

VOLUME 01

ISSN: 2764-7528

TEOLOGIA *em revista*

Revista de Teologia SALT - Faculdade Adventista do Paraná
Volume 01 | Número 01 | 1º 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. 1
(Primeiro 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

06 Apresentação

07 Editorial

09 Agradecimentos

10 A IRA DE DEUS: UM ESTUDO
TEOLÓGICO DA JUSTIÇA DIVINA
The Wrath of God: A Theological Study of Divine Justice
Érico Tadeu Xavier | David Barcelos Hernandes da Silva

21 A CRÍTICA FEMINISTA À TEOLOGIA CRISTÃ:
UMA ANÁLISE CRÍTICA DA TEOLOGIA
FEMINISTA
*Feminist criticism of Christian theology: a critical analysis
of the feminist theology*
Tiago Dias de Souza

artigos

SUMÁRIO

artigos

31 RELIGIÃO, PANDEMIA E COMUNICAÇÃO INSTITUCIONAL: O QUE OS GRUPOS RELIGIOSOS NOTICIARAM NO PICO DO ISOLAMENTO SOCIAL DA COVID-19 NO BRASIL

Religion, pandemic and institutional communication: what religious groups reported at the peak of the COVID-19 social isolation in Brazil

Renata da Cruz Paes

47 A RELEVÂNCIA DA BENEFICÊNCIA SOCIAL EM ISAÍAS 58:6-7

The relevance of social beneficence in Isaiah 58:6-7

João Luiz Marcon | Diogo Florencio Sansalone

61 IDENTIDADE E MISSÃO NA JORNADA DE JESUS RUMO A JERUSALÉM EM LUCAS

Identity and mission on Jesus' journey to Jerusalem according to Luke

Isaac Malheiros | Jefferson Ribeiro Café | Jonny D. A. Hernández

72 A NARRATIVA DE ESTER: LITERATURA COMO FERRAMENTA PARA O DESENVOLVIMENTO MORAL

Esther's narrative: literature as a tool to foster moral development

Vanessa Meira

APRESENTAÇÃO

JOÃO LUIZ MARCON¹

A emoção do nascimento é única! Um pai, ao receber o filho em seus braços pela primeira vez, não consegue encontrar nenhum instante já passado em sua vida que possa se comparar ao sentimento daquele momento. Assim, com anseio semelhante, nasceu Teologia em Revista, o periódico do curso de teologia do IAP.

A revista expressa as diretrizes filosóficas e acadêmicas do SALT-DSA e o eixo integrador do SALT-IAP, que é o ministério pastoral integral. Três ênfases compõem este eixo integrador:

1. Evangelização de grandes centros urbanos;
2. Abordagem missionária para mentes secularizadas e pós-modernas;
3. Trabalho com as novas gerações.

Teologia em Revista procura expressar ideais de uma teologia bíblica equilibrada enfatizando a teoria e a prática relevantes para as pessoas que vivem em “tempos difíceis” (2Tm 3:1).

É necessário reconhecer e agradecer a algumas pessoas que sonharam junto comigo, a fim de que esta revista nascesse. Primeiramente, ao Dr. Érico Xavier, um homem incansável na pesquisa e produção acadêmica. Ele iniciou o projeto e sempre expressou o desejo de ver essa “criança” nascer. Ao Dr. Isaac Malheiros, editor da revista, uma pessoa que ama escrever e que, junto com o Pr. Érico, hoje está à frente do projeto.

Aos professores do curso de Teologia, que sempre apoiaram a ideia de se ter um veículo de divulgação que contribuísse com a produção teológica no Brasil e no mundo.

Agradecemos também, aos apoiadores desse projeto: Pr. Gilberto Damasceno, diretor do IAP; Pr. Marlinton Lopes presidente da mantenedora (USB); Pr. Adolfo Suarez, reitor do SALT-DSA; Dr. Diego Silva, diretor acadêmico da FAP; Pr. Adilson Pavan e a Me. Poliana Fragatti Cristovam, responsáveis pelas publicações do IAP; ao departamento financeiro do IAP nas pessoas dos Srs. Martim Distler, Arthur Morais Silva e Pr. Juliano Almeida; Lucas Dias Souza, comunicação de mídia do SALT IAP; e à comissão editorial do SALT e da FAP. A todos, muito obrigado.

A Deus seja toda a glória e louvor.

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

EDITORIAL

ISAAC MALHEIROS¹
ÉRICO TADEU XAVIER²

Teologia em Revista nasce no ano de 2021 - período em que a humanidade enfrenta uma das piores pandemias já registradas nos anais da história. Dando a lume o primeiro número da revista do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR), fazemo-lo impulsionados pelo ardente desejo de cooperar com a igreja num momento tão delicado da história, oferecendo artigos que venham ajudar no enriquecimento intelectual e espiritual de seus membros e obreiros. É também propósito deste periódico aproximar os professores de Teologia dos alunos, pastores, líderes e fiéis da igreja à medida em que, semestralmente, publicarmos matérias que abordem temas atuais e relevantes que possam fortalecer a mente e o coração.

A pesquisa teológica deve nos conduzir ao conhecimento de uma Pessoa, Jesus Cristo, e habilitar-nos para que coloquemos a experiência adquirida a serviço das pessoas. Nesse processo, está implicada uma série de relações: aprender e ensinar; reflexão e ação; teoria e prática.

Pensando assim, o Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR) vem construindo novos rumos para a formação de pastores que possam atuar com eficiência no campo missionário, voltando-se, também, para ações que visem à educação continuada, da qual a *Teologia em Revista* emerge como um dos instrumentos.

Neste primeiro número, Érico Tadeu Xavier e David Barcelos H. da Silva, no artigo “A Ira de Deus: Um Estudo Teológico da Justiça Divina”, analisam a ira como um dos atributos do caráter divino apresentados nas Escrituras, como ela se caracteriza, como se manifesta, e como se contrasta com a ira humana.

Na sequência, Tiago Dias de Souza traz um artigo que contribui para o debate sobre gênero, cultura e teologia. Nele, a teologia feminista é avaliada historicamente e teologicamente, especialmente em sua abordagem hermenêutica e suas propostas e reflexões referentes à Bíblia e à igreja cristã.

¹ Editor Chefe. Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Docente do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, 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.

A seguir, A Comunicação Institucional das Religiões durante d Pandemia de Covid-19 é o tema do artigo de Renata da Cruz Paes. Ela investiga como grupos religiosos predominantes no Brasil se posicionaram oficialmente no auge do isolamento social. A pesquisa mostra que, em geral, as igrejas produziram conteúdos informativos alinhados às agências de saúde, o que reforça a relevância da comunicação institucional como um serviço à sociedade.

