de Gadara, e tantas outras lindas histórias, tiveram esse pequeno lago como palco de seu desfecho (STEGEMANN, 2004).

Os Altos de Golã, com suas quedas d’água, seu ambiente mais frio, trazem a calma e o refrigério para os dias quentes de Israel. Essa paisagem contrastada com Nahal Zeelim, o deserto da Judeia, demonstram quão grandiosa é a variedade das cores e belezas daquele pequeno país. Nahal Amud com suas densas florestas espalham o verde escuro pelo Norte de Israel e trazem diversidade na flora do local.

O que falar de Jerusalém? Como escreveu o salmista: “Se eu de ti me esquecer ó Jerusalém, que se resseque a minha mão direita” (Sl 137:5). A despeito de ser uma pequena cidade, tinha um porte de nobreza tamanho, que impunha respeito a todos aqueles que por ali passavam. Longe de dar um ar místico a essa descrição, é necessário dizer que a terra de Jerusalém possui um clima diferente que gera saudade de uma pátria comum aos povos. Chegar em Jerusalém era como chegar à presença de Deus, pois, ali no alto do Monte Moriá, em meio as montanhas de clima ameno de Israel, o próprio Deus manifestara-se muitas vezes através do shekinah e de sua presença corpórea. O comentário rabínico afirma: “Quem não viu a Jerusalém jamais viu uma cidade realmente bela” (Tratado Sukkah, 51.6). Não existia melhor lugar para se contemplar a linda Jerusalém, se não no alto do Monte das Oliveiras. Esse lugar foi marcado, no primeiro século, pelo momento em que Jesus, contempla as fortalezas da mais bela cidade do mundo e afirma: “Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te foram

enviados! Quantas vezes Eu quis reunir os teus filhos como a galinha reúne os seus pintinhos debaixo das suas asas, mas vós não o aceitastes!” (Lc 13:34).

No meio dessa joia esculpida pelo tempo, através das próprias mãos do Eterno, estava o templo. Exuberante em sua forma, com seu enorme pináculo e compartimentos, de onde se podia ver toda a linda terra ao redor. Aquele templo possuía glória e honra maior que o primeiro templo, destruído por Babilônia, pois, ali pisara Deus encarnado. O historiador Henri Daniel-Rops (2008) se questiona: “Como os Israelitas poderiam deixar de amar sua terra?” e afirma:

O perfil das colinas em toda a parte é tão singular, puro e delicado que parece desenhado por mão de artista; existe ali uma perfeição somente comparável à de Atenas. Onde quer que seja, a relação dos planos, as distâncias remotas, imprimem uma harmonia secreta sobre a mente e a fazem voltar-se para a eternidade. Sob o céu azul profundo, as cores fulgem com extraordinária riqueza — o vermelho da terra dos vinhedos, o verde delicado das hortas, o ouro pálido da cevada madura, o amarelo-tostado do deserto; e sob o sol todas essas cores contrastantes se fundem num só brilho quente, e na sombra nos tons violeta do bronze. E para tornar ainda mais evidente a harmonia, aqui e ali grupos de ciprestes escuros se integram na paisagem; ou, de repente, a superfície trêmula dos olivais ressalta em azul (ROPS, 2008 p. 15).

Essa era a paisagem por onde Jesus andava, onde se desenrolou as histórias e milagres do Segundo Testamento e onde o ser humano caído teve a maior de suas experiências: em cima do monte do calvário, o amor morreu, mas a boa notícia é que naquela mesma terra santa, Ele ressuscitou nos garantindo a salvação.

3. Contexto Histórico do Segundo Testamento

Ao iniciarmos um estudo aprofundado sobre um tema, não podemos deixar de observar periféricamente sobre ele. Ao redor do nosso objeto de estudo, sempre existirão pistas e detalhes que nos ajudarão a montar o quebra-cabeça. Não é diferente quando o assunto é o passado e, principalmente, ao se tratar de um passado bíblico. O contexto histórico pode nos enriquecer na argumentação quanto à veracidade dos fatos levantados. Ao analisarmos o último livro profético da Bíblia Hebraica, Malaquias, nos deparamos com o período histórico da reconstrução de Jerusalém e a volta do cativo babilônico: “Esse livro foi escrito por volta do ano 425 AEC., no mesmo período de Esdras” (SDABC, 2012 p. 1123), sendo esse o último relato que temos antes dos evangelhos e da experiência emblemática do Messias. Fato é que temos um período de aproximadamente de 400 anos sem nenhum relato bíblico para a contextualização do Segundo Testamento. Por esse fato, nos aliamos à história afim de ter respaldo para a compreensão do momento em que viveu Jesus. Ao montar o cenário é possível compreender o quão instável foi a época em que Jesus nasceu, mas ao mesmo Paulo o denomina como a plenitude dos tempos (Gl 4:4), visto que esse é o período em que as possibilidades de crescimento e difusão do evangelho eram mais favorecedoras.

Arle Cairns, comenta que os romanos e gregos são esquecidos como agentes auxiliares desse processo, mas que contribuíram muito para a preparação religiosa na ocasião da vinda de Cristo: “Os gregos e romanos ajudaram a levar o desenvolvimento histórico até o ponto em que Cristo pudesse exercer o impacto máximo sobre a história de uma forma até então impossível” (CAIRNS, 2008, p. 31). Em seu livro, Cairns (2008) enumera algumas razões pelas quais o Império Romano e o pensamento grego contribuíram para a expansão do cristianismo, sendo elas:

1) A lei de Roma, com sua ênfase na dignidade do indivíduo, e no direito deste a justiça e à cidadania romana, agrupava homens de diferentes raças a uma única organização política, e isso facilitou a difusão de um evangelho que pregava a unidade de uma espécie pecadora, carente de um Salvador;

2) A movimentação livre em torno do mediterrâneo teria sido difícil se Pompeu não tivesse varrido os piratas do Mediterrâneo e os soldados romanos não mantivessem a paz nas estradas da Ásia, África e Europa. Essa pacificação possibilitou as viagens missionárias dos primeiros cristãos, levando a mensagem em todo o mundo conhecido;

3) Os romanos criaram um ótimo sistema de estradas que iam do marco áureo no fórum a todas as regiões do império. Um estudo das viagens de Paulo mostra que ele se serviu muito desse sistema viário para atingir os centros estratégicos do Império;

4) O exército que promovia a paz das estradas e de todo império. Os soldados trabalhavam por turnos e rodízio, e muitos deles converteram-se ao cristianismo e levaram o evangelho às regiões para onde eram designados. É provável que o evangelho tenha chegado precocemente na Grã-Bretanha dessa forma;

5) As conquistas romanas levaram muitos povos a perder a fé em seus deuses, uma vez que eles não foram capazes de protegê-los dos romanos. Esse vácuo espiritual deveria ser preenchido;

6) O evangelho para ser universal precisava de uma língua universal, para promover impacto em todo mundo conhecido. O grego foi a herança linguística mais difundida nesses séculos, assim como o inglês é hoje;

7) A filosofia preparou o caminho para a vinda de Jesus, destruindo a ideia politeísta das religiões Greco-romanas até então existentes. Mas a filosofia não pôde suprir a necessidade espiritual das pessoas, que precisavam ter uma experiência real com o divino;

8) A filosofia grega ainda chamando a atenção do povo para uma realidade que transcendia o mundo temporal e visível em que viviam.

Em meio a todo esse cenário histórico, acontece o desenvolvimento dos evangelhos e da vida no Segundo Testamento. Todas essas mudanças comportamentais e influências externas sobre Israel geram uma difusão heterogênea do pensamento e afetam tanto religiosamente quanto politicamente a terra e o povo, onde o Segundo Testamento seria desenvolvido.

4. Contexto Sociopolítico e Religioso

A influência sociopolítica e religiosa é facilmente evidenciada pela pluralidade do pensamento judaico da época de Cristo. A disputa religiosa, política e econômica que havia sido acionada por Antíoco IV e continuada sob os hasmoneus foi apenas exacerbada pela política romana. Não constitui surpresa que a primeira resposta ao censo romano de 6 EC. tenha sido uma rebelião local liderada pelo fundador do partido zelote, Judas, o Galileu. É contra esse pano de fundo geral que devemos entender a divisão que surgiu no tempo dos hasmoneus entre um partido sacerdotal, aristocrático, e um partido mais religiosamente exclusivo, devoto, popular: os saduceus e os fariseus (WALKER, 2006, p. 24-25). Para melhor compreensão das informações, descreveremos de forma sucinta como aconteceu.

Alexandre, o Grande teve uma carreira breve como rei, mas deixou marcas na história que permanecem através dos séculos. Quando Alexandre morre em 323 AEC, suas conquistas se estendiam por todo mediterrâneo; o rei deu início a uma revolução cultural na antiguidade tanto no âmbito social quanto religioso (SCOTT, 2017; GUNDRY, 1985; TILLY, 2004). Skarsaune (2004) bem salienta que Alexandre e seus sucessores, sabiamente, não tentaram suprimir as divindades locais nem tampouco o culto a elas prestado. Com o passar do tempo, o resultado

foi um alto grau de sincretismo religioso. As religiões orientais foram helenizadas, porém a religião grega não ficou imune à influência das demais culturas.

No período grego, a cultura grega foi disseminada por meio das cidades Helênicas: as pólis, que eram cidades espalhadas pelo império cujo um dos objetivos era disseminar a cultura grega. Os gregos acreditavam que a vida nas pólis era a única referência dentro da qual seria possível a vida humana. Os gregos tinham sua cultura em um padrão muito elevado; aqueles que não haviam sido helenizados eram considerados bárbaros. Todo o judaísmo foi afetado pela cultura grega em maior ou menor medida; tanto os judeus da diáspora quanto os de Jerusalém.

A helenização na diáspora foi um processo que ocorreu em todos os lugares sob o domínio grego e até mesmo alcançou áreas sobre as quais a lança de Alexandre não se estendeu. Portanto, é complexa a distinção feita entre os judeus na Palestina e os outros sob o domínio grego; a maioria dos judeus no mundo se viu em um dos impérios gregos que se seguiram aos quarenta anos de luta dos sucessores após a morte de Alexandre (GRABBE, 2000; BORGER, 2003; SKARSAUNE, 2004).

Na Babilônia, uma grande parte da população falava aramaico, e a influência helenística era provavelmente menor do que em outros lugares, já que essa área foi tomada pelos partos após menos de um século de domínio grego. Mas muitos judeus também viviam no Egito, na Síria ou na Ásia Menor, geralmente em cidades de língua grega. Muitos perderam seus conhecimentos de hebraico e aramaico como, por exemplo, Filo, que claramente conhece pouco ou nenhum hebraico, certamente não o suficiente para usar a Bíblia no original. É por isso que a Septuaginta (LXX) foi originalmente criada: para fornecer uma Bíblia. Os judeus de fala grega podiam entender (SCOTT, 2017; FISCHER, 2013; TILLY, 2004; ALVES, 2012). Mesmo aqueles que mantiveram um conhecimento de hebraico e aramaico não teriam escapado da forte influência de seu ambiente de fala grega. Esequias Soares (2009) observa que a LXX foi usada na própria sinagoga o que diz muito.

Sabemos dos judeus na diáspora de vários tipos de fontes. Primeiro vem alguma literatura dos judeus da diáspora, embora seja muitas vezes fragmentária. Em segundo lugar, sabe-se da presença de comunidades judaicas em vários locais antigos por causa de inscrições, por exemplo, de sinagogas. Apenas no Egito alguns documentos escritos em papiros sobreviveram. Uma terceira fonte são as referências a comunidades judaicas em fontes literárias, como Josefo e os escritores greco-romanos.

Os escritos dos judeus na diáspora nem sempre podem ser separados facilmente dos judeus palestinos que escolheram escrever em grego. No entanto, é geralmente aceito que 2 Macabeus foi o epítome de uma obra maior escrita por um judeu da diáspora, Jasão de Cirene. Filo de Alexandria deixou um material extremamente valioso, não apenas sobre a interpretação judaica da Bíblia, mas também muitas referências passageiras à comunidade alexandrina. Outros escritos, por falantes de grego, incluem a Sabedoria de Salomão, Oráculos Sibílicos 3-5, Testamento de Abraão e 4 Macabeus. Alguns dos escritores judeus fragmentários em grego foram escritos na diáspora, embora alguns deles fossem provavelmente escritos na própria Palestina. A tradução de literatura de originais semíticos também parece ter se tornado um grande esforço, provavelmente principalmente na diáspora, produzindo traduções gregas de Ben Sira, 1 e 2 Enoque, Tobias, Testamentos dos Doze Patriarcas, Salmos de Salomão, sem mencionar a Bíblia.

O que se encontra em toda essa literatura, a maior parte religiosa, é a adoção de dispositivos literários e modos de comunicação gregos. Isso não significa que a religião em si tenha sido comprometida, mas a maneira de expressar essa religião foi adaptada às características retóricas e literárias do veículo em que foi transmitida, a saber, a literatura grega (GRABBE, 2000).

Enquanto na Palestina, assim como qualquer outro povo da região sírio-palestina, os judeus da palestina foram influenciados pela helenização. Assim, pode-se dizer que, desde algum tempo bem no início do período grego, “todo judaísmo deve realmente ser designado ‘judaísmo helenístico’ no sentido estrito”. A administração grega alcançou os níveis mais baixos da sociedade, e o grego, a língua, era amplamente (embora não exclusivamente) a linguagem da administração. Um conhecimento do grego era uma maneira de se elevar no mundo e alguns, evidentemente, acharam outros aspectos do estilo de vida grego atrativos. Assim, com o passar do tempo, a identidade grega mudou de ênfase na descendência étnica para uma de língua e educação (GRABBE, 2000, p. 612). Alguém com um bom conhecimento da língua e uma educação grega poderia atingir melhores posições sociais, mesmo que não nascesse grego. Hans Borger (2003) destaca que Judá ficou livre da influência helênica, todavia ele deixou de observar o que foi destacado acima. É evidente que o povo de Judá foi menos afetado que o da diáspora, mas como salientado anteriormente não ficou totalmente ileso. O próprio Borger (2003) reconhece que os sofrim receberam grande influência do pensamento de Sócrates.

Encontra-se, então, uma situação complicada. Todos os judeus na Palestina entraram em contato com a administração grega, enquanto muitos aprenderam um pouco de grego e alguns aprenderam bem. Mas, além do modo de vida daqueles que eram cidadãos de uma cidade grega, a influência grega era mais evidente nas áreas de literatura e arquitetura. A influência na literatura poderia ser muito sutil, embora, como já foi notado, muitos escritos judaicos desse período foram escritos ou traduzidos para o grego.

Neste contexto de helenização aparece uma das figuras mais antissemitas da história: Antíoco IV (175–164 AEC.). Os judeus podiam praticar sua religião sem ser incomodados, mas isso mudou com Antíoco IV, pois ele tenta uma investida contra o Egito, mas por temor de Roma retrocede e no seu retorno se volta contra Jerusalém. Quando Antíoco IV obteve posse de Jerusalém, muitos do partido oposto foram mortos; e quando ele havia saqueado uma grande quantia, retornou a Antioquia (JOSEPHUS, 1996, 253).

Para apressar o andamento da helenização, Simeon bem Tobias depõem o sumo sacerdote Onias III; colocando no seu lugar Jason. Um dos homens mais agressivos da ala helenizadora. Este tinha o apoio de Antíoco IV. Com o trabalho e opressão desses homens em 172 AEC. Jerusalém é proclamada uma pólis. Em 168 AEC. Antíoco tentou eliminar o culto ao Deus de Israel. O rei construiu um altar de ídolos no altar de Deus, ele matou um porco, e assim ofereceu sacrifício, nem de acordo com a lei, nem com o culto religioso judaico daquele país. Além de também os compelir a abandonar a adoração que pagaram a seu próprio Deus e a adorar aqueles que ele considerava serem deuses; e os fez construir templos e erguer altares ídolos em todas as cidades e aldeias e oferecer suínos sobre eles todos os dias (JOSEFO, 1996; GUNDRY, 1985; SCOTT, 2017). Os rolos da Lei foram queimados e quem possuísse rolos da Torá era morto. Mães que circuncidavam seus filhos eram assassinadas (1 Macabeus 1.44–64).

O antissemitismo era uma realidade vivida e intensa para os judeus da época. Aqueles que contrariavam as atitudes do rei eram açoitados com varas. A(s) causa(s) desta tirania a dúvida continuará a ser debatida por muito tempo sem uma solução clara, mas não há dúvida de que o governo selêucida tentou proibir as práticas religiosas judaicas na Palestina (não está claro que os judeus fora Judéia foram afetadas). Apenas a revolta dos Macabeus trouxe uma revogação do decreto. Necessário também é salientar que alguns que estavam em Jerusalém nesta época participaram do processo de helenização por livre vontade:

Por esses dias surgiram de Israel indivíduos ignóbeis que seduziram a muitos, dizendo-lhes: “Vamos! Aliemo-nos às nações que os cercam, pois, depois que delas nos separamos, sobrevieram-nos muitos males”. Agradou-lhes tal arrazoado, e alguns de entre o povo apressaram-se a ir ter com o rei, o qual lhes deu autorização para observar

as práticas das nações [ou, dos gentios], conforme os usos delas. Construíram, pois, um ginásio em Jerusalém, refizeram o seu prepúcio, renegaram a aliança santa para se associarem aos pagãos e venderam-se para fazer o mal (1 Macabeus 1.11-15).

Muitos judeus permaneceram fiéis ao Deus de Israel praticando seu culto devidamente. Os habitantes de Mondin que não haviam se submetido ao decreto do rei continuaram a oferecer seus sacrifícios. O livro de 1 Macabeus registra o momento em que os emissários do rei chegam até o velho sacerdote Matatias para que esse ofereça um sacrifício de acordo com os requisitos do rei. Matatias se recusa, mas um judeu se atreveu a fazer o sacrifício. O velho sacerdote tomado de ira derrubou o altar e assassinou o funcionário do rei que ordenava o sacrifício (1 Macabeus 2. 17-28). Matatias, após este feito, convida todos os judeus tementes a Deus a fugirem para as montanhas com ele. Se esconderam em cavernas com seus filhos e esposas, mas quando os generais do rei souberam disso, tomaram todas as forças que tinham na cidadela de Jerusalém e perseguiram os judeus no deserto; e, quando os alcançaram, em primeiro lugar, esforçaram-se para persuadi-los a se arrependerem e a escolher o que mais lhe servia de vantagem, sem colocá-los na necessidade de usá-los de acordo com a lei da guerra; mas quando eles não obedeceram às suas convicções, mas continuaram a ter uma mentalidade diferente, lutaram contra eles no dia de sábado e os queimaram como estavam nas cavernas, sem resistência, e sem tanto quanto parando as entradas das cavernas. Eles evitavam se defender naquele dia, porque não estavam dispostos a romper a honra que eles deviam ao sábado, mesmo em tais aflições; porque a lei requeria que descansassem naquele dia (JOSEPHUS, 1996, p. 260-276).

Havia cerca de três mil, com suas esposas e filhos, que foram sufocados e morreram nessas cavernas; mas muitos dos que escaparam juntaram-se a Matatias e o nomearam para ser seu governante (JOSEFO, 1996). Era o início da revolta Macabéia; Matatias sendo avançado em idade faleceu pouco depois do início da revolta. Judas Macabeu, seu filho, se tornou o líder da revolta. Judas expulsou seus inimigos da terra que transgrediram suas leis, e purificaram a terra de todas as poluições que estavam nele. Em 164 AEC, o templo foi reconsagrado, data posteriormente celebrada no feriado de Hanuká (festa das luzes), no estabelecimento de um estado judaico parcialmente autônomo e reconhecido pelos sírios e, mais tarde, “em um estado judeu independente, que perdurou até a conquista romana em 63 AEC” (SKARSAUNE, 2004, p. 17).

Skarsaune (2004, p. 17) faz um questionamento importante: “o que estava em jogo nessa revolta?” A resposta parece óbvia: A insurreição dos Macabeus representava a autodefesa do judaísmo contra a “helenização” forçada implementada por Antíoco IV. A revolta macabéia tornou explícita a incompatibilidade entre judaísmo e helenismo” (BRUCE, 1988; GUNDRY, 1985; SATRAN, 2009; SKARSAUNE, 2004; STERN, 1996).

Oskar Skarsaune (2004, p. 27) destaca a importância da revolta macabéia acentuando que se não fosse esta o judaísmo teria sido extinto. É no período dos Macabeus que surgem os termos helenismo e judaísmo. Esses representavam dois estilos de vida diferentes. Com esse contexto em mente não é difícil o leitor atento entender por que alguns Judeus conseguiram incitar o povo contra Paulo tão rapidamente ao afirmarem que o apóstolo teria introduzido um grego incircunciso no templo (At 21.28-29); sabendo do amor do povo pelo templo e de toda história usaram a boa fé do povo para prejudicar Paulo.

Quando Paulo diz: “E, na minha nação, quanto ao judaísmo, avantajava-me a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais.” (Gl 1.14); ele queria observar que era extremamente preocupado com a pureza de seu povo, ou seja, ele vivia de acordo com a Torá e não queria ver o seu povo imerso no helenismo. James Dunn (2003, p. 401) observa acertadamente:

O “judaísmo” é apresentado como um ponto de união para a resistência aos sírios e para um levantamento da identidade nacional como povo da aliança do Senhor. Dito de outra forma, “judaísmo” foi cunhado como um título para o defender ao contrário do helenismo” (2Mc 4,13). Em outras palavras, o termo “judaísmo” parece ter sido cunhado como meio para dar enfoque à determinação dos patriotas. Não era, simplesmente, descrição neutra da religião dos judeus, como poderíamos compreender hoje.

Esse contexto histórico permite ao pesquisador concluir que judaísmo no período do Segundo Templo era um estilo de vida e não um dogmatismo. Não só Dunn (2003) percebeu essa verdade como visto acima, mas também Skarsaune (2004). Após a morte de Judas Macabeus, todos os ímpios e aqueles que transgrediram as leis de seus antepassados, ressurgiram na Judéia, e cresceram sobre eles, e os afligiram de todos os lados. A fome também ajudou a iniquidade deles e afligiu o país, até não poucos, que por falta de bens necessários, e porque eles não foram capazes de suportar as misérias que tanto a fome quanto seus inimigos trouxeram sobre o povo, abandonaram seu país e foram para os macedônios.

Josefo observa que nesta época Jônatas, irmão de Judas, passou a liderar o povo e um exército judeu. Com Jônatas no comando foi possível expandir o território e conquistar a independência. “Jônatas fez vários acordos e alianças com vários países, com Esparta e inclusive com a potência da época, a República Romana, para que fosse reconhecida a situação de Israel como nação livre perante o império selêucida (1996, 13.1:1–3. Jônatas prosseguiu com a revolta, até que no ano de 153 AEC, ganha o cargo de sacerdote de Israel por decreto de Alexandre Balas, rei selêucida”. Embora a família dos hasmoneus não fosse da linhagem de Zadoque permaneceram sacerdotes até o período da ocupação romana em 63 AEC. (GUNDRY, 1985, p. 9–10; SCOTT, 2017, p. 86–87 SKARSAUNE, 2004, p. 42). A primeira vez em que grupos como fariseus e saduceus são mencionados é no período em que Jônatas governava ao que parece esses partidos já existiam anteriormente e provavelmente tiveram um papel no combate ao helenismo (JOSEPHUS, 1996, 13:171–173; SALDARINI, 2001, p. 4; SCOTT, 2017, 87; BULL, 2009, p. 215).

João Hircano (134 – 104 AEC.) é um nome importante na dinastia hasmonéia, pois, durante seu governo algumas controvérsias marcaram o judaísmo do Segundo Templo. Controvérsias que talvez tenham dado origem a comunidade de Qumran; Hircano deu início a uma política de conquista, usando mercenários helenistas, bem como soldados judeus. Anexou áreas a leste do Jordão, a idumeus ao sul e as terras samaritanas até Citópolis (Bete-Seã), ao norte. Os idumeus foram forçados a aceitar a circuncisão e a viver de acordo com a lei judaica. Hircano destruiu o templo samaritano no monte Gerizim em 108 e, posteriormente, a cidade de Samaria. Josefo (JOSEPHUS, 1996, 10: 284 – 298) inclui uma história na qual João Hircano deixa de lado a lealdade aos fariseus e passa a ser leal aos saduceus. No início, Hircano favoreceu os fariseus, mas os rejeitou para apoiar os saduceus. Sob a liderança de Jason os escribas foram removidos de seus cargos, porém com a revolta de Judas Macabeus esses retomaram suas funções e nesse período os chassidim ou Assideu reacenderam aos seus lugares de professores da Lei (Torá) sob o nome de fariseus (MANSOOR, 1945; PUIG, 2006; SCHÜRER, 1985; VERMES, 1997).

Os fariseus queriam que a Lei fosse a norma do povo em todas as áreas da vida, isto é, religiosa, ritual, econômica e social. Os fariseus criam tanto na lei escrita por Moisés como na oral (Torá she – be’ alpé) que Moisés também teria recebido no Sinai (LENHARDT, 1997). O governo hasmoneus sob a direção de João Hircano se tornara corrompido, assim como o sacerdócio. Hircano precisava do voto do sínédrio para suas atividades políticas e como não possuía o apoio dos fariseus devido sua má gestão, os destituiu colocando em seu lugar os saduceus que concordavam com sua política - nesse contexto histórico é que, possivelmente,

surgiu a comunidade de Qumran um grupo que se afastou da sociedade de então por conta das corrupções religiosas e sociais (NICKELSBURG, 2011, p. 240–241).

No governo de Alexandra, os fariseus retomam o sinédrio e conseguem exercer um nível de influência significativo e se tornaram inimigos da dinastia hamonéia, por esse motivo surge a forte inimizade entre fariseus e saduceus. O maior líder fariseu da época, Simeon ben Shetach, era irmão de Alexandra. Após a morte de Alexandra em 67 AEC irmãos Hircano II e Aristóbulo lutavam pelo direito do trono quando em 63 AEC três delegações judias buscam a Pompeu, general romano em Damasco. Duas das delegações reivindicavam a ajuda de Pompeu para resolver o problema dos irmãos. A terceira delegação dizia representar o povo (BORGER, 2003; BULL, 2009; SKARSAUNE, 2004; SCOTT, 2017). Josefo (1996) registra a queixa dessa terceira:

[...] Damasco; e lá foi que ele ouviu as causas dos judeus, e de seus governantes Hircano e Aristóbulo, que estavam em diferença uns com os outros, como também da nação contra os dois, que não desejavam estar sob governo real. porque a forma de governo que receberam de seus antepassados era a de sujeição aos sacerdotes daquele Deus a quem eles adoravam; e [eles reclamaram], que embora esses dois fossem a posteridade dos sacerdotes, ainda assim eles procuraram mudar o governo de sua nação para outra forma, a fim de escravizá-los (JOSEFO, 1996, 14:41-42).