A Relevância da Beneficência Social para o Estilo de Vida Cristão à luz de Isaías 58:6-7 é o tema do artigo seguinte. Nele, João Luiz Marcon e Diogo Florencio Sansalone apontam os fundamentos bíblicos para a ação social cristã, e como Igreja Adventista do Sétimo Dia desenvolveu historicamente sua abordagem a esse tema.

A questão do relacionamento da identidade de Jesus com a sua missão, especialmente na sua jornada rumo a Jerusalém é abordada por Isaac Malheiros, Jefferson Ribeiro Café e Jonny David Amaral Hernández. Através de uma leitura atenta do evangelho de Lucas, é possível extrair princípios missiológicos para a igreja do século XXI a partir do exemplo de Cristo.

Finalmente, Vanessa Meira aprofunda questões sobre o potencial da narrativa bíblica de Ester como ferramenta para o desenvolvimento moral de crianças. Os dilemas morais da narrativa, bem como suas características literárias, podem fomentar reflexões e debates que favoreçam o amadurecimento moral.

Possa este órgão de divulgação e pesquisa teológica contribuir, a seu modo, para o surgimento ou crescimento de uma Teologia que ajude a comunidade cristã a pensar e a viver autenticamente, num mundo em crise, a sua tarefa missional e profética.



AGRADECIMENTOS

ADOLFO SUÁREZ¹
MARLINTON LOPES²
GILBERTO DAMASCENO³

A educação teológica tem como objetivo oferecer aos estudantes uma sólida formação em todas as áreas da Teologia, de tal forma que ele seja capaz de refletir com profundidade e de agir com coerência e sensibilidade no local de sua atuação. Neste processo, os professores são discipuladores, modelos, educadores e produtores de conhecimento seguro e útil. 'Teologia em Revista' chega em boa hora, para demonstrar que o trabalho teológico no SALT-IAP está rendendo frutos intelectuais para o Reino de Deus. Obrigado a todos os que tornaram realidade este sonho. Que este periódico abençoe seus leitores, e que seja uma poderosa ferramenta para o cumprimento da Missão.

Enfim nasceu! E tem a cara do Pai! Nome? 'Teologia em Revista'. Esta publicação acadêmica semestral surge para apresentar artigos e pesquisas em teologia, ciências da religião e temas interdisciplinares que auxiliarão pastores, líderes e membros a fortalecer suas raízes doutrinárias. Obrigado, SALT-IAP, por este incrível presente dedicado à igreja. Bem-vinda à vida, edição n. 1. Apresente-nos o Pai!

Estimado leitor, é com grande alegria que a Faculdade Adventista Paranaense entrega ao público a primeira edição da Teologia em Revista, desejamos que este novo periódico cumpra a função de difundir o saber teológico e promover a Palavra de Deus no meio acadêmico através de artigos redigidos com o rigor científico que o assunto deve possuir.

Esta é apenas a primeira edição de muitas que ultrapassarão os limites geográficos da região Sul e alcançarão teólogos, professores, estudantes e demais interessados ao redor do planeta, contribuindo para a Missão de pregar o evangelho e discipular mais pessoas para a Obra.

¹ Reitor SALT.

² Presidente USB.

³ Diretor Geral IAP.



A IRA DE DEUS: UM ESTUDO TEOLÓGICO DA JUSTIÇA DIVINA

ÉRICO TADEU XAVIER¹
DAVID BARCELOS HERNANDES DA SILVA²

Resumo: O objetivo deste trabalho é traçar articulações sobre a natureza da ira divina em contraste com a ira humana, representando um meio de salvação ao pecador arrependido. A pesquisa, de natureza exploratória e bibliográfica, envolve a busca sobre o tema em vários teólogos, principalmente da área sistemática. A partir das considerações desses teólogos, este trabalho traz uma definição do que é a ira divina e faz articulações sobre qual seria a natureza dessa ira e como a mesma pode ser contrastada com a ira humana. Preocupa-se ainda em descrever a manifestação da ira de Deus contra o pecado que envolve o plano da redenção no aspecto presente e escatológico. Conclui-se que a ira de Deus se manifesta contra todo tipo de impiedade, permanecendo imparcial e justa, diferente da ira humana, que geralmente é partidária e egoísta, prestando-se a um objetivo maior de revelar a aversão de Deus face ao pecado e conduzir as pessoas ao arrependimento em Jesus Cristo, em conformidade com Sua justiça, Sua lei e Seu caráter.

Palavras-chaves: Ira. Deus. Juízo. Justiça. Pecado. Pecador.

THE WRATH OF GOD: A THEOLOGICAL STUDY OF DIVINE JUSTICE

Abstract: God's character, according to the scriptures, manifests itself through two facets: mercy and justice, which has sometimes been revealed through wrath. The aim of this work is to draw articulations on the nature of divine wrath in contrast to human wrath, representing a means of salvation for the repentant sinner. The research, of exploratory and bibliographic nature, involves the search on the subject in several theologians, mainly in the systematic area.

¹ Doutor em Teologia e Professor no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: etxacademico@gmail.com.

² Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: davidben1995@hotmail.com.

Based on the considerations of these theologians, this work provides a definition of what divine wrath is and articulates what the nature of that wrath would be and how it can be contrasted with human wrath. It is also concerned with describing the manifestation of God's wrath against sin that involves the plan of redemption in the present and eschatological aspect. It concludes that the wrath of God is manifested against all kinds of impiety, remaining impartial and just, different from human wrath, which is generally partisan and selfish, lending itself to a greater objective of revealing God's aversion to sin and lead people to repentance in Jesus Christ, in accordance with His justice, His law, and His character.

Keywords: Wrath. God. Judgement. Sin. Sinner.

1. Introdução

O caráter de Deus, de acordo com as escrituras, se manifesta através de duas facetas: misericórdia e justiça, que, por vezes, tem se revelado através da ira. Diferentemente da ira humana, a ira divina se apresenta como uma manifestação contra o pecado, sendo, portanto, inerente ao plano de redenção no aspecto presente e escatológico.

O estudo, de natureza exploratória e bibliográfica, envolve a busca sobre o tema em vários teólogos, principalmente da área sistemática.

Ao traçar a definição da ira divina em contraste com a ira humana, pretende-se contribuir significativamente para a melhor compreensão do caráter do Deus bíblico, principalmente no contexto social e eclesiológico hodierno onde pouco se ensina ou, raramente, o tema é mencionado. Nesse sentido, este artigo é indicado para os estudantes da Bíblia que buscam ter uma visão mais holística sobre a pessoa de Deus.

2. A Ira Divina e sua Manifestação como Justiça e Misericórdia

2.1. Etimologia

Como é de conhecimento geral, a Bíblia foi escrita em três línguas, hebraico, aramaico e grego. Contudo, palavras que denotam o sentido de ira só aparecem em hebraico ou grego.