No outono de 63 AEC, Pompeu tomou Jerusalém; sob o governo do Romano o povo obteve paz por um período. Os Romanos respeitavam o judaísmo por sua antiguidade e admiravam a religião judaica. Durante algum tempo o povo viveu em harmonia com os Romanos, mas em 37 AEC, chega ao trono Herodes, o Grande.

Com o governo de Herodes a “lua de mel” entre judeus e Romanos acaba; Herodes foi um dos maiores helenizantes do povo. Na estreia de seu governo houve a ordem a morte de quarenta e cinco fariseus do sinédrio os acusando de sentimento pró-hasmonéus. O povo também vivenciou, neste período, um avanço significativo na segurança pública e nas construções. Herodes construiu cidades, aquedutos, pontes, estradas, teatros, ginásios entre outros. Além de ampliar generosamente o templo de Jerusalém, porém em seu desconhecimento da religião judaica colocou uma águia romana sobre os portões; seu falecimento se deu em 4 AEC por uma doença no intestino (GUNDRY, 1985; BORGER, 2003; SKARSAUNE, 2004; TILLY, 2004).

Estes séculos de guerras e debates deram a moldura ao judaísmo do Segundo Templo no qual tanto a Jesus quanto os apóstolos viveram. A compreensão desse contexto pode ajudar o leitor do Segundo Testamento a entender, por exemplo, porque os judeus do período de Jesus não se relacionavam com os samaritanos, porque tinham tanta resistência aos gregos e sua cultura ou porque fariseus e saduceus tinham um relacionamento tenso. Jesus de Nazaré estava dentro deste contexto e como religioso se envolveu em debates religiosos que se formaram no decorrer de séculos.

O judaísmo do Segundo Templo contava com a existência de mais de vinte cinco grupos religiosos; nenhum deles tinha o monopólio e viviam em constante debate (BOYARIN, 1999; SKARSAUNE, 2004; SALDARINI, 2001). Como os samaritanos já foram tratados de forma significativa acima esta parte não os incluirá, mas reconhece sua importância na época de Jesus. A seguir trataremos dos seguintes grupos Escribas, Fariseus, Saduceus e Essênios (ou Zadoquitas):

1) Escribas: Quando a religião judaica enfrentou uma das maiores crises nos séculos VI e IV AEC, houve a necessidade de se reinventar para sobreviver. Uma figura fundamental nesse contexto foi Esdras, o sacerdote, escriba e estudioso (7:11). Ele é descrito na tradição como aquele que reestabeleceu a religião judaica. No mundo antigo quase toda corte tinha seus

escribas que eram, sobretudo, copistas. No entanto, os escribas em Israel, após Esdras, passaram a ser vistos como mestres da Lei. Isso se deve ao fato de seu conhecimento sobre ela; no processo de copiá-la os escribas se tornaram peritos. No início os escribas tinham um lugar ao lado dos sacerdotes e com o tempo muitos se tornaram sacerdotes. Quando o sacerdócio se deixou levar pelo helenismo os escribas adquiriram um lugar de destaque na vida do povo; como conhecedores da lei a ensinavam para a população de forma que lhes era possível cumprir na vida cotidiana. É comum imaginar que todos os escribas faziam parte de um grupo e tinham em comum a mesma ideologia, porém não era assim. Havia escribas que eram fariseus (Lc 5.30; Mc 2. 16) e outros que estavam alinhados com os sacerdotes (Mt 2.4; 20.18). É evidente que na época de Jesus os escribas estavam afiliados a diversos partidos existentes. Alguns dos escribas mais famosos foram Hillel e Shammai. Estes eram fariseus contemporâneos de Jesus de Nazaré (SALDARINI, 2001; SCOTT, 2017).

2) Fariseus: Como visto anteriormente, são mencionados pela primeira vez no tempo em que Jônatas governava, isto é, 152 AEC. Provavelmente surgiram um pouco antes, porém não é possível afirmar seguramente o período exato. “Os fariseus eram um grupo leigo, heterogêneo e piedoso. Falavam a língua do povo, identificavam-se com suas vicissitudes e aspirações” (MIRANDA; MALCA, 2001; SCHÜRER, 1985). O Segundo Testamento registra alguns debates entre Jesus e alguns fariseus, isso fez com que durante séculos cristãos tivessem a percepção dos fariseus como hipócritas. O historiador George Knight (2016) bem observa que os cristãos precisam rever seus conceitos sobre os fariseus pois não é possível delimitar a religião farisaica com base unicamente no Segundo Testamento. Este não se propõe a fazer uma análise histórica do farisaísmo, pelo contrário os escritores descrevem alguns debates entre Jesus e os fariseus.

Como em todas as religiões, comunicações e sociedades, nem todos os fariseus viviam de acordo com seus elevados princípios, conforme relatos da Mishná e do próprio Talmud (MIRANDA; MALCA, 2001). O fato de Jesus debater e até chamar alguns fariseus de hipócritas causa augúrios em algumas pessoas; é necessário salientar que os fariseus debatiam entre si e se autocriticavam. Algumas referências do Segundo Testamento os destacam como “hipócritas” ou “descendentes” de víboras” (Mateus 3: 7; Lucas 18: 9 etc.) são aplicáveis para todo o grupo. No entanto, os líderes estavam bem conscientes da presença do insincero entre seus números, descritos pelos próprios fariseus no Talmud como “pontos doloridos” ou “Pragas do partido farisaico” (b. SOTA 3: 4 e 22b). O Talmud registra ainda outras críticas de fariseus feitas a fariseus de hipocrisia:

[C] há sete tipos de fariseus [p’rushim]: o vistoso [Fariseu], o altruísta [Fariseu], o guarda-livros [fariseu], o lavrador [o fa-riseu], o [fariseu], o temente [fariseu]; amando [fariseu].

[D] O “vistoso [fariseu]” carrega suas boas ações no ombro [para mostrá-las].

[E] O “arrogante fariseu” diz: “Espera por mim. Eu estou [ocupado usando meu tempo] para cumprir os mandamentos! [Eu não tenho tempo para você.]”

[F] O “contador [Fariseu]” paga cada dívida [isto é, pecado] executando um mandamento [boa ação].

[G] O “fariseu” parcimonioso diz: “Do pouco que tenho, o que posso reservar para executar mandamentos?”

[H] O “pagando [fariseu]” diz: “Diga-me que pecado cometi e executarei um mandamento para compensá-lo”. [esses cinco tipos são modelos negativos, pomposos e ostensivos.]

[I] O temente [Fariseu] Jó. O “amoroso” [fariseu emula] Abraão. E ninguém é mais amado por Deus do que o “amoroso” [fari-seu que emula] Abraão.

[J] Abraão, nosso antepassado, transformou até mesmo o desejo maligno [dentro dele] em bem. Como está escrito: “E em contraste o seu coração (sugerindo mais de um) fiel diante de ti” (Ne 9: 8). [ambos os seus desejos de corações eram fiéis.]

[K] disse R. Aha, “Ele fez um acordo [com seu desejo maligno para que ele pudesse controlá-lo. Como diz: “E fiz com ele o pac-to etc.” (J. BERAKOT, 9.5).

A crítica à hipocrisia não se restringe a Jesus, mas também parte dos próprios fariseus. Assim, taxar todos os fariseus como hipócritas é um engano; os fariseus que foram advertidos por Cristo e por outros fariseus não são a medida da religião farisaica, ou seja, não são a base para descrever o farisaísmo. Brad Young (1995, p. 245-249) bem observa que o estereótipo negativo dos fariseus construído ao decorrer da história faz com que os cristãos muitas vezes interpretem o texto do Segundo Testamento de forma errônea. Acadêmicos, depois de tomar conhecimento do farisaísmo como realmente ele era, tem chegado à conclusão de que o próprio Cristo era um fariseu, um dos tementes a Deus, pois como Skarsaune (2004) observa os característicos debates entre Jesus e fariseus têm uma característica intrafarisaica. O evangelho de Mateus (23:3) indica que para Jesus a mensagem farisaica não era um problema; o problema estava na hipocrisia de alguns fariseus. O farisaísmo era um partido complexo de muitas opiniões e, portanto, poderia compreender as opiniões de Jesus (SKARSAUNE, 2004; BRONSTEIN, 2003).

Os fariseus foram um grupo muito importante para o judaísmo do Segundo Templo, pois eles mantiveram o judaísmo vivo após a destruição do templo em 70 EC. As várias seitas foram desaparecendo com o tempo, mas o farisaísmo continuou e deu origem ao judaísmo rabínico (MIRANDA; MALCA, 2001).

3) Saduceus: Os saduceus eram um importante grupo na época de Jesus, porém pouco se sabe sobre este grupo. Como visto anteriormente, os saduceus nasceram no meio da grande crise resultante do programa de helenização de Antíoco IV e da reação que protagonizou o movimento dos chassidim. Os saduceus, por outro lado, pretendiam assimilar a herança dos sadoquitas, ou seja, das famílias sacerdotais entre as quais era eleito o sumo-sacerdote. Os saduceus cuidavam do serviço do templo. As crenças dos saduceus estavam em oposição a dos fariseus até o tempo da destruição de Jerusalém em 70 EC. A principal diferença entre os fariseus e os saduceus era em relação à Torá. A supremacia da Torá foi reconhecida por ambas as partes. Contudo, os fariseus designaram para a Lei Oral um lugar de autoridade lado a lado com a Torá escrita e determinada sua interpretação, enquanto os saduceus se recusavam a aceitar qualquer preceito como ligação, a menos que fosse baseado diretamente na Torá. A luta teológica entre as duas partes, foi na verdade, uma disputa entre dois conceitos de Deus. Os saduceus procuraram trazer Deus para o homem. Seu Deus era antropomórfico e a adoração oferecida a ele era como uma homenagem paga a um rei ou governante humano. Os fariseus, por outro lado, procuraram elevar o homem a alturas divinas e aproximá-lo a um Deus espiritual e transcendente. Os saduceus, portanto, rejeitaram o sobrenatural farisaico, alegando que eles não tinham base na Torá. Os saduceus também negaram a doutrina da ressurreição do corpo; historicamente, os saduceus ficaram sob a influência do Helenismo e depois estavam em boa posição com os governantes romanos, embora impopular com as pessoas comuns, de quem eles mantiveram-se distantes. A hierarquia dos saduceus teve sua fortaleza no Templo, e foi apenas durante as duas últimas décadas de existência do Templo que os fariseus finalmente ganharam controle. Desde que todo o poder e razão de ser dos saduceus estavam ligados ao culto do Templo, o grupo deixou de existir após a destruição do Templo em 70 AEC. (MANSOOR, 1945; PUIG, 2006).

4) Essênios: Os Essênios são citados por Flavio Josefo, Filo de Alexandria entre outros; geralmente, se identifica esse grupo com a comunidade de Qumran. É difícil determinar com segurança que a comunidade de Qumran e os Essênios são o mesmo grupo por existirem algumas dessemelhanças. Uma dessas dessemelhanças diz respeito ao celibatário; tem se

defendido que os Essênios eram celibatários quando na verdade a arqueologia demonstrou que a seita de Qumran não se abstinha do casamento, pelo menos não totalmente.

A erudita israelense Rachel Elijor (2020), observa que os chamados Manuscritos do Mar Morto têm características sacerdotais e de fato os portadores desses textos se identificavam como “filhos de Zadoque”. Não há menção nos manuscritos aos supostos Essênios de Josefo. Elijor (2012) após mais de uma década de pesquisa concluiu que os manuscritos pertenciam aos Zadoquitas. Esses parecem ser um grupo de sacerdotes que decepcionados com a política dos governantes hamoneus decidiu ir para o deserto. Elijor (2012) destaca:

Em contradição a essa luta sacerdotal demonstrada nos pergaminhos, nenhuma identidade sacerdotal explícita é mencionada por Filon, Plínio e Josefo, nenhuma aliança é mencionada, nenhum assunto de calendário é discutido, nenhuma lei sacerdotal referente ao Templo e os ritos dos sacrifícios são discutidos. relógios sacerdotais e nenhuma liturgia angelical-sacerdotal são mencionados e Jerusalém, a cidade escolhida de Deus, um tema central em muitos dos pergaminhos, não está associada aos essênios. Em outras palavras, nenhum assunto que é atestado ricamente nos Manuscritos do Mar Morto é descrito em qualquer relação significativa com os essênios.