Segundo Reis (2017, p. 17) as expressões hebraicas utilizadas para descrever a ira de Deus são basicamente as seguintes: “*ânaf, ‘af; chêmâh, chârâh, chârôn; kâ’as; qâtsaf, qêtsef; bâ’ar, ‘ebhrah; râgaz, rôgez; zâ’am, za’am; zâ’af, za’af, za’êf e zal’âfâh; e rûach.*” Esses “termos transmitem a ideia de impaciência, desgosto, irritação, ira, indignação, extermínio” (REIS, 2017, p. 8), entre outros. Em sua maioria são usadas para Deus, mas também são usadas para descrever a ira humana. Nenhuma delas tem um significado teológico especial, pelo contrário, “[...] o uso paralelo desses termos em um mesmo versículo ou perícopo demonstra que eles têm significado semelhante.” (BALOIAN, 1992, apud REIS, 2017, p. 9). Já as palavras em grego são mais específicas e com significados diferentes. Reis (2017) cita duas palavras, a saber *orge* e *thumos*.

Segundo Vine, Unger e White Junior (2010), *orge* designa uma expressão de ira onde a mente está num estado controlável e calmo. Geralmente ele é usado quando existe uma intenção de vingança. “Originalmente ela significa ‘impulso, disposição natural’. Com o tempo, ganhou o significado de “raiva” (p. 922). Esta palavra é usada no contexto bíblico tanto para descrever a ira humana (Ef. 4:31; Tg 1:19,20) como a ira de Deus (Mc 3:5; Hb 3:11 e 4:3; Rm 9:22; Jo 3:36; 1Ts 2:16).

Reis (2017, p. 9) acrescenta que *orge* é menos súbita que *thumos* em seu aparecimento; porém, mais duradoura.” Barnhouse (1959, apud REIS, 2017, p. 9) explica que *orge* “traz a ideia de uma indignação que aumenta gradualmente até se tornar mais consistente”. Reis (2017) também destaca que quando esse termo for aplicado para Deus deve ser separado de toda semelhança com a ira humana.

Já o dicionário VINE acrescenta outra palavra: *parorgismos*. Esta “é uma forma fortalecida de *orge*” e “sua única aparição como substantivo é em Efésios 4:26 e indica um estado menos continuado do que *orge*” (VINE, UNGER, WHITE JR., 2010, p. 922).

A expressão *thumos* significa “raiva ardente, paixão” (VINE, UNGER, WHITE JR., 2010, p. 723). Esse termo designa uma explosão de sentimentos interiores originada de um evento exterior. Como *orge* essa palavra pode aparecer em casos de vingança. É uma expressão usada para indicar um sentimento que “se inflama depressa e logo se amaina, embora isso não esteja necessariamente implicado em cada caso” (p. 922).

Quando designada para Deus, aparece oito vezes. Sete delas, no Apocalipse; e uma, em Romanos. E todas as vezes carrega “um sentido escatológico, uma referência à cólera divina que incidirá no final da história humana sobre o pecador contumaz” (REIS, 2017, p. 9).

2.2. Ira Divina versus Ira Humana

De acordo com a narrativa bíblica o homem perdeu o contado direto com Deus devido ao pecado (Is 59:2). Deus não pode mais se revelar de forma visível, e então se fez necessário outra forma de revelação. A Bíblia é uma das maneiras de Deus se revelar. Contudo, para que o homem pudesse compreendê-lo, Ele precisou falar na nossa linguagem. Biblicamente chamamos isso de antropomorfismo e antropopatia. O primeiro é a atribuição de formas físicas humanas a Deus, e o segundo é a atribuição dos sentimentos e emoções do ser humano a Deus (PFEIFFER; VOS; REA, 2017). Isso não significa que Deus tenha a mesma forma física do homem ou a mesma natureza de sentimentos que a nossa (REIS, 2017).

O amor humano, por exemplo, por mais genuíno que seja, é naturalmente egoísta e orgulhoso. Não há amor por alguém sem a retribuição desse amor. Ninguém entra num matrimônio apenas para fazer a outra pessoa feliz, mas porque também vê que pode ser feliz com a outra pessoa. E mesmo que, com a ajuda de Deus, o homem chegue ao ponto de amar o próximo como a si mesmo, nunca o amará como Deus o ama. Com a ira não é diferente. A ira humana é volátil, nem sempre justificável, e na maioria das vezes partidária. Quando irado, o ser humano dificilmente pondera as atitudes e consequências, e, muito menos, o melhor para com aquele(a) que é o objeto de sua ira.

Como exemplo disso, temos Jonas com sua ira acendida depois que sua missão em Nínive havia terminado (Jn 4:1-11). Foi a ira de Caím que o levou a matar seu irmão Abel (Gn 4:5,8), e que quase levou Saul a matar Davi e seu próprio filho Jônatas (1Sm 18:11; 19:10; 20:30-34).

A ira está classificada por Paulo como “obra da carne”, em Gl 5:19-21, juntamente com idolatria, bebedeiras, espiritismo e outras coisas, e o texto deixa claro que quem as pratica não entrará no reino dos céus. O motivo disso é óbvio. A ira não faz parte do fruto do Espírito e, nas palavras de Tiago, “[...] a ira do homem não opera a justiça de Deus” (Tg 1:20).

Paulo, ao aconselhar Tito, adverte os presbíteros a não serem irascíveis (Tt 1:7), e apela também para que os efésios fiquem “longe de toda amargura, cólera e ira” (Ef 4:31,32), pois o próprio Deus os havia perdoado dos seus pecados e assim eles deveriam agir também com as demais pessoas. Mas, “quem se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento” (Mt 5:22), arranjando dessa maneira “um laço para alma” (Pv 22:24, 25).

Não é difícil notar que, na grande maioria das vezes, nossa ira vai contra tudo que o reino de Deus representa. Talvez seja por isso que tantas pessoas não admitem a ideia de um Deus irado. Como disse Bruce (1986, p. 231):

Se se pensa que a palavra não é mais apropriada para usar-se com relação a Deus, é provavelmente porque a ira como a conhecemos na vida humana, constantemente envolve paixão egocêntrica, pecaminosa. Com Deus não é assim.

Portanto, não podemos comparar a ira de Deus com a nossa ira. Nossa ira geralmente procura satisfação própria de justiça. Justiça essa que, na maioria das vezes, não tem suas pressuposições enraizadas na concepção de justiça do reino de Deus. Por outro lado, a ira de Deus é naturalmente diferente e se manifesta de maneira diferente:

A ira de Deus não indica alguma forma de emoção humana, que perturbe o equilíbrio emocional das pessoas e as torne desejosas de ferir às outras, em forma de ações maldosamente planejadas, conforme a ira humana geralmente obriga as suas vítimas a fazerem (CHAMPLIN, 2002, p. 576).

Mas, então, por que Deus se ira? Sua ira não contradiz seu amor? E ainda: qual é a natureza de sua ira?