Para Steve Mason (2007), renomado especialista em Josefo, os Essênios seriam uma criação literária do escritor. Mason (2007) argumenta que o texto mais longo sobre os supostos Essênios está em Guerras Judaicas uma obra escrita no período Flaviano, já mencionado anteriormente. Após a destruição, no ano 70 EC. os judeus estavam sendo humilhados pelos romanos, eles não tinham nenhum crédito. Josefo ao escrever pinta os Essênios como um modelo de sociedade judaica e os descreve com características gregas. Os Essênios de Josefo são verdadeiros espartanos. O objetivo de Josefo ao fazer isso, segundo Mason (2007), é reestabelecer a dignidade judaica entre os Romanos. Steve Mason (2016, 104) salienta que:

Em apoio a este tema Josefo frequentemente emprega uma linguagem espartana de treinamento, disciplina, ordem, coragem, resistência, destreza viril e desprezo pela morte; esta última aparecendo com mais frequência na guerra do que em qualquer outro texto antigo conhecido. Passagem muito discutida de Josefo sobre os essênios, “Legião” (2.119-61) tem a maior concentração de linguagem espartana em seu corpus. Sua seção mais longa (e menos discutida) diz respeito ao desprezo pela morte: “Sorriem em suas agonias e zombam de quem estava infligindo as torturas, eles costumavam despedir alegremente de suas almas” (2.151-58). O tema continua na Guerra, enquanto observamos pessoas comuns desnudando seus pescoços à espada, em vez de violar a lei ancestral (2.174, 196). Vespasiano fica maravilhado com a coragem de um judeu capturado que, segurando sob todo tipo de tortura, finalmente “encontrou a morte com um sorriso” em uma cruz (3.320-21).

Assim, os Essênios de Josefo não são descritos como não tendo algum tipo de interesse em questões sacerdotais, ao contrário dos Zadoquitas de Qumrã, que eram extremamente preocupados com essas. Tais discrepâncias, no que tange ao conteúdo dos manuscritos e a arqueológica, indicaram que a seita do Mar Morto não eram os supostos Essênios. Elijor (2002) põe em dúvida a existência de tal grupo e o estudo de Mason (2007) indica a mesma conclusão. Portanto, não é estranho que não exista referência aos essênios na literatura rabínica, ou no Segundo Testamento.

Dados arqueológicos datam o surgimento dos Zadoquitas por volta de 150 a 140 AEC, período que corrobora com a sugestão vista de que a comunidade de Qumrã tenha surgido no período de João Hircano. Essa comunidade era formada por sacerdotes Zadoquitas e leigos. O Documento de Damasco descoberto na Geniza do Cairo e publicado em 1910 é uma obra

fundamental para o conhecimento desta comunidade (VERMES, 1996; SKARSAUNE, 2004; SCOTT, 2017; MANSOOR, 1945).

5) Zelotes: os Zelotes era o partido mais enérgico existente em Israel. Flávio Josefo os identifica como a “quarta filosofia”, pois eles apoiavam a ação militar contra os Romanos como resistência política e religiosa, com o objetivo de restaurar o estado independente de Israel. Essa resistência fomenta a grande primeira guerra dos Judeus com os Romanos (66-73 EC), a guerra dos Macabeus. Toda essa divergência sociopolítica e religiosa permeava o pensamento judaico da época, gerando inúmeros conflitos de opinião e interesse. Nesse contexto, Jesus aparece com uma mensagem de restauração espiritual e restauração da fé. A maior parte dos judeus aguardavam uma restauração política, enquanto muitos outros já não sabiam mais o que esperar, visto que a fé e o pensamento estavam distorcidos e segmentados.

5. Considerações Finais

O desenvolvimento histórico do Judaísmo do Segundo Templo como visto acima é de suma importância para o período do Segundo Testamento, pois é nesse contexto histórico que os debates se desenvolvem. Uma característica marcante do judaísmo eram os debates infintos; diversos acadêmicos perceberam o caráter múltiplo do judaísmo. Na época de Jesus de Nazaré existiam “judaísmos” e não “judaísmo”; não existia um judaísmo dogmático muito pelo contrário, havia muitas visões diferentes sobre diversos temas. Como bem salientou Oskar Skarsaune (2004, p. 100-101) o “judaísmo” era mais um estilo de vida do que uma religião dogmática. Os principais grupos escribas, fariseus, saduceus, zelotes entre outros viviam em constante debate e isso era natural para a época” E continua nos lembrando que “embora existissem debates teológicos no período do Segundo Templo, a religião era mais ortopraxia (comportamento e ações) do que ortodoxa (sã doutrina); essa característica é significativa para o retrato “dos judaísmos”.

O estudante que desconhece esse contexto pode ser tentado a pensar que Jesus e seus discípulos estavam rompendo com o judaísmo ao discordar de determinadas visões teológicas da época. Fato é que isso não aconteceu, tanto Jesus quanto seus discípulos estavam envolvidos em debates assim como a grande maioria dos judeus religiosos da época. Os especialistas em Segundo Testamento Wilson Paroschi e James D. Dunn bem notaram isso ao destacar que a igreja apostólica nunca pensou ser algo a parte do judaísmo; a igreja pensava estar vivendo o clímax do judaísmo (PAROSCHI, 2011, p. 353; DUNN, 2009, p. 360–365). Por cinco décadas após a ascensão de Jesus de Nazaré a igreja viveu como um grupo que compunha o judaísmo, foi só após a destruição do templo e o início do judaísmo rabínico que a separação começou (PAROSCHI, 2011, p. 360).

Essa separação foi gradativa e ganhou mais força em 135 d.C. com a revolta de Bar Kokhba. Tal revolucionário alegava ser o messias, como os cristão não o apoiaram, a divisão aumentou significativamente nessa época. No segundo século essa divisão havia ganhado uma força singular e teve seu ápice no terceiro e quarto século. O cenário histórico do primeiro século foi importante para o crescimento dos seguidores de Jesus; a multiplicidade de judaísmos permitiu que esse novo grupo crescesse significativamente. O judaísmo era respeitado no império Romano por sua antiguidade, embora existissem algumas desavenças, como a liberdade de culto, diferente de outros grupos. Essa liberdade garantiu aos seguidores de Jesus liberdade de expressão por algum tempo o que foi fundamental para as proporções que esse grupo tomou. Judaísmo e Cristianismo parecem ser religiões irmãs; irmãs que estão brigadas. Tanto o judaísmo rabínico quanto o Cristianismo têm suas origens no judaísmo do

Segundo Templo. Nem as perseguições da Idade Média ou Luterana podem esconder essa verdade; o caminho para ambos os grupos é o estudo acurado das Escrituras e da história.

Referências

ANDRADE, C. **Geografia Bíblica**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016.

BASTOS, P. Jesus de Nazaré e a Palestina do seu tempo: Uma Análise do Jesus histórico em relação à opressão econômica, social e política. **CES Revista**: V. 23, nº1, p.103-113, 2009.

BÍBLIA ANOTADA. **Esdraelom Significado**. Disponível em: <https://bibliaanotada.com.br/significado/esdraelom>. Acesso em: 08/10/2021.

BORGER, H. **Uma História do Povo Judeu Volume 1**: de Canaã à Espanha. São Paulo: Sêfer, 2003.

BULL, K. M. **Panorama do Novo Testamento**: história, contexto e teologia. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BRONSTEIN, H. Conversando sobre a Torá com Jesus. In: Bruteau, B. (Org.). **Jesus segundo o judaísmo**. São Paulo: Paulus, 2003.

BRUTEAU, B. **Jesus segundo o judaísmo**. São Paulo: Paulus, 2003.

CAFETORAH. **O vale de Jezreel**. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://cafetorah.com/vale-de-jezreel/>. Acesso em 08/10/2021.

CAIRNS, E. **O Cristianismo através dos séculos**: Uma história da Igreja Cristã. Vida Nova: São Paulo, 2008.

COLLINS, J. J. **Early Judaism: a comprehensive overview**. (Org.). John J. Collins; Daniel C. Harlow. Michigan: Eerdmans Publishing Co, 2012.

DUNN, J. D. **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

DUNN, J. D. **A Nova Perspectiva sobre Paulo**. Santo André: Academia Cristã, 2011.

DUNN, J. D. **El cristianismo en sus comienzos**: Tomo II / Volumen 2 Comenzando desde jerusalen. Villatuerta: Evd, 2012.

DUNN, J. D. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

ELIOR, R. Memory and Oblivion: **The Mystery of the Dead Sea Scrolls. Alemanha:** Walter de Gruyter, 2020.

ELIOR, R. The Dead Sea Scrolls – Who Wrote them, When and Why? **Studies in Spirituality**, N. 21. 2012. p. 45-66.

FISCHER, A. **O Texto do Antigo Testamento.** São Paulo: Sociedade Bíblica Brasileira, 2013.

GARNIER, J. **Palestina no tempo de Jesus.** Revista dos Tribunais: São Paulo, 1950.

GRABBE, L. Judaism, History of, Part II: Second Temple Times (586 B.C.E.-70 C.E.). In: Nesuner, J; Avery-Peck, A. (Org.). **Encyclopaedia of Judaism.** York: Outstanding Reference Sources, 2000.

GUNDRY, R. **Panorama do Novo Testamento.** São Paulo: Edições Vida Nova, 1985.

HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. **A Bíblia Grega dos Setenta:** do judaísmo helênico ao cristianismo antigo. São Paulo: edições Loyola, 2007.

JACOBUCCI, Tecnologia. **Curiosidade: Ferramentas do Antigo Egito para bombear a água para irrigação.** Disponível em: <https://jacobucci.ind.br/news/curiosidade-ferramentas-egito-antigo-para-bombear-agua-para-irrigacao/>. Acesso 10/08/2021.

JOSEPHUS, F.; Whiston, W. **The Works of Josephus:** Complete and unabridged. Apion. Peabody: Hendrickson, 1996.

JOSEPHUS, F.; Whiston, W. **The Works of Josephus:** Antiquities. Peabody: Hendrickson, 1996.

KNIGHT, E. G. **Pecado e Salvação:** o que é ser perfeito aos olhos de Deus. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

LAGES, J. **As escavações Arqueológicas em Jezreel.** Disponível em: <https://portal.metodista.br/arqueologia/artigos/2014/as-escavacoes-arqueologicas-em-jezreel>. Acesso em 10/08/2021.

LAND OF THE BIBLE. **Vale de Jezreel.** Israel, 2018. Disponível em: < <http://www.land-of-the-bible.com/pt/node/400> > Acesso em 10/08/2021.

LENHARDT, P.; COLLIN, M. **A Torah Oral dos Fariseus.** São Paulo: Paulus, 1997.

MASON, S. **Flavius Josephus on the Pharisees:** A composition-critical study. Boston: Brill, 2001.

MASON, S. **A History of the Jewish War, AD 66-74.** Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MASON, S. Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judean War: From Story to History. In: RODGERS, Z. (Org.). **Making History: Josephus and historical method.** Supplements to the Journal for the study of Judaism. Boston: Brill, 2007.

OSEIAS. **Geografia, História da Igreja e Arqueologia do Mundo Bíblico.** Disponível em: <http://oseiasgeografo.blogspot.com/2008/04/clima-da-terra-santa.html>. São Paulo, 2008
Acesso em 10/08/2021.

MANSOOR, M. Davies, P. Essenes. In: Skolnik, F. (Org.). **Encyclopaedia Judaica.** vol. 6 Dr-Feu. Detroit: Thomson Gale, 1945.

MIRANDA, E. E; Malca, J. S. **Sábios Fariseus.** São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NEUSNER, J; Chilton, B. D. **In Quest of the Historical Pharisees.** Texas: Baylor University Press, 2007.

NEUSNER, J. **The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary** Peabody: Editores Hendrickson, 2011.

NEUSNER, J. **The Mishnah: A new translation.** New Haven: Yale University Press, 1988.

NICKELSBURG, W. G. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária.** São Paulo: Paulus, 2011.

PAROSCHI, W. **Os Pequenos Grupos e a Hermenêutica: evidências bíblicas e históricas em perspectiva.** In: Brasil. E. (Org.). Teologia e Metodologia da Missão: palestras teológicas apresentadas no VII simpósio bíblico – teológico sul – americano. Cachoeira: CePLiB, 2011.

ROPS, D. **A Vida Diária nos tempos de Jesus.** Vida Nova: São Paulo, 2008.

SALDARINI, A. J. **Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A sociological approach.** Grand Rapids: Dove Booksellers, 2001.

SATRAN, D. דודן. In: Cohen, A; Mendes-Flohr, P. (Org.), **20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs.** Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 2009.

SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. **A Palestina no Século I d.C.** Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/frazão/palestina.htm>. Acesso em: 20 fev. 2006.

SOARES, E. **Septuaginta: Guia historico e literário.** Sao Paulo: Hagnos, 2009.

SCOTT, J. J. **Origens Judaicas do Novo Testamento: um estudo do judaísmo intertestamentário.** São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

SCHIFFMAN, H. L. The Judean Desert Scrolls and the History of Judaism and Christianity. In: SCHIFFMAN, H. L.; TZOREF, S. (Org). **The Dead Sea Scrolls at 60: scholarly contributions of New York University faculty and alumni.** Boston: Brill, 2010.

SCHIFFMAN, H. L. As Origens Saducéias da Seita dos Manuscritos do Mar Morto. In: SHANKS, H. (Org.). **Para Compreender os Manuscritos do Mar Morto.** Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SCHÜRER, E. **Historia Del Pueblo Judío En Tiempos de Jesús.** 175 a.C.—135 d.C. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

SKARSAUNE, O. **À Sombra do Templo.** São Paulo: Vida Nova, 2004.

STEGEMANN, E. **História Social do Protocristianismo.** Paulus: São Paulo, 2004.

STEINSALZ, A. דומלת. In: Cohen, A; Mendes-Flohr, P. (Org.), **20th Century Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs.** Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society, 2009.

TERN, D. H. **Comentário Judaico do Novo Testamento.** São Paulo: Atos, 2008.

TILLY, M. **Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus: cotidiano e religiosidade no judaísmo antigo.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TOV. E. **The text-critical use of the Septuagint in biblical research.** Indiana: Eisenbrauns, 2015.

TOV. E. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica.** Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2017.

TOV. E. **A Bíblia Grega e Hebraica, Ensaio Reunidos sobre a Septuaginta.** Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2019.

WALKER, W. **A História da Igreja Cristã.** ASTE: São Paulo, 2006.

VERMES, G. **Os Manuscritos do Mar Morto.** São Paulo: Mercury, 1997.

YOUNG, B. **Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teachings of Jesus.** Michigan: Baker Academic, 2007.

YOUNG, B. **Paul the Jewish Theologian: A Pharisee among Christians, Jews, and Gentiles.** Michigan: Baker Academic, 1997.

YOUNG, B. **Jesus the Jewish Theologian.** Michigan: Baker Academic, 1995.

YOUNG, B. **The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation.** Michigan: Baker Academic, 1998.



A RELAÇÃO CRISTO-CULTURA: UMA CLASSIFICAÇÃO TEOLÓGICA PARA A IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA A PARTIR DA TIPOLOGIA NIEBUHRIANA

HANNY BRCIC GUZMAN¹
LEONARDO HENRIQUE ARRUDA DE SOUZA²

82

Resumo: O presente trabalho busca abordar a relação existente entre Cristo e cultura no pensamento de H. Richard Niebuhr e, a partir desse referencial, identificar uma postura ético-teológica da Igreja Adventista do Sétimo Dia nos encontros entre sua missão e a cultura. Para tanto é feita uma contextualização histórica do pensamento de H. R. Niebuhr, uma descrição de seu livro *Cristo e Cultura* e, por fim, uma aplicação da tipologia niebuhriana ao pensamento adventista contido em publicações oficiais da Igreja. Sendo assim, faz-se uso de metodologia teológica, dialogando com contextualização histórica e implicações missiológicas. Ao final da pesquisa, conclui-se que os tipos niebuhrianos que poderiam descrever a postura adventista do sétimo dia diante dos encontros com a cultura são os tipos Cristo-e-cultura-em-paradoxo e Cristo-transformador-da-cultura.

Palavras-chave: H. Richard Niebuhr. *Cristo e Cultura*. Ética Cristã. Missiologia Adventista.

¹ Doutora em Ministério (Andrews University). Licenciatura em Pedagogia (Unasp-EC). Docente da Faculdade Adventista do Paraná. Contato: hanny.brcic@gmail.com.

² Bacharel em Teologia (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Ivatuba-PR). Contato: leonardo.h.a.souza@gmail.com.

THE CHRIST-CULTURE RELATION: A THEOLOGICAL CLASSIFICATION FOR THE SEVENTH-DAY ADVENTIST CHURCH FROM THE NIEBURIAN TIPOLOGY

Abstract: The present paper aims to address the existing relation between Christ and culture in the thought of H. Richard Niebuhr and based on this framework, to identify an ethical-theological posture of the Seventh-day Adventist Church in the encounters between its mission and culture. For that, a historical contextualization of the thought of H. R. Niebuhr is made, also a description of his book *Christ and culture* and, finally, an application of the Niebuhrian typology to the Adventist thought contained in official Church publications. Thus, theological methodology is used, dialoguing with historical contextualization and missiological implications. At the end of the research, it is concluded that the Niebuhrian types that could describe the Seventh-day Adventist posture in the face of its encounters with culture are the Christ-and-culture-in-paradox and Christ-transformer-of-culture types.

Keywords: H. Richard Niebuhr. Christ and Culture. Christian Ethics. Adventist Missiology.

1. Introdução

Desde muito cedo na história eclesiástica cristã, a noção de “nação santa” e “reino de sacerdotes” (Ex 19:6; 1Pe 2:9) unida à noção de levar o Evangelho a “cada nação, e tribo, e língua e povo” (Ap 14:6), gerou o problema existencial da igreja de ter que viver ao mesmo tempo no Reino de Deus e no Reino dos homens. O problema da dupla cidadania e natureza gera inevitavelmente tensão existencial eclesiástica em decorrência do crente possuir uma natureza espiritual santa e uma natureza carnal profana, além de ser chamado para lidar com questões tanto espirituais e santas quanto materiais e cotidianas. Dessa forma, ao mesmo tempo que, como Igreja ou corpo de Cristo, o indivíduo participa de uma realidade de natureza eterna e santa, como ser humano ele participa de uma realidade temporal e secular que é permeada por diversas culturas e questões sociais.

Nesse contexto, surge, naturalmente, inúmeras questões, que em última instância buscam entender como Cristo se relaciona com a cultura. Tais questões são de extrema importância para a missiologia cristã, uma vez que elas definem a atitude que o cristão terá em relação ao não-cristão e, portanto, a forma de alcançá-lo com o Evangelho. Ao longo dos anos diversas respostas cristãs foram dadas a essas questões, porém nunca esgotando o tema ou chegando a uma conclusão definitiva e inquestionável.

Um dos grandes nomes que estudou essas relações entre Cristo e a cultura foi H. Richard Niebuhr, teólogo e eticista cristão que se propôs a fazer uma avaliação das respostas cristãs sobre esse tema em seu livro *Cristo e Cultura*, publicado em 1951. Niebuhr desenvolveu uma tipologia muito útil para a classificação geral das compreensões cristãs sobre a relação de Cristo com a cultura que ainda hoje permanece relevante no meio acadêmico (NOVAES, 2016; CARSON, 2012; YEAGER, 2005).

A partir da tipologia niebuhriana é possível identificar uma postura ético-teológica em indivíduos e comunidades diante do problema Cristo-cultura, o que, por sua vez, contribui para definir uma prática missiológica coerente com a respectiva compreensão da relação entre Cristo e a cultura.

Sendo assim, o objetivo deste artigo é utilizar a tipologia niebuhriana como filtro para identificar a postura ético-teológica da Igreja Adventista do Sétimo Dia, avaliando e categorizando sua compreensão missiológica em relação a correlação entre a mensagem do evangelho e o contexto cultural. Ao longo do artigo a Igreja Adventista do Sétimo Dia será chamada de IASD, enquanto seus adeptos, os adventistas do sétimo dia, serão chamados de ASD.

1.1. Problema e Premissa

Em toda cristandade, inclusive na IASD, existem embates e conflitos motivados por diferenças culturais. Por diversas vezes elementos culturais são considerados como princípios eternos, fazendo com que qualquer diferença cultural seja considerada uma perversão do Evangelho. Com isso a expansão do Reino de Deus a todas as culturas é prejudicada e a evangelização se torna em colonização (NASCIMENTO, 2015). Por outro lado, existem questões culturais que são conflitantes com o Evangelho e não podem ser validadas por ele, ameaçando, assim, a integridade da mensagem bíblica caso tais questões sejam conservadas.

Ao abordar o problema Cristo-cultura, Niebuhr busca entender como o cristianismo respondeu a esse encontro de autoridades, a saber, a autoridade de Cristo e a autoridade da cultura, através de uma tipologia elaborada via recorte seletivo na teologia histórica. Com essa tipologia é possível avaliar a postura ético-teológica da IASD e identificar sua relação com a cultura.

Portanto, o problema que o presente artigo abordará é o problema da identificação de uma identidade ético-teológica adventista que permita uma relação entre Igreja e sociedade/cultura que seja saudável e fiel às Escrituras.

Para uma melhor compreensão da análise em questão, será dado um breve panorama de quem foi H. Richard Niebuhr e qual era seu entendimento sobre a relação Cristo-cultura, para então ser avaliada como sua tipologia se aplicaria à realidade da IASD.

2. Helmut Richard Niebuhr

H. Richard Niebuhr foi um importante teólogo e eticista do séc. XX. Foi pioneiro no uso da sociologia da religião para o contexto teológico norte-americano e se tornou conhecido por estabelecer diálogo entre a teologia protestante alemã e a teologia protestante norte-americana, além de ser o responsável por introduzir o pensamento de Ernst Troeltsch nos Estados Unidos. Sua obra se mantém relevante para os campos da ética e missiologia cristã até os dias atuais (NOVAES, 2016; CAR-SON, 2012; YEAGER, 2005).

Richard Niebuhr possuía formação na área de Teologia pelo Eden Theological Seminary, mestrado em história pela Washington University e obteve seu Ph.D pela Yale University, com uma tese sobre a “Filosofia da Religião de Ernst Troeltsch”. Ao longo de sua experiência profissional exerceu o ministério pastoral em St. Louis, foi diretor no Elmhurst College, lecionou teologia e ética cristã no Eden Theological Seminary e na Yale University. Ao longo dos anos lecionando também escreveu diversos livros (NOVAES, 2016). É possível notar uma progressão gradativa em sua obra, sendo que ele migra de uma abordagem mais sociológica presente em seus primeiros livros para uma abordagem mais teológica nos últimos. A obra em questão neste artigo, Cristo e Cultura, pertence ao grupo de livros com abordagem mais teológica.

Niebuhr se destacou pela habilidade que possuía em dialogar com diferentes linhas teológicas. Nota-se na totalidade de sua obra influências do puritanismo, pietismo, da teologia liberal alemã, da neo-ortodoxia, do pragmatismo da chamada “Escola de Chicago”, do pós-

liberalismo da chamada “Escola de Yale”, do realismo cristão, do relativismo histórico de Troeltsch e do monoteísmo radical, esse último sendo uma concepção teológica própria de Richard Niebuhr. Essa grande envergadura teológica foi fundamental para a escrita de *Cristo e Cultura*.

Por sua vez, a publicação do referido livro se deu num contexto sociocultural que envolvia um forte nacionalismo norte-americano com o pano de fundo da Guerra Fria num período pós-guerra-mundial e pós-grande-depressão. Niebuhr chega a mencionar que se desenvolvia “debate multiforme acerca das relações entre cristianismo e civilização” (NIEBUHR, 1967, p. 21).

Dois grandes grupos estavam se levantando. De um lado havia os liberais seculares e culturalistas, que consideravam a civilização como o valor supremo da humanidade e acreditavam que o liberalismo secular científico era a única maneira de alcançar uma civilização livre de preconceito e intolerância. Já do outro lado estavam figuras influentes, como o próprio Niebuhr, que defendiam que no cristianismo e na tradição judaico-cristã se encontravam as melhores bases para “uma verdadeira civilização liberal e tolerante” (MARSDEN, 1999, p. 5). Carregado com esse contexto teológico e visando apresentar uma resposta ao contexto sociocultural, o livro *Cristo e Cultura* seria publicado em 1951.

3. Relação Cristo-Cultura no Pensamento de Richard Niebuhr

Para Niebuhr, o conflito existente entre os valores e estilo de vida propostos pelo cristianismo e os valores e estilo de vida propostos pela civilização, qualquer que seja ela, se origina no embate de duas autoridades, a saber, a autoridade de Cristo e a autoridade da cultura (NIEBUHR, 1967). As diversas compreensões que foram manifestadas ao longo da história cristã sobre a relação entre essas duas autoridades podem ser descritas através de uma tipologia quántupla constituída de duas categorias localizadas em polos opostos e três categorias intermediárias, a saber, Cristo-contra-a-cultura, Cristo-da-cultura, Cristo-acima-da-cultura, Cristo-e-cultura-em-paradoxo e Cristo-o-transformador-da-cultura.

Para a primeira categoria da tipologia niebuhriana, Cristo-contra-a-cultura, também denominados de cristãos exclusivistas, Cristo e cultura são completamente opostos. Esse grupo condena toda forma de expressão cultural sem se aperceber de que sua vivência religiosa também é permeada por uma cultura. Se isola do mundo na tentativa de manter o pecado fora de sua comunidade e assim muitas vezes possui pouca ou nenhuma relevância social.

Já para a segunda categoria tipológica, Cristo-da-cultura, denominados também de cristãos culturais, Cristo é um exemplo da realização dos ideais mais elevados da cultura. Sendo assim, ambos compartilham da mesma natureza positiva. Esse grupo valoriza em Cristo aquilo que é de valor para a cultura, ao mesmo tempo que se envolve com os elementos culturais que são compatíveis com Cristo. Dessa forma, corre o grande risco de tornar Cristo em apenas mais um ídolo cultural, um camaleão que se molda às preferências vigentes, ou seja, a cultura é o valor que validaria a Cristo.

A terceira categoria tipológica, Cristo-acima-da-cultura, também chamados de cristãos sinteticistas, dá início às categorias intermediárias. Assim como os cristãos culturais, eles enxergam tanto Cristo quanto cultura possuindo naturezas positivas, no entanto, diferente dos culturais que entendem a Cristo e cultura como uma coisa só, os sinteticistas enxergam a Cristo sendo distinto da cultura e estando muito superior a ela, uma vez que essa é permeada pelo pecado, surgindo assim um abismo entre ambos. Em outras palavras, as duas autoridades estão em harmonia, porém é a autoridade de Cristo que se sobressai e valida a autoridade cultural. A

cultura pode pressentir e até vislumbrar os valores de Cristo, mas precisa de uma intervenção sobrenatural para alcançá-los.