Shedd (1978, p. 753) define a ira de Deus como “a atitude permanente do Deus santo e justo, quando confrontado pelo pecado e pelo mal”. Ele classifica a ira de Deus como uma característica pertencente ao Seu caráter, sem a qual Ele deixaria de ser completamente justo e seu amor degeneraria em sentimentalismo. Grudem (2015, p.151) concorda com Shedd ao dizer que a ira é um atributo comunicável de Deus “que expressa seu ódio por tudo que confronta seu caráter moral. Portanto, sua ira está intimamente associada à sua santidade e justiça”.

Nessa perspectiva, Deus não pode ser justo se não aborrecer a maldade e a injustiça. E se fosse, Ele seria um Deus romântico, na melhor das hipóteses, como naqueles romances de início de um relacionamento onde os erros são ignorados pois a paixão encobre tudo. Mas Deus não é assim. Sua ira não é uma ficção ou brincadeira (Martin Luther, 1549 apud GEISLER, 2003). As pessoas que ficaram de fora da arca de Noé e os habitantes de Sodoma e Gomorra entenderam isso bem.

E apesar de, às vezes, a ira divina parecer severa, ela sempre é “‘justificada’ e ‘imparcial’ [...] governada pelo seu amor à justiça [...] e não proveniente de um capricho momentâneo a ser posteriormente lamentada” (ESTUDO, 1991, p. 417-418).

Em palavras mais simples, Deus não age de forma parcial, irracional e impulsiva. Todos os seus atos, sejam bênçãos ou punições, são temperados com amor.

Canale (2012, p. 127) declara que:

[...] o conceito bíblico da ira de Deus não é contraditório nem incompatível com Sua natureza. Visto que Deus é amor, Seu objetivo é salvar todos os seres humanos. Paulo expôs com precisão esse fato básico da teologia cristã em uma afirmação concisa: ‘Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançar a salvação mediante nosso Senhor Jesus Cristo’ (1 Ts 5:9).

O que os autores acima querem dizer é que ira e amor coexistem em Deus. Contudo, o amor é uma intenção de Deus enquanto a ira é uma resposta ao pecado humano. Assim como um dos reflexos do amor é a misericórdia e o perdão, um dos reflexos da justiça é a ira e a punição. Porém, tanto ao amar quanto ao punir Deus é justo:

[...] no Novo Testamento os homens não ouvem qualquer choque entre a ira divina e a longanimidade divina; pelo contrário, ficam certos tanto da bondade quanto da severidade de Deus; certos de que a sua severidade faz parte da Sua bondade, e que, se essa severidade estivesse ausente, ele não seria bom, porquanto os alicerces morais do mundo se desequilibrariam e entrariam em colapso (GOSSIP apud APOLINÁRIO, 1990, p. 368).

Muitos também dizem que Deus ama o pecador e odeia o pecado. E isso é verdade. Mas por que não considerar que Deus pode ficar irado com o pecador e, ao mesmo tempo, amá-lo? Ao mesmo tempo em que Ele é capaz de dar a vida pelo pecador, ele pode ficar irado com este por causa das suas escolhas erradas. Washer (2012, p. 40) chega a dizer que “Deus odeia o pecado e os pecadores”. Para isso ele se baseia em Sl 5:5, onde diz que Deus aborrece todos que praticam a iniquidade.

A diferença é que a ira de Deus pelo pecador não é uma constante assim como seu amor. Ela não é uma “expressão da sua vontade, mas uma necessidade de sua natureza” (CAMPOS, 2012, p. 350). Ela é “despertada” conforme o pecador insista em pecar. Tanto que o verso diz que Deus aborrece aqueles que praticam a iniquidade. Diferente daqueles que aceitaram a Cristo e seu perdão. Por isso Deus é amor (1Jo 4:8) e não ira. Sobre si mesmo, Deus declara em Is 24:7: “Não há indignação em mim”.

Sobre isso Ellen White (2007a, p. 62) escreveu:

A ira de Deus não é declarada contra os pecadores impenitentes, apenas por causa dos pecados por eles cometidos, mas porque, quando chamados a arrepender-se escolhem continuar em resistência, repetindo os pecados do passado em desafio a luz que lhes é dada.

Diferente do ser humano que deposita sua ira na pessoa específica que o prejudicou de alguma forma, Deus deposita Sua ira sobre o pecador. A ira de Deus não está no pecador, mas sobre o pecador. Com isso podemos dizer que Deus não se ira porque eu sou um pecador, mas porque eu escolho pecar. O objeto da ira de Deus sou eu enquanto escolho pecar e minhas escolhas e motivações pecaminosas e não o meu eu em si, quem eu sou em natureza e essência (Rm 1:18). E isso só ocorre porque em Jesus, independente da minha natureza, posso ser perfeito (Mt 5:48), mas deliberadamente escolho pecar. O objeto da ira de Deus é o pecado e o pecador impenitente.

Apolinário (1990, p. 367) concorda com esse argumento:

Não há nenhuma discrepância nos versos que apresentam a Deus como cheio de bondade a amor com aqueles que revelam sua ira contra o pecado e os pecadores que ansiosamente O rejeitam. O amor requer julgamento. A severidade divina é sempre manifestação do amor.

É por isso que, por causa da cruz, a justiça divina está sobre mim e não em mim. Pois, uma vez que meus pecados e conseqüentemente a ira de Deus estavam na cruz sobre Jesus e não em Jesus, o lugar que o pecado ocupava em mim (sobre) ficou vago, e a justiça de Jesus assumiu essa posição. Portanto, a ira é uma manifestação da justiça de Deus, é um “[...] um ato que flui de Sua imutável justiça” (GEISLER, 2003, p. 397, tradução nossa).

Contudo, ela é circunstancial, manifestando-se contra a presença do pecado. Logo, na eternidade, ela não necessitará atuar (REIS, 2017). A justiça divina sempre existirá, inclusive na eternidade, como também Seu amor. Mas, essa face da justiça divina, a ira, não mais atuará, pois pecado e pecadores não mais existirão (WHITE, 2018). Mas até lá, por nos amar e ser justo, Deus nos corrige e castiga.

Depois de esclarecer a natureza da ira divina e humana, podemos dizer que existe uma situação onde elas podem concordar. Ou seja, há uma situação onde a ira humana pode ser justificável, como em Êx 11:8; 32:19 e 2Sm 12:1-6. Nessas e em outras passagens, se percebe que o motivo da ira é justo e baseado em princípios. Apolinário (1990, p. 363), ao comentar sobre isso, diz assim:

Quando odiamos a injustiça, o erro, o pecado e discernimos, com isso, o bem do mal, o certo do errado, a virtude do relaxamento, esse ódio se transfigura e se redime. É a santa ira. Desta santa ira o próprio Jesus nos deu o exemplo, como se vê na sua maneira de falar sobre os fariseus e no seu comportamento no templo. Estas atitudes estão relatadas em Marcos 3:5 e Mat. 21:12.

White (2011, p. 516, 517) acrescenta:

É verdade que há uma indignação justificável, mesmo nos seguidores de Cristo. Quando veem que Deus é desonrado, e Seu serviço exposto ao descrédito; quando veem o inocente oprimido, uma justa indignação agita a alma. Tal ira, nascida da sensibilidade moral, não é pecado.

Portanto, existem situações onde a ira humana pode ser justificada e até bem-vinda. Mas, na maioria das vezes, ela é egoísta e maldosa. Por outro lado, a ira de Deus é revelada como resposta ao pecado persistente, se manifestando em punições permissíveis ou manipuladas, representando assim Sua justiça e justificando Seu amor.

2.2. A Manifestação da Ira Divina Contra o Pecado

Na perspectiva bíblica, a ira de Deus se manifesta quando um pecador não responde ao chamado de arrependimento e escolhe, sistematicamente, rejeitar ao seu Criador e Redentor. Logo, não podemos argumentar que Deus é injusto ou maldoso ao manifestar sua ira, como explica Xavier (2018, p. 46):

Alguns ficam perturbados com o pensamento de um Deus de ira e punição. Argumentam que é contrário à Sua natureza executar juízos ou castigos. No entanto, o apóstolo Paulo diz claramente na epístola aos Hebreus que, como o pai corrige o seu filho que ama, Deus também corrige aos que ama e considera seus filhos (Hb 12:4-11). Isto significa que Ele castiga. No entanto, o castigo de Deus é uma consequência de nosso pecado (Rm 1 e 2). Não se origina em Deus (Tg 1:13). A necessidade de castigo se origina em nós, em nosso pecado, em nossa desobediência, em nossa dificuldade para atender às coisas de Deus. Deus é amor e misericórdia (1 Jo 4:8), mas também é justiça (Sl 89:14), e a Sua justiça pode por vezes manifestar-se em juízo punitivo contra o pecado e a transgressão.

Basicamente, existem duas formas de Deus exercer juízo. A primeira forma é a que chamamos de *natural*. Nesta, Deus apenas permite que o homem sofra as consequências de suas escolhas. Como exemplo, vamos analisar Rm 1:24-32. Os versículos anteriores a essa passagem dizem que Deus se irou contra os homens, pois estes, mesmo tendo o conhecimento de Deus, escolheram continuar na prática do pecado (v. 18-23). A ira de Deus e sua consequente punição se manifestaram de uma maneira muito interessante. A punição a qual Deus os sentenciou foi a concessão da liberdade - a liberdade fora dos planos de Deus.

O verbo que Paulo usa três vezes para expressar isso é *παρέδωκεν* (SCHOLZ, 2004, p. 567-569), palavra derivada de *didomi* ou *paradidomi* (MOUNCE, 2012, p. 467-468), que indica “permissão” ou “entregar nas mãos - entregar alguém ao domínio ou controle de outros”

(LOUW; NIDA, 2013, p. 149, 422). Neste caso, Deus estaria permitindo ao homem viver como bem quer, ou ainda o entregando a si mesmo e às consequências de sua vida longe de Deus. A ideia que se transmite é que Deus se abstém do cuidado com essas pessoas e as deixa por conta própria.

Outros comentaristas defendem que esse abandono de Deus não é apenas permissivo, mas também punitivo. MacArthur (2002, p. 129,130, tradução nossa) diz que o verbo *paradidomi* é tão intenso que foi usado em um sentido jurídico. Ou seja, além de retirar do homem sua proteção “permitindo que as consequências do pecado sigam seu curso inevitável e destrutivo”, o homem, ao ser abandonado por Deus, está sentenciado a morte eterna. Logo, o verbo assume dois significados: o de permissão e punição, revelando Deus como um sujeito passivo e ativo ao mesmo tempo.

Assim, Deus entrega esses homens a “imundícia, as paixões infames e a uma disposição mental reprovável” (v. 24-28). O que naturalmente esperaríamos desses homens após eles terem consciência disso é que se arrependessem. Mas não é assim que o capítulo termina: “Ora, conhecendo eles a sentença de Deus, de que são passíveis de morte os que tais coisas praticam, não somente as fazem, como também aprovam os que assim procedem” (Rm 1:32).

No entanto, no momento em que houver arrependimento por parte do pecador, Deus cessa seu juízo e concede sua graça e perdão: “Meus filhinhos, estas coisas vos escrevo, para que não pequeis; e, se alguém pecar, temos um Advogado para com o Pai, Jesus Cristo, o justo. Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo” (1Jo 2:1-2). As consequências do pecado podem até vir, mas a restauração é garantida.

A segunda forma que Deus exerce Seu juízo, e também a mais interessante, é quando Deus manipula a punição. No Antigo testamento, de modo especial, encontramos diversos exemplos. No dilúvio (Gn 6:1-9:28) Deus reiniciou a terra praticamente do zero. Em Números 16, vemos a terra se abrindo e engolindo Corá, Datã e Abirão. Em Gênesis 19, vemos a destruição de Sodoma e Gomorra. Em Êxodo 7:1-12, vemos as dez pragas caindo sobre o Egito. Miriã e Arão também sofreram uma punição divina (Nm 12:9,10). Em 1 Crônicas 13, Deus puniu Uzá porque este tocou na arca. E, talvez, o maior exemplo do juízo divino no AT seja as punições e, por fim, o exílio de Israel descritos em Dt 28:15-68.

Mas no Novo Testamento também existem casos de Deus executando sua ira em juízo. Ananias e Safira morrem por terem mentido (At 5:1-11), e talvez o caso mais curioso seja quando Deus exerce sua ira sobre Jesus. Isso pode parecer estranho. Mas se pensarmos que o objeto da ira de Deus é o pecado, e que Jesus carregou “sobre si as nossas enfermidades, dores, castigo”, e que “o Senhor fez cair sobre ele as nossas iniquidades” (Is 53:4-7), fica claro que Deus exerceu sua ira sobre Jesus. A ira de Deus não era contra a pessoa de Jesus, mas contra o pecado que estava sobre Ele. Nas palavras de White (2007b, p. 525): “Deus permitiu que Sua ira contra a transgressão caísse sobre Seu amado Filho. Devia ser crucificado pelos pecados dos homens”.

Esse é o evangelho que como cristãos devemos pregar. O nosso pecado foi colocado sobre Jesus para que a Sua justiça fosse imputada/colocada sobre nós. Assim a ira de Deus recaí sobre Jesus, enquanto sobre nós recaí o amor do Pai. “[...] Mas, o Filho de Deus, que em associação com o Pai criara o homem, podia fazer pelo homem uma expiação aceitável a Deus, dando Sua vida em sacrifício a arrostando a ira de Seu Pai” (WHITE, 2008, p. 48).