A quarta categoria tipológica, Cristo-e-cultura-em-paradoxo, cujos integrantes são denominados de cristãos dualistas, também é uma categoria intermediária. Seu dualismo não é no sentido maniqueísta, mas sim se refere ao fato de que para esse grupo Cristo e cultura são valores completamente opostos em natureza, porém o cristão deve se submeter a ambas as autoridades enquanto nesse mundo. A vida é uma constante tensão entre o reino de Deus e dos homens enquanto a graça divina sustenta a ambos até a consumação final. Diferente dos exclusivistas, os cristãos dualistas sabem que não há como se isolar do pecado, por isso se envolvem com a vida secular, apesar de viverem em constante conflito de valores.

A quinta e última categoria tipológica, Cristo-o-transformador-da-cultura, cujos integrantes são chamados de cristãos conversionistas, também pertence às categorias intermediárias. Esse grupo enxerga Cristo e cultura como opostos em realidade, contudo, a cultura aqui foi criada boa e com natureza positiva assim como Cristo, porém, com o pecado, a cultura teria sido pervertida e se tornado negativa. Sendo assim, para os conversionistas Cristo busca restaurar a natureza positiva da cultura e, portanto, valida todos os aspectos culturais positivos e neutros enquanto trabalha para transformar os aspectos negativos.

É importante pontuar que o livro Cristo e Cultura possui caráter descritivo, ao invés de prescritivo. Nele Niebuhr pretende expor as diferentes compreensões cristãs para que o leitor escolha com consciência e responsabilidade a que melhor expressa sua fé. Dessa forma é uma útil ferramenta para categorização de movimentos e indivíduos.

4. Uma Perspectiva Niebuhriana para a Postura Adventista do Sétimo Dia diante do Problema Cristo-Cultura

Diante das diversas respostas apresentadas no tópico anterior para a relação entre a autoridade de Cristo e da cultura na vida do cristão, surge o interesse por saber em qual categoria a compreensão adventista do sétimo dia se enquadraria. Tal questão apresenta grande relevância na construção de uma identidade ético-teológica dos adventistas do sétimo dia, sobretudo para um diálogo eficiente com o restante da cristandade e uma interação prudente no âmbito missiológico.

Como o próprio Niebuhr salienta em sua obra, qualquer realidade particular de casos individuais, seja de um indivíduo ou de um grupo, não poderia se enquadrar plenamente em uma categoria tipológica, já que tipologias se valem de generalizações que servem para identificar continuidades e descontinuidades entre os diversos elementos que descrevem (NIEBUHR, 1967). Sendo assim, a realidade da IASD poderá apresentar elementos de várias categorias niebuhrianas, porém a presente pesquisa se valerá das compreensões validadas por publicações oficiais da Instituição, no intuito de relacioná-la à categoria niebuhriana que mais faz jus à realidade adventista.

Para tanto, um brevíssimo panorama histórico do desenvolvimento da missiologia adventista se faz de grande valia.

4.1. Contexto Histórico do Adventismo do Sétimo Dia

A organização da IASD foi um desdobramento do Movimento Milerita que a precedeu. Esse, por sua vez, se desenvolveu no contexto do Segundo Grande Despertamento norte-americano (1790-1840), um fenômeno de avivamento das igrejas protestantes nos Estados

Unidos (SCHANTZ, 1983). O Movimento Milerita possuía uma natureza ecumênica centrada nas profecias escatológicas e, portanto, em sua posterior organização, a IASD manifestaria aspectos de três principais correntes protestantes: 1) Puritanos, com seu apelo por reformas religiosas e sociais e o conceito de “Missio Dei” (DAMSTEEGT, 1977, p. 259). 2) Anabatistas, com a separação entre Igreja e Estado, com a motivação escatológica para a missão e com a visão de um Catolicismo e Protestantismo corrompidos e 3) Pietistas, com seu forte apelo por um relacionamento pessoal com Cristo e uma espiritualidade individual que enfatiza a santificação (MCEDWARD, 2011).

Parte da interpretação profética milerita envolvia a proclamação do iminente retorno de Cristo entre 1843 e 1844, chegando a declararem o dia 22 de outubro de 1844 como a data de Seu retorno. Quando a data passou e Cristo não retornou, houve o chamado Grande Desapontamento, fato que acabou com o Movimento Milerita. Entretanto, uma parcela de mileritas estava convicta que as datas proféticas estavam corretas, conseqüentemente, o evento devia estar errado. Isso os levaria a um profundo estudo das Escrituras e à compreensão das doutrinas distintivas da futura IASD, que seriam organizadas por esses ex-mileritas. Essas doutrinas mantiveram uma forte ênfase escatológica e manifestavam uma identidade estreitamente relacionada com a imagem do remanescente bíblico. A compreensão do público-alvo a ser alcançado pela mensagem adventista e a forma de compartilhá-la passariam por um desenvolvimento gradual a partir daí.

4.2. Desenvolvimento da Missiologia Adventista do Sétimo Dia

O desenvolvimento da missiologia adventista do sétimo dia foi dinâmico e progressivo. Para Höschele (2004, p. 9) a história geral do adventismo do sétimo dia pode ser entendida como “a história do desenvolvimento da missão dessa igreja”. Em seu livro, ele relaciona o desenvolvimento da compreensão missiológica adventista com a compreensão progressiva que os apóstolos tiveram da abrangência de sua missão. A mesma estrutura será utilizada neste capítulo. Seguindo a sequência mencionada por Cristo em Atos 1:8, a saber, “[...] serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra”, tanto os apóstolos quanto os ASD, primeiramente, dirigiram seus esforços missionários para seu próprio círculo cultural, em seguida para um círculo mais abrangente, porém ainda delimitado por afinidades culturais, então expandiram seu alcance a um círculo ainda comum, porém, agora, com maiores diferenças culturais e geográficas, até que compreenderam que todos os povos, tribos e línguas deveriam ser alcançados pelo evangelho. Sendo assim, usando analogicamente a expansão missionária descrita em Atos 1:8, será apresentado como a expansão da missão da IASD tornou uma denominação local e norte-americana em um movimento global.

4.2.1. Jerusalém: Contexto Milerita (1844-1850)

Com o fracasso da previsão profética milerita, os demais cristãos passaram a se opor aos mileritas e os descrentes a escarnecer deles. Ao mesmo tempo, um grupo de mileritas, que seriam os futuros ASD, estavam compreendendo doutrinas bíblicas, que em sua visão haviam sido ou pervertidas ou mal compreendidas pelo restante da cristandade, inclusive pelos próprios mileritas. À medida que estudavam, começaram a criar uma identidade própria em torno das doutrinas que eram compreendidas, chegando a se identificarem informalmente como adventistas sabatistas. Contudo, pela grande resistência de cristãos e descrentes à

mensagem do Advento, resistência motivada pela antipatia existente em relação aos mileritas, desenvolveu-se em seu meio a “Teoria da Porta Fechada”, que consistia no entendimento de que a “porta da graça” estava fechada para todos que não tinham passado pelo Desapontamento e, sendo assim, esforços missionários só surtiriam efeito entre os mileritas. Dessa forma, apesar de importantes figuras adventistas sabatistas terem rejeitado a Teoria da Porta Fechada (LOUGHBOROUGH, 2019), é bem documentado entre os historiadores do adventismo do sétimo dia que muitos sabatistas foram adeptos dessa teoria entre os anos de 1844 e 1850 (SCHANTZ, 1983), ou seja, em geral, aqueles que fundariam o adventismo do sétimo dia, nessa fase pré-organizacional, possuíam uma noção missiológica limitada e uma inclinação ao exclusivismo. Em outras palavras, a preocupação primária deles era 1) o desenvolvimento doutrinário e 2) os aspectos que os diferenciavam tanto da cristandade quanto do mundo e, assim, o campo missionário deles era, principalmente, os mileritas. (HÖSCHELE, 2004).

4.2.2. Judéia: América do Norte Branca (1850-1870)

Com o abandono da Teoria da Porta Fechada por parte dos adventistas sabatistas e o estabelecimento de um núcleo doutrinário bem definido por volta de 1850, novas iniciativas manifestavam uma nova e mais abrangente fase da missiologia adventista. Já em 1849, Tiago White, um importante pioneiro adventista, teria dado início à revista *Present Truth* que no ano seguinte, em 1850, seria unida a uma segunda revista iniciada por ele, *Advent Review*, e surgiria então a *Second Advent Review and Sabbath Herald*, uma revista destinada a alcançar toda a cristandade norte-americana com a mensagem adventista (HOSCHELE, 2004). É válido pontuar que nessa época, iniciativas ASD dirigidas a grupos culturais negros, asiáticos e indígenas dentro dos EUA eram escassas senão inexistentes.

Outra manifestação de uma consideração maior por questões missiológicas foi a organização dos adventistas sabatistas na Igreja Adventista do Sétimo Dia. Depois de muita discussão, estudo e oração, os adventistas decidiram que deveriam se organizar em uma igreja formal exatamente visando serem mais eficientes em seus esforços missionários. Assim, o ímpeto missiológico estava aumentando, porém era corrente, apesar de não ser unânime, a ideia de que a missão devia ser feita apenas nos Estados Unidos e que os povos da Terra seriam alcançados através da pregação para os imigrantes em solo americano, tendo influentes figuras como Urias Smith sustentando essa postura (HOSCHELE, 2004).

Nesse contexto, a postura da IASD se mostrava consideravelmente etnocêntrica e com grande ênfase nos elementos distintivos de sua identidade, além de possuir uma forte atitude contracultural, motivada por sua escatologia que identificava os Estados Unidos como a segunda besta de Apocalipse 13. Essa compreensão escatológica e atitude contracultural era ainda mais evidente ao se considerar que as denominações norte-americanas contemporâneas manifestavam um forte nacionalismo que considerava o progresso da nação como providência divina e enxergava os Estados Unidos como a “nação escolhida” de Deus (DORNELES, 2012).

4.2.3. Samaria: Mundo Cristão em Geral (1870-1890)

Com a grande aceitação do adventismo em solo americano por parte de imigrantes europeus que ainda mantinham fortes laços com sua terra natal, uma nova fase na missiologia adventista teve início. Esses novos conversos sentiam-se impelidos a compartilhar a mensagem adventista para além dos Estados Unidos e assim, em 1872, começaram a ser produzidas literaturas adventistas em línguas estrangeiras. Esse novo foco em alcançar comunidades

cristãs ao redor do mundo levaria ao crescimento da obra de publicações e ao desenvolvimento da obra médico-missionária, da obra educacional, da obra de assistência social e das sociedades missionárias adventistas. A IASD, como instituição, passaria a manifestar muito mais relação com movimentos sociais, como o movimento de temperança, movimento abolicionista e movimento sufragista. Em 1874 o primeiro missionário oficial da IASD seria enviado para a Europa e, dali em diante, a obra missionária adventista se expandiria cada vez mais para as Américas, África, Ásia, Oceania e também para outros grupos étnicos dentro dos Estados Unidos (SCHWARZ, 2016).

Ao entrar em contato com diferentes contextos culturais, a IASD começou a manifestar reflexões missiológicas mais profundas e sérias, começou a perceber a importância da adaptação das metodologias missionárias e expandiu sua atuação reformadora para além da reforma estritamente doutrinária, adentrando as áreas da saúde, educação e ética cristã. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que mantinha uma forte identidade escatológica, ela começou a manifestar mais ativamente sua compreensão holística da restauração do ideal bíblico e a desenvolver maior sensibilidade cultural.

Um fator que teve grande influência no desenvolvimento da missiologia adventista e que conduziria para a próxima fase missiológica foi a mudança que a Conferência Geral de 1888 traria para a ênfase da mensagem adventista. Do início de sua organização até 1888, a mensagem adventista apresentava uma forte ênfase nas doutrinas do Juízo e do Sábado, inclusive com inclinações ao legalismo. Por outro lado, de 1888 em diante, a mensagem passaria a enfatizar a doutrina da Justificação pela Fé (DANIELLS, 2015). Esse despertar adventista, provocaria um grande reavivamento e impulsionaria os esforços missionários nos EUA e nos campos estrangeiros, sendo combustível para expandir a compreensão e prática missiológica mais uma vez (DANIELLS, 2015; HÖSCHELE, 2004).

4.2.4. Desenvolvimento da Missiologia Adventista do Sétimo Dia

Já em 1886, o presidente da Associação Geral, George Butler, manifestaria o desejo de que os países cristãos que haviam sido alcançados pelo adventismo do sétimo dia se tornassem “trampolins” para uma expansão ainda maior da missão. Seria da década de 1890 em diante que os ASD manifestariam grande engajamento para levar a mensagem adventista para países não-cristãos. Nessa década o recém-formado “Conselho de Missão Estrangeira” operaria ativamente propiciando que o envio de missionários americanos adventistas aumentasse consideravelmente e que diversos outros países enviassem missionários adventistas para locais não alcançados. Em 1901, haveria uma reorganização da estrutura da igreja global que favoreceria ainda mais a atividade missionária transcultural (HÖSCHELE, 2004).