Apesar de Deus já ter executado Sua ira em muitas ocasiões no passado, ele ainda a executa hoje (Sl 7:11), e a executará num futuro não muito distante, visto que o pecado ainda existe em nosso planeta. Apocalipse 14:9-10 fala que aqueles que receberem a marca da besta beberão “[...] do vinho da cólera de Deus, preparado, sem mistura, do cálice de sua ira, e será atormentado com fogo e enxofre [...]”.

Alguns versículos depois, João descreve as sete pragas que cairão sobre os ímpios. Sobre elas, Xavier (2018, p. 56) diz:

Em Apocalipse 15:1 o apóstolo João fala dos sete anjos que carregam as sete pragas que consomem a ira de Deus sobre a Terra. As últimas pragas, como a morte, são atos que, segundo o profeta Isaías, a estranha obra de Deus (Is 28:21). Atos de juízo. Novamente o juízo é um castigo. Mas não originado em Deus. É uma consequência de nossas faltas. O castigo e o juízo se originam em nós; se não cometêssemos nenhuma falta, se nunca tivéssemos pecado, Deus também nunca teria castigado. A morte do pecador não existiria. Mas a realidade é que o pecado existe em nós, somos desobedientes, somos tardos para aceitar os ensinamentos de Deus.

Apesar disso, a ira de Deus, enquanto não chega o fim, “é temperada com misericórdia” (APOLINÁRIO, 1990, p. 367). “Ele, porém, que é misericordioso, perdoa a iniquidade e não destrói; antes, muitas vezes desvia a sua ira e não dá largas a toda a sua indignação” (Sl 78:38), e ainda: “Porque não passa de um momento a sua ira; o seu favor dura a vida inteira” (Sl 30:5).

É certo que Deus está mais inclinado a perdoar e redimir do que a castigar e punir. Porém, a resposta divina depende da escolha humana. E, nesse aspecto, fica mais evidente o papel que a ira divina exerce na salvação da humanidade.

3. O Papel da Ira Divina no Plano da Redenção

A partir das informações expostas, entende-se que a ira de Deus exerce um papel constante no presente e atuará com maior força no futuro, quando tudo e todos estiverem julgados. Campos (2012, p. 357), classifica essas atuações da ira de Deus como “parciais” e “finais”.

Os juízos parciais de Deus ao longo da história são juízos de advertência (MAXWELL, 2012). Claro que o dilúvio, Sodoma e Gomorra e outros episódios exemplificam juízos de execução. Mas antes, Deus havia advertido as pessoas. E mesmo essas execuções servem de advertência e apontam para o grande dia do juízo final de Deus. Atos 17:30-31 diz: “[...] agora, porém, notifica aos homens que todos, em toda parte, se arrependam; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça”. Ou seja, as demonstrações de desagrado de Deus contra o pecado e os pecadores impenitentes são uma advertência e um chamado ao arrependimento e a uma vida de santidade.

Deus também exerce sua ira para demonstrar seu desagrado contra o pecado e os pecadores. “É como se ele fosse alérgico ao pecado e ao mal” (ERICKSON, 1997, p. 119), e então, castiga temporariamente os pecadores impenitentes. Esses castigos podem ser permissíveis ou diretamente enviados por Deus, como já visto anteriormente. Castigos permissíveis podem ser vistos, por exemplo, nas consequências desastrosas de desonrar os pais, adulterar, mentir, usar drogas etc. Como exemplos de castigos temporais e enviados diretamente de Deus, temos Acã, que desobedeceu a ordem de Deus e pegou despojos dos inimigos de Israel. Como consequência ele e sua família foram apedrejados e queimados (Js 7:24-25). E também Datã, Abirão e Coré que não se arrependeram da revolta ao governo de Moisés, e juntamente com seus seguidores foram engolidos pela terra (Nm 16:1-49).

Essas funções da ira divina na história apresentadas até aqui são traduzidas por Campos (2012, p. 360) de uma forma bem interessante: “Com relação a ira de Deus, Jesus exerce três papéis ao mesmo tempo. Um tem a ver consigo mesmo, outro tem a ver com os filhos de Deus e outro, ainda, com os ímpios”.

Com respeito a si mesmo e aos filhos de Deus, Jesus recebe essa ira no lugar daqueles que aceitam seu sacrifício de expiação e propiciação, poupando esses dessa ira. Essa “salvação inclui tanto o perdão e a purificação dos pecados, quanto a libertação da ira divina” (MALHEIROS, 2019, p. 26). Com respeito aos ímpios, Jesus é o aplicador da ira divina (At 17:31), tanto dos juízos parciais de Deus, quando do juízo final:

Finalmente a justiça de Deus será vista em sua disposição para com todas as suas criaturas no fim – a glória eterna para aqueles que, através da redenção, entraram em relacionamento com Ele que deu liberdade a Ele de operar para eles uma perfeita justiça de tudo o que seu infinito amor dispõe; por outro lado, uma reprovação eterna para aqueles que persistentemente o repudiam (CHAFER, 2013, p.228).

Por último, um dos papéis da ira divina é demonstrar a retidão e a justiça de Deus. Isso será visto de maneira especial no dia do juízo final: “Haverá tal revelação do caráter de cada pessoa ante todos os que a rodeiam, ou diante de todos que a conhecem, que a justiça de sentença de condenação ou absolvição será evidente” (HODGE, 2001, p. 1644). Pelo resto da eternidade não haverá dúvidas da justiça do julgamento divino e de sua própria pessoa. Agindo assim, Deus está “mantendo a justiça exigida pela Sua lei” (APOLINÁRIO, 1990, p. 368).

4. Considerações Finais

A partir das considerações feitas neste trabalho, podemos concluir que a ira de Deus se manifesta contra todo tipo de impiedade, permanecendo imparcial e justa, diferente da ira humana, que geralmente é partidária e egoísta. Apesar disso, a ira humana pode ser justificável quando ela também é contra o pecado - e nisso (motivo), ela é igual a de Deus.

O fato de Deus se irar não contradiz Sua natureza amorosa. Pelo contrário, como um Pai que ama seus filhos, Ele os corrige. Por vezes, Sua correção é deixar o homem livre para viver como quer, sem a influência do Espírito Santo. Quando Deus faz isso, Paulo diz que Ele os entregou a si mesmos e, então, todo o tipo de perversão se manifesta, culminando com a punição final: a morte eterna.

Em outras ocasiões, quando o pecado alcançou níveis elevadíssimos, Deus agiu de maneira direta, punindo com a morte o pecador rebelde. Durante a história podemos ver muitos destes casos. O Antigo Testamento, de forma especial, contém inúmeros relatos da ação direta de Deus em juízo. Já no Novo Testamento, as ocorrências são menores, mas é nele que se revela a maior manifestação da ira de Deus até o presente momento – a cruz. Nesse pedaço de madeira feito sob medida, a medida do meu e do seu pecado, a ira que era nossa, por direito concedido pela transgressão, é posta sobre o Filho, e a justiça dEle é imputada sobre nós. Por causa do Cordeiro morto e que vive, podemos ser libertos da ira divina. Mas para isso é necessário aceitar Seu sacrifício expiatório e propiciatório.

Por fim, ficou claro que as punições passadas e presentes de Deus são sempre por amor. Elas têm como propósito revelar a aversão de Deus face ao pecado e nos conduzir ao arrependimento em Jesus Cristo e assim nos redimir e compensar Sua justiça, exigida pela Sua lei e pelo Seu caráter. Além disso, elas são apenas parcelas de uma dívida que será cobrada no juízo final. Ou seja, esse dia, o dia do juízo final, não será dedicado para negociar a dívida. Esse tempo já terá passado. É um dia de cobrança e recompensa.

Referências

APOLINÁRIO, Pedro. **Explicações de Textos Difíceis da Bíblia**. 4 ed. São Paulo, SP: Editora Universitária Adventista, 1990.

BÍBLIA de Estudo Andrews. Almeida Revista e Atualizada. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

BRUCE, Frederick Fyvie. **Romanos: Introdução e Comentário**. 4 ed. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1986.

CAMPOS, Heber, Carlos. **O Ser de Deus e os Seus Atributos**. 3 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

CANALE, Fernando. Doutrina de Deus. In: DEDEREN, Raul (Ed). **Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia**. v. 9. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 127. (Série Logos)

CHAFER, Lewis Sperry. **Teologia Sistemática**. v. 4. 3 ed. São Paulo: Hagnos, 2013.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Atos e Romanos**. v. 3. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 2002.

ERICKSON, Millard J. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

ESTUDO Perspicaz das Escrituras. v. 2. São Paulo: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1991.

GEISLER, Norman. **Systematic Theology**. v. 2. Mineapolis: BethannyHouse, 2003.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2015.

HODGE, Charles. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.

LOUW, Johannes; NIDA, Eugene. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento: Baseado em Domínios Semânticos**. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, Jonh Fullerton. **Comentario MacArthur del Nuevo Testamento: Romanos: 1-8**. 5 ed. Grand Rapids: Portavoz, 2002.

MALHEIROS, Isaac. A propiciação da ira divina. **Ministério**, Tatuí, SP, ano 91, n. 545, p. 26-28, set-out/2019.

MAXWELL, Marvyn. **Uma Nova Era segundo as Profecias do Apocalipse**. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

MOUNCE, William D. **Léxico Analítico do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

PFEIFFER, Charles; VOS, Howard; REA, Jonh. **Wycliffe: Dicionário Bíblico**. 4 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2017.

REIS, Emilson dos. **A Ira de Deus no Mundo dos Homens: A Outra Face do Amor Divino**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

SCHOLZ, Vilson. **Novo Testamento Interlinear: Grego-Português**. 4 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SHEDD, Russell, Philip. **O Novo Dicionário da Bíblia**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1978.

VINE, William Edwy; UNGER, Merrill.; WHITE JR., William. **Dicionário VINE: O Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. 12 ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2010.

WASHER, Paul. **O Verdadeiro Evangelho**. São José dos Campos: Editora Fiel da Missão Evangélica Literária, 2012.

WHITE, Ellen Gold. **Atos dos Apóstolos**. 9 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

WHITE, Ellen Gold. **O Desejado de Todas as Nações**. 22 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

WHITE, Ellen Gold. **História da Redenção**. 11 Ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2008.

WHITE, Ellen Gold. **Mente, Caráter e Personalidade II**. 4 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

WHITE, Ellen Gold. **O Grande Conflito: Acontecimentos que mudarão o seu Futuro**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

XAVIER, Érico Tadeu. Os juízos de Deus: Um estudo à luz da Bíblia e dos escritos de Ellen G. White. In: RIBEIRO, Emailson Braga (Org). **Diálogo Teológico: Para Pastores, Líderes e Membros de Igreja**. Maringá: Gráfica Caniatti, 2018. p. 46-56.



A CRÍTICA FEMINISTA À TEOLOGIA CRISTÃ: UMA ANÁLISE CRÍTICA DA TEOLOGIA FEMINISTA

TIAGO DIAS DE SOUZA¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo, por meio de uma pesquisa bibliográfica, fazer uma avaliação referente a alguns aspectos críticos do feminismo à teologia cristã. A pesquisa apresenta como pano de fundo histórico o início do movimento feminista, passando por suas três etapas: primeira, segunda e terceira ondas do feminismo. Em cada uma das etapas são apresentadas suas principais proposições e toda a sua influência na articulação da teologia feminista. Por meio desta pesquisa, é possível chegar à conclusão de que a crítica feita pelo movimento feminista à teologia cristã é uma crítica que contradiz o próprio *modus operandi* do movimento em si.

Palavras-chave: Feminismo. Catolicismo. Protestantismo.

FEMINIST CRITICISM OF CHRISTIAN THEOLOGY: A CRITICAL ANALYSIS OF THE FEMINIST THEOLOGY

Abstract: The purpose of this article is, through a bibliographic research, to make an assessment regarding some critical aspects of feminism to Christian theology. The research presents as a historical background the beginning of the feminist movement, going through its three stages: first, second and third wave of feminism. In each stage its main propositions and its influence on the articulation of feminist theology are presented. Through this research, it is possible to conclude that the criticism made by the feminist movement to Christian theology is a criticism that contradicts the movement's own *modus operandi*.

Keywords: Feminism. Catholicism. Protestantism.

¹ Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Contato: pr.tiagodias@hotmail.com.

1. Introdução

Por mais que “ao longo da história ocidental sempre houve mulheres que se rebelaram contra sua condição, que lutaram por liberdade e muitas vezes pagaram com suas próprias vidas” (PINTO, 2010, p.15), foi a partir da Revolução Francesa que as mulheres tiveram uma participação mais intensa na luta pela modificação de sua condição, como também de sua família (SCHMIDT, 2012, p. 12).

De acordo com Oliveira e Cassab (2014, p. 12), os primeiros indícios do movimento feminista ocorreram durante a Revolução Francesa, através da publicação do livro *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), de Mary Wollstonecraft. O livro tinha como objetivo, não apenas reivindicar, mas também legitimar e ampliar os direitos políticos, educacionais, maternais e trabalhistas para as mulheres e tantos outros direitos que estivessem relacionados às questões de âmbito social.

Zina Abreu (2002, p. 444) observa que Mary Wollstonecraft “manifestou a sua preocupação com o estatuto social, político e civil das mulheres da sua época, que considerava deplorável”; e unicamente, na visão de Wollstonecraft, por meio de um sistema educacional de âmbito não apenas nacional, mas também universal, as mulheres poderiam alcançar a sua independência e serem cidadãs livres (ABREU, 2002, p. 444).