As décadas subsequentes foram de grande sucesso. Cem anos após esse avanço missionário, a maioria dos países do mundo haviam entrado em contato com o adventismo, dando uma sensação de “missão cumprida”, no entanto, metade da população mundial permanecia intocada por sua mensagem. Os ASD ainda não tinham tido a percepção de alcançar grupos étnicos, ao invés de países. Depois da Segunda Guerra Mundial, o planejamento missiológico consistia em retomar a atividade missionária presente antes das guerras e expandir essas atividades nos campos já alcançados. Com os movimentos de independência das colônias europeias ao redor do mundo, a liderança dos escritórios administrativos da IASD local deixaria de ter tantos estrangeiros e passaria o comando para ASD locais. Dessa forma, a

Associação Geral da IASD deixaria sob responsabilidade das lideranças locais a obra de alcançar territórios não alcançados anteriormente (HÖSCHELE, 2004).

Pelo sentimento de “missão cumprida” advindo da presença adventista em grande parte dos países ao redor do mundo, pôde-se constatar, ao longo do século XX, um considerável declínio dos missionários adventistas, apesar do aumento de novos convertidos no mesmo período. Seria apenas a partir dos anos de 1980 que se veria um renovado interesse pela missiologia adventista, envolvendo cada vez mais estudos visando uma compreensão sistemática da mesma. Em 1986, a Conferência Geral da IASD anunciaria a iniciativa “Missão Global”, que visava estabelecer a presença adventista em cada segmento populacional de 1 milhão de pessoas ao redor do mundo. Alguns anos depois diminuíram o tamanho do segmento para contextos mais específicos (HÖSCHELE, 2004). A partir daí diversas iniciativas institucionais e independentes surgiram, e ainda surgem, no meio ASD com o objetivo de estudar a missiologia adventista e de levar o Evangelho Eterno mencionado em Apocalipse 14 a toda nação, tribo, língua e povo. Contudo, qual seria a postura adventista atual diante dos contextos culturais com os quais ela se depara?

Para responder essa pergunta, serão apresentadas algumas declarações oficiais da IASD que lidam com tal questão.

4.3. IASD: Postura Eclesiológica diante dos Encontros com a Cultura

Com o intuito de compreender a postura oficial da IASD diante dos encontros de sua missão com a cultura, serão analisados alguns trechos que foram extraídos de textos denominacionalmente relevantes, tais como o Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia (2016), do Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia (2011) e das Declarações Oficiais votadas pelo Comitê Administrativo da Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia. A apresentação das declarações buscará ser suficiente, apesar de não ser exaustiva.

4.3.1. Manual da Igreja Adventista do Sétimo Dia

No capítulo 12 do Manual da Igreja, intitulado “Normas de Vida Cristã”, na seção “Relacionamento com a Comunidade”, pode-se ler:

Se bem que nossa mais alta responsabilidade seja para com a Igreja e a Comissão Evangélica, devemos, até onde seja possível e até onde seja coerente com nossas crenças, por meio de nosso serviço e nossos recursos, apoiar os esforços pela ordem e melhoramento sociais. Embora devamos nos afastar das disputas políticas e sociais, devemos sempre, tranquila e firmemente, manter uma posição inflexível ao lado da justiça e do direito nas questões cívicas, completamente apegados a nossas convicções religiosas. É nossa sagrada responsabilidade ser leais cidadãos da nação a que pertencemos, entregando ‘a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’ (Mt 22:21) (MANUAL DA IGREJA, 2016, p. 147-148, grifo nosso).

Nesse trecho, fica clara uma postura que se submete primariamente à Igreja, em última instância a Cristo, mas que também reconhece sua responsabilidade para com a sociedade, em última instância para com a cultura, inclusive buscando contribuir para o “melhoramento social”.

4.3.2. Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia

No capítulo 15 do Tratado de Teologia, onde é exposta a compreensão teológica dos ASD sobre a doutrina da Igreja, na seção “A Missão da Igreja”, lê-se que “os membros da igreja foram chamados a sair do mundo para serem enviados de volta ao mundo com uma missão e uma mensagem” (DEDEREN, 2011, p. 610, grifo nosso). Ainda na mesma seção, é dito que “os crentes devem se separar das alianças mundanas”, no entanto “por serem o ‘sal da Terra’ e ‘a luz do mundo’ [...], eles são chamados a apoiar as causas que promovem a prosperidade social, econômica e educacional da família humana.” (DEDEREN, 2011, p. 611, grifo nosso).

Já na seção “Um Olhar Sóbrio para o Futuro”, do mesmo capítulo, encontra-se escrito que:

[...] enquanto se acha neste mundo, a igreja é militante, empenhada diariamente nas batalhas de seu Senhor e em campanha contra as instrumentalidades satânicas. Seus membros estão em conflito com o mundo, a carne e os poderes do mal (DEDEREN, 2011, p. 628, grifo nosso).

Tais textos sugerem que, do ponto de vista teológico, a IASD considera o mundo e/ou a cultura como elementos com os quais a igreja está em conflito e que não deve fazer aliança, por serem completamente corrompidos pelo pecado. Ao mesmo tempo, sugerem que a IASD compreende que a Igreja é enviada a esse mundo e/ou cultura com uma missão que estimula a cooperação e parceria com causas culturais que beneficiam o ser humano.

4.3.3. Declarações Oficiais da Igreja Adventista do Sétimo Dia

Votada em 1992, a declaração intitulada “Cuidando do Meio Ambiente” asseveraria que os ASD aceitam “o desafio de trabalhar para restaurar o projeto geral de Deus” e que:

[...] estão comprometidos com relacionamentos respeitosos e cooperativos entre todas as pessoas, reconhecendo nossa origem comum e percebendo nossa dignidade humana como um presente do Criador. Visto que a pobreza humana e a degradação ambiental estão inter-relacionadas, nos comprometemos a melhorar a qualidade de vida de todas as pessoas (GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS EXECUTIVE COMMITTEE, 1992, tradução e grifo nosso).

Também na declaração intitulada Tolerância, votada em 1995, a IASD declara apoiar a proclamação da ONU de 1995 como o ano da Tolerância. Uma declaração oficial da IASD mencionando um alinhamento com, talvez, a instituição secular que mais simboliza a civilização contemporânea é algo digno de nota no contexto dos encontros entre Igreja e sociedade, Cristo e cultura. (GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS ADMINISTRATIVE COMMITTEE, 1995).

Nessa mesma linha, talvez uma das declarações oficiais mais esclarecedoras sobre a relação entre Igreja e sociedade, Cristo e cultura, na mentalidade adventista seria votada em 1996 e levaria o título “Renovação Espiritual Impacta Mudança Social”. Ela expressaria a compreensão adventista de uma cultura corrompida e em constante mudança ao afirmar:

A presença real do mal no mundo e a pecaminosidade dos seres humanos, agravada por rápidas mudanças na educação, indústria, tecnologia e economia, continuam a envolver nosso planeta em massivas mudanças sociais (GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS ADMINISTRATIVE COMMITTEE, 1996, tradução nossa).

Essa declaração ainda afirma que a IASD “vê como parte da sua Missão a extensão do ministério de Cristo em um mundo de sofrimento”, e também que:

A Igreja atua como um vigia na sociedade e como uma comunidade empoderadora, exortando indivíduos e famílias a avaliar as condições ao seu redor, defendendo o que é bom e transcendendo e alterando o que é prejudicial (SPIRITUAL RENEWAL IMPACTS SOCIAL CHANGE, 1996, tradução e grifo nosso).

Ainda digno de destaque é o seguinte trecho:

O Evangelho de Cristo em si é um agente de mudança. [...] A presença de pessoas espiritualmente renovadas na comunidade pode fazer um trabalho que as iniciativas políticas e sociais por si só não podem realizar. Os cristãos que experimentaram o poder transformador de Cristo são estabilizadores, pilares de fortificação na sociedade e preservam valores que afirmam a vida. Eles agem como agentes de mudança em face da decadência moral (SPIRITUAL RENEWAL IMPACTS SOCIAL CHANGE, 1996, tradução e grifo nosso).

Já em 2010, seria votada uma declaração ainda mais reveladora sobre a relação entre Igreja e sociedade na visão adventista. Seu título seria “Pobreza Global”. Nesse documento se afirmaria que “ASD acreditam que as ações para reduzir a pobreza e as injustiças que as acompanham são uma parte importante da responsabilidade social cristã”. Nesse contexto: Com vistas a serem efetivos em seu engajamento com a responsabilidade social cristã, declara-se que:

Os ASD se juntam à comunidade global no apoio às Metas de Desenvolvimento do Milênio das Nações Unidas para reduzir a pobreza em pelo menos 50 por cento até 2015. Em prol disso, os adventistas do sétimo dia fazem parceria com a sociedade civil, governos e outros, trabalhando juntos localmente e globalmente para participar da obra de Deus de estabelecer justiça duradoura em um mundo arrasado (EXECUTIVE COMMITTEE OF THE GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS, 2010, tradução e grifo nosso).

Ainda é interessante como o futuro escatológico impacta o presente escatológico na noção adventista expressa no final do documento:

Como seguidores de Cristo, nos engajamos nessa tarefa com esperança determinada, energizados pela promessa divina visionária de um novo céu e uma nova terra onde não haja pobreza ou injustiça. Os adventistas do sétimo dia são chamados a viver com imaginação e fidelidade dentro dessa visão do Reino de Deus, agindo para erradicar a pobreza agora (EXECUTIVE COMMITTEE OF THE GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS, 2010, tradução e grifo nosso).

Ainda foi votada, em 2014, a “Declaração de Missão da Igreja Adventista do Sétimo Dia”. No contexto da presente pesquisa é de especial relevância a seção “Nossa Visão” dessa declaração. Nela é sustentado que “em harmonia com a revelação da Bíblia, os ASD veem como o clímax do plano de Deus a restauração de toda a Sua criação em plena harmonia com Sua perfeita vontade e justiça” (GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS EXECUTIVE COMMITTEE, 2014, tradução e grifo nosso).

Com essas declarações oficiais da IASD é possível notar que, diante dos encontros entre Igreja e sociedade, existe na postura adventista uma disposição em buscar a elevação humana

através da transformação tanto espiritual quanto social. Essa disposição se origina na compreensão adventista das doutrinas da criação bíblica e da redenção em Cristo e é motivada por sua visão escatológica da missão. Apresentando, dessa forma, um alinhamento com as posturas características da “Igreja do meio” da tipologia niebuhriana.

4.4. IASD: Postura Missiológica diante dos Encontros com a Cultura

Nas diretrizes para o “Engajamento na Missão Global”, desenvolvidas pelo Global Mission Issues Committee (AD-COM-S), editadas pelo Biblical Research Institute e votadas em 2003 pelo Comitê Administrativo da Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, no tópico “O Uso da Bíblia na Missão Vis-à-vis ‘Escritos Sagrados’”, se reconhece a utilidade do uso de “escritos sagrados” das culturas locais, juntamente com a Bíblia, para a construção de pontes com os não-cristãos. Está escrito: “Ao construir pontes com não-cristãos, o uso de seus ‘escritos sagrados’ pode ser muito útil em um contato inicial, com vistas a demonstrar sensibilidade e conduzir pessoas por caminhos que são, de alguma forma, familiares” (GLOBAL MISSION ISSUES COMMITTEE, 2003, tradução nossa).

Ainda nesse documento, são oferecidas diretrizes para o estabelecimento de “Estruturas Organizacionais de Transição”, que são organizações adventistas que, devido a profundas diferenças no contexto cultural, necessitam possuir uma estrutura organizacional diferente da tradicional, visando maior relevância cultural.

No quinto e último tópico do documento, abordando contextualização e sincretismo, o termo contextualização é definido como o “esforço intencional e judicioso de comunicar a mensagem do evangelho de uma maneira culturalmente significativa”. Nele ainda é asseverado:

A contextualização intencional da maneira como comunicamos nossa fé e prática é bíblica, legítima e necessária. Sem ela, a Igreja corre o risco da falta de comunicação e de mal-entendidos, perda de identidade e sincretismo. Historicamente, a adaptação ocorreu ao redor do mundo como uma parte crucial da divulgação das três mensagens angélicas para cada nação, tribo e povo. Isso vai continuar acontecendo (GLOBAL MISSION ISSUES COMMITTEE, 2003, tradução nossa).

É importante mencionar a ênfase que as diretrizes dão para uma contextualização que evita, e mesmo combate, o sincretismo religioso. Além disso, declara-se que a “contextualização visa encorajar todas as Crenças Fundamentais (da IASD) e torná-las verdadeiramente compreendidas em sua plenitude” (GLOBAL MISSION ISSUES COMMITTEE, 2003, tradução nossa).

Nesse documento, fica muito clara a valorização do contexto cultural e, ainda é possível constatar o reconhecimento, por parte da IASD, da importância que há na interação entre Igreja e sociedade, Evangelho e contexto social, Cristo e cultura. Além disso, expressa o reconhecimento da necessidade de uma relação orgânica entre ambos, contanto que o Evangelho e Cristo tenham primazia sobre a cultura.

4.5. Aplicação da Tipologia Niebuhriana

Com a postura ASD suficientemente exposta, é possível considerar uma aplicação da tipologia niebuhriana a ela. Para a aplicação da tipologia niebuhriana à postura ASD, a presente pesquisa se valerá da análise da lógica e do modus operandi teológico da tipologia como

apresentado por Novaes (2016) que, por sua vez, é baseado nas análises feitas por Ottati (1982, 1988 e 2003) e por Yeager (2005).

Segundo a apresentação de Novaes (2016) sobre a análise feita por Yeager (2005), cada tipo niebuhriano é definido a partir da análise sobre 6 questões, a saber, 1) Visão de história, que é a interpretação que cada sujeito tem da história; 2) Razão-Revelação, que se trata da compreensão de cada sujeito sobre a relação de autoridade entre razão e revelação enquanto fontes de conhecimento sobre Deus, mundo, nós mesmos, teologia e ética cristãs; 3) Natureza-graça, que se trata da compreensão de cada sujeito sobre a relação do Criador com suas criaturas e criação; 4) Pecado-bem, que se refere à compreensão de cada sujeito sobre os efeitos da queda na corrupção humana e de suas instituições; 5) Lei-evangelho, que se trata da compreensão de cada sujeito sobre a relação entre as normas morais e as boas-novas de Cristo, e, 6) Igreja-mundo, que se trata da forma que aqueles que são leais a Deus em Cristo se relacionam com aqueles que não o são.

Seguindo essa lógica e considerando as declarações da IASD, a seguinte relação com a tipologia niebuhriana pode ser vista na postura adventista:

1) Em relação à tipologia niebuhriana, a postura ASD poderia se alinhar com os tipos que sobre visão de história, interpretam a história, nas palavras de Niebuhr, como a) “período de preparação sob a lei, razão, Evangelho e Igreja para uma comunhão última da alma com Deus”, b) como “tenso período entre a promessa de vida e o seu final cumprimento” e c) como “a história dos feitos poderosos de Deus e das respostas do homem a eles” (NIEBUHR, 1967, p. 229), sendo assim, os tipos a) sinteticista, b) dualista e c) conversionista seriam os que mais corresponderiam à visão adventista nesse quesito.

2) Em relação à tipologia niebuhriana, a postura ASD poderia se alinhar com os tipos que sobre razão-revelação, consideram ambas válidas, mas sempre subordinam a razão à revelação por entender que a) “a razão nos empreendimentos humanos nunca se separa de sua perversão egoística e ímpia” (NIEBUHR, 1967, p. 186) ou que b) “a vida da razão acima de tudo” deva ser “reorientada e redirigida” ao ponto onde “o arrazoar do homem começa com a fé em Deus” (NIEBUHR, 1967, p. 249), sendo assim, os tipos a) dualista e b) conversionista seriam os que mais corresponderiam ao adventismo nesse quesito. O tipo sinteticista não se aplica aqui, pois, apesar de considerar ambas válidas, não subordina a razão à revelação e os tipos exclusivista e cultural, favorecem uma enquanto desconsideram a outra.

3) Em relação à tipologia niebuhriana, a postura ASD poderia se alinhar com os tipos que sobre natureza-graça, consideram que “a atividade criativa de Deus e de Cristo em Deus é um tema de importância fundamental, jamais sendo subjugado pela (ou jamais subjugando a) ideia de expiação” e, que nesse sentido, procuram “manter juntos, em um movimento, os vários temas da criação e redenção, de encarnação e expiação” (NIEBUHR, 1967, p. 225-226). O único tipo que expressa essa ênfase na criação como o que é visto no adventismo é o tipo conversionista. Os outros tipos ou desassocia Cristo do Deus criador da natureza, espiritualizando-O, ou dão pouca ênfase ao potencial e necessidade de transformação restauradora que está atrelada à doutrina da criação.

4) Em relação à tipologia niebuhriana, a postura ASD poderia se alinhar com os tipos que sobre pecado-bem, consideram que o pecado “está profundamente enraizado na alma do homem, penetrando toda a obra humana, e que não existe gradação de corrupção, ainda que os seus sintomas sejam vários” (NIEBUHR, 1967, p. 224), podendo a) considerar que as ordens materiais e físicas da criação implicam em queda, por isso haver uma relação paradoxal com elas (NIEBUHR, 1967); ou b) que a queda é uma reversão da criação, uma corrupção da essência boa que as ordens materiais e físicas já possuíam, assim podendo ser restauradas (NIEBUHR, 1967). Dessa forma, os tipos a) dualista e b) conversionista seriam os que mais

corresponderiam à visão adventista sobre essa questão. Os outros tipos ou consideram o pecado localizado fora do ser humano ou, apesar de identificar o pecado no ser humano, considera a cultura como possuindo natureza positiva.

5) Em relação à tipologia niebuhriana, a postura ASD poderia se alinhar com os tipos que sobre lei-evangelho, ao reconhecer a depravação da cultura, buscam a) a “manutenção da autoridade da lei de Cristo sobre todos os homens e a exposição da mesma, em seu sentido literal e claro”, ao mesmo tempo em que insistem que “nenhuma cultura própria do homem em obediência àquela lei se presta a livrá-lo do seu dilema de pecado”. Dessa forma, a “lei de Deus nas mãos dos homens é um instrumento de pecado. Contudo, na medida em que vem de Deus, [...] ela é um meio de graça”, apesar de ser “uma espécie de meio negativo, levando o homem ao desespero de si mesmo e preparando-o para voltar-se para Deus.” (NIEBUHR, 1967, p. 187-188) ou b) consideram que a obra redentiva realizada na encarnação de Cristo é a razão do “futuro escatológico ter se tornado [...] um presente escatológico” de conduta (NIEBUHR, 1967, p. 229). Essas compreensões seriam encontradas respectivamente nos tipos a) dualista e b) conversionista. Os tipos exclusivista e cultural são legalistas em sua natureza e o tipo sinteticista considera a lei divina como uma extensão da lei social, por esses motivos não se harmonizam com a atual visão adventista oficial.

6) Em relação à tipologia niebuhriana, a postura ASD poderia se alinhar com os tipos que sobre igreja-mundo, entendem que Igreja e mundo estão em profunda oposição, porém a) inevitavelmente interagem entre si, ainda que de forma incômoda e cautelosa, pois a igreja compartilha da cultura caída do mundo, na medida que é composta por seres humanos e, por sua vez, a cultura do mundo compartilha da graça divina, na medida que é sustentada por Deus ou b) manifestam uma interação onde a Igreja coopera com a essência originalmente boa, porém corrompida da cultura, com vistas à restauração e transformação positiva dessa cultura. Tais entendimentos estariam presentes nos tipos a) dualista e b) conversionista. Os outros tipos ou se excluem da relação com a sociedade ou não enxergam oposição entre a Igreja e o mundo, diferindo assim da visão adventista oficial na atualidade.

Dessa forma, devido à grande ênfase dada pela IASD à doutrina da criação e da futura restauração escatológica, à visão sobre a queda e a conseqüente natureza pecaminosa de toda a humanidade, à importância dada à lei divina dentro do contexto da salvação pela graça mediante a fé, à forte valorização da razão humana subordinada à revelação divina e à interação que a igreja manifesta com a sociedade e a cultura, fica demonstrado na presente análise que os dois tipos que poderiam descrever a postura ASD diante dos encontros com a cultura são os tipos a) Cristo-e-cultura-em-paradoxo e b) Cristo-o-transformador-da-cultura.

5. Considerações Finais

Ao definir a IASD como exemplo do tipo niebuhriano Cristo-o-transformador-da-cultura, podendo também ser associada com o tipo Cristo-e-cultura-em-paradoxo, pode-se concluir que atitudes e discursos legalistas, antinomistas, exclusivistas, nacionalistas, isolacionistas, tradicionalistas e/ou culturalistas não expressam a identidade e compreensão das publicações oficiais da ASD diante do problema Cristo-cultura. Além disso, a existência de um grande espaço para uma maior sensibilidade cultural e maior relevância e cooperação com entidades sociais na esfera das igrejas locais se torna uma questão digna de consideração.

Ainda é digno de nota que, como demonstrado historicamente, por uma forte noção escatológica e identificação com o remanescente bíblico, por muito tempo uma atitude exclusivista e inclinada ao legalismo foi vista entre os ASD, porém com o avanço dos estudos teológicos e de sua missiologia, a compreensão adventista amadureceu e, exatamente pela visão

escatológica e identidade remanescente bem compreendidas, agora expressa uma atitude que, pela grande ênfase na escatologia e no iminente retorno de Cristo, se alinha à visão dualista com sua tensão paradoxal, mas pela abrangente preocupação com a reforma e restauração holística do ser humano no presente, manifesta a visão conversionista, buscando ser culturalmente relevante enquanto fiel às escrituras.

Sendo assim, considerando o desenvolvimento histórico da missão adventista, o amadurecimento de sua compreensão missiológica, algumas de suas publicações oficiais que lidam com a relação entre a Igreja e a cultura e analisando esses dados através das lentes da tipologia niebuhriana, conclui-se na presente pesquisa que os tipos niebuhrianos que poderiam descrever a postura ASD diante dos encontros com a cultura são os tipos a) Cristo-e-cultura-em-paradoxo e b) Cristo-transformador-da-cultura.

Referências

CARSON, D. A. **Cristo & Cultura**: Uma Releitura. São Paulo, SP: Vida Nova, 2012.

DANIELLS, A. G. **O Senhor Justiça Nossa**. 2 Ed. Campinas, SP: Certeza Editorial, 2015.

DEDEREN, R. **A Igreja**. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira. 2011.

DORNELES, V. **O Último Império**: A Nova Ordem Mundial e a Contrafação do Reino de Deus. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

EXECUTIVE COMMITTEE OF THE GENERAL CONFERENCE OF SEVENTH-DAY ADVENTISTS. **Global Poverty**: Official statements. Atlanta, Georgia, 2010. Disponível em: <https://www.adventist.org/official-statements/global-poverty/>. Acesso em: 30 maio 2021.

GENERAL CONFERENCE OF SEVEN-TH-DAY ADVENTISTS ADMINISTRATIVE COMMITTEE. **Tolerance**: Official state-ments. Utrecht, Netherlands: ADCOM, 1995. Disponível em: <https://www.adventist.org/official-statements/tolerance-1/>. Acesso em: 30 maio 2021.

GENERAL CONFERENCE OF SEVEN-TH-DAY ADVENTISTS ADMINISTRATIVE COMMITTEE. **Spiritual Renewal Impacts Social Change**: Official statements. San Jose, Costa Rica: ADCOM, 1996. Disponível em: <https://www.adventist.org/official-sta-tements/spiritual-renewal-impacts-social-change/>. Acesso em: 30 maio 2021.

GENERAL CONFERENCE OF SEVEN-TH-DAY ADVENTISTS EXECUTIVE COM-MITTEE. **Caring for the Environment**: Official statements. Silver Spring, Maryland, 1992. Disponível em: <https://www.adventist.org/official-statements/caring-for-the-en-vironment/>. Acesso em: 30 maio 2021.

GENERAL CONFERENCE OF SE-VENTH-DAY ADVENTISTS EXECUTIVE COMMITTEE. **Mission Statement of the Seventh-day Adventist Church**: Official statements. Silver Spring, Maryland, 2014. Disponível em: <https://www.adventist.org/official-statements/mission-statement-of--the-seventh-day-adventist-church/>. Acesso em: 30 maio 2021.

GLOBAL MISSION ISSUES COMMIT-TEE. **Engaging in Global Mission: Guidelines**. [S. l.]: ADCOM-S, Biblical Research Institute, 2003. Disponível em:
<https://www.adventist.org/guidelines/engaging-in-glo-bal-mission/>. Acesso em: 30 maio 2021.

HÖSCHELE, S. **From the End of the World to the Ends of the Earth: The Development of Seventh-day Adventist Missiology**, Blantyre: CLAIM-Kachere, 2004.

LOUGHBOROUGH, J. N. **O Grande Movimento Adventista**. 3 ed. Oregon, USA: Adventist Pioneer Library, 2019.

MANUAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Normas de Vida Cristã**. 22 Ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

MARSDEN, G. **Christianity and Cultures: Transforming Niebuhr's categories**. In: Insights: The Faculty Journal of Austin Seminary, v. 115, nº 1, 1999.

MCEDWARD, R. **Adventist Mission Theology: Developing a Biblical Foundation**, Journal of Adventist Mission Studies: Vol. 7: No. 1, 2011.
<https://digitalcommons.andrews.edu/jams/vol7/iss1/7>. Acesso em 30 Mai 2021.

NASCIMENTO, A. **Evangelização ou Colonização? O Risco de Fazer Missão Sem Se Importar Com o Outro**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2015.

NIEBUHR, H. R. **Ernst Troeltsch's Philosophy Of Religion**. Tese (Doutorado em Teologia). Yale University - New Haven, Estados Unidos. 1924.

NIEBUHR, H. R. **Cristo e Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NIEBUHR, H. R. **Christ and Culture**. New York: Harper One, 2001.

NOVAES, A. **O Problema Adventismo-Televisão: uma análise do pensamento adventista sobre a TV a partir da tipologia de H. Richard Niebuhr em Cristo e cultura**. (Tese de Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - São Paulo, Brasil. DOI: 10.13140/RG.2.2.19771.62247. 2016.

SCHANTZ, B. **"The Development of Seventh-day Adventist Missionary Thought: A Contemporary Appraisal"**. 1983. Dissertations. <https://digitalcommons.andrews.edu/world-mission-dissertations/1>. Acesso em 30 Mai 2021.

SCHWARZ, R. W; GREENLEAF, F. **Portadores de Luz: História da igreja adventista do sétimo dia**. 2 ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres – Imprensa Universitária Adventista. 2016.

YEAGER, D. M. H. **Richard Niebuhr's Christ and Culture**. In: MEILAENDER, Gilbert e WERPEHOWSKI, William. The Oxford handbook of theological ethics. Oxford: Oxford University Press, 2005.

TEOLOGIA
em revista



FAP