Influenciado por ideais iluministas, o surgimento do movimento feminista acaba tendo uma relação significativa com as revoluções Francesa (1789-1799) e Americana (1775-1781), e, mobilizou mulheres de vários países para reivindicar seus direitos sociais e políticos (OLIVEIRA; CASSAB, 2014, p. 1).

Conforme a descrição de Cassab e Oliveira, levando em consideração a opinião de Elizabete Rodrigues da Silva, “o movimento feminista surge com a intenção de romper com a ordem patriarcal, denunciando a desigualdade entre homens e mulheres e buscando direitos igualitários e mais humanos para as mulheres” (SILVA, 2002 apud OLIVEIRA; CASSAB, 2014, p. 2).

No decorrer do tempo, o feminismo vai ganhado corpo e tomando novas proporções. Desde a Revolução Francesa até os dias atuais, o movimento feminista passou por três etapas², denominado de primeira, segunda e terceira onda do feminismo.

2. As Três Ondas do Movimento Feminista

Com o surgimento de um novo discurso filosófico a respeito da mulher, nas últimas décadas do século XIX, caracterizado por acontecimentos que visavam a melhoria na forma de viver da mulher e marcado por manifestações em favor do direito ao voto, como também contra a discriminação feminina, teve início a chamada primeira onda do feminismo (RODRIGUES; COSTA, 2019, p. 5).

2.1. Primeira Onda

De acordo com Céli Regina Jardim Pinto (2010, p. 15), “a chamada primeira onda do feminismo aconteceu a partir das últimas décadas do século XIX, quando as mulheres, primeiro na Inglaterra, organizaram-se para lutar pelos seus direitos, sendo que o primeiro deles que se popularizou foi o direito ao voto”.

² Aparentemente, a teoria das três etapas é a mais conhecida e divulgada pelas feministas.

Corroborando com o pensamento de Pinto a respeito do surgimento da denominada primeira onda feminista, Lilian Tavares de Barros Ferreira, observa que a primeira onda vai “desde o final do século XIX até a década de 1930” (FERREIRA, 2017, p. 5).

No entanto, esta fase do movimento feminista que se inicia na Europa, Estados Unidos e também no Brasil, teve seu momento de declínio após a década de 1930, tornando a ressurgir, desta vez com mais força, na década de 1960 (PINTO, 2010, p. 16), quando passa a ter uma nova reconfiguração, chamada de segunda onda.

2.2. Segunda Onda

A referência fundamental para falar da segunda onda do movimento feminista da década de 1960, é o livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, publicado no final da década de 1950. Nesta obra, Simone procura estabelecer as máximas do feminismo (OLIVEIRA; CASSAB, 2014, p. 2).

Para consolidar ainda mais o movimento feminista, “em meio a esta efervescência, Betty Friedan lança em 1963 o livro que seria uma espécie de ‘bíblia’ do novo feminismo: *A mística feminina*” (PINTO, 2010, p. 16).

Com o objetivo de questionar os parâmetros políticos impostos pela sociedade, o feminismo se alinha com o pensamento liberal e rompe com tudo aquilo que é privado na esfera social. Com isso, o movimento passa definitivamente a ter uma estrutura organizada (OLIVEIRA; CASSAB, 2014, p. 2).

Assim como outros movimentos, o movimento feminista passou por diferentes fases no desenrolar da história. Quanto à segunda onda, “o mais característico dessa etapa é a busca da emancipação da mulher nas várias dimensões de sua existência” (SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 2003, p.19-20).

Durante o século XX, o chamado “Feminismo Liberal”, passou por várias fases – entre se fortalecer e perder prestígio na sociedade –, porém uma nova consciência o impulsionou, promovendo outras conquistas, tanto na produção teórica quanto na prática. Era visível uma nova direção empreendida pelo movimento, sendo conhecido naquele momento como “Feminismo Radical”. Esse se constituiu com pesquisas acadêmicas, reflexões, lutas radicais e pelo enfoque nos temas sobre violência sexual, sexualidade e direitos sobre o próprio corpo. Tais questionamentos e mudanças tornaram-se os frutos de uma produção teórica, de reflexões e estudos acadêmicos, utilizando, naquele momento de matrizes teóricas marxistas e da psicanálise (OLIVEIRA; CASSAB, 2014, p. 2).

Durante as décadas de 60 e 70, especialmente nos Estados Unidos, houve um grande agitação entre as ativistas feministas que visava a uma reorganização das lutas pelos direitos das mulheres. Essa nova onda, adjetivada como *Feminismo Radical*, buscava encontrar, por meio da reflexão e investigação acadêmicas, traços históricos das desigualdades sociais de origens patriarcais que oprimiram as mulheres no decorrer da história, e lutar contra todo tipo de discriminação e preconceito com base sexista sofrido por mulheres ao longo dos tempos (SILVA, 2008, p. 4). Nas palavras de Silva (2008, p. 4):

O Feminismo Radical é uma corrente feminista que se assenta sobre a afirmação de que a raiz da desigualdade social em todas as sociedades até agora existentes tem sido o patriarcado, a dominação do homem sobre a mulher. A Teoria do Patriarcado considera que os homens são os primeiros responsáveis pela opressão feminina e que o patriarcado necessita da diferenciação sexual para se manter como um sistema de

poder, fundamentado pela explicação de que homens e mulheres seriam em essência diferentes.

As feministas desta corrente defendem a ideia de que é preciso que todas as mulheres se unam na luta contra o patriarcado, rejeitando todas as instituições que, para elas, são fruto do patriarcalismo. Neste caso, para derrotar a opressão feminina, não basta ficar no campo teórico, é preciso sair para a luta, observa Silva (2008, p. 4).

Silva destaca ainda que “o despontar da corrente Feminista Radical, foi fortemente marcado por uma luta política voltada para o conhecimento, valorização e libertação do corpo feminino”, sem contar que “lutaram pelo fim da tirania da família biológica, e a favor da bissexualidade, onde a diferença genital entre os sexos não mais importava” (SAFFIOTI, 1987 apud SILVA, 2008, p. 10-11).

2.3. Terceira Onda

A terceira onda do movimento feminista ocorre com maior intensidade entre os anos de 1990 a 2000 (MONTEIRO; GRUBBA, 2017, p. 264). Nessa etapa, o feminismo passa por um momento de fragmentação que acaba “ocasionando o surgimento de outras correntes como o anarco-feminismo, eco-feminismo, feminismo pop, entre tantas outras” (DI FIORI, 2007 apud COELHO, p. 217).

Atualmente, a proposta central do feminismo da terceira onda está relacionada ao estudo das relações de gênero, ao mesmo tempo em que pensa a igualdade e diferença, destaca Mayara Pacheco Coelho (2016, p. 217).

Na terceira onda, as feministas passam a questionar o próprio *movimento* em si, pois para elas a primeira e a segunda onda não contemplavam as mulheres como um todo. A partir de então, começa a ocorrer um processo de desconstrução *universal* da mulher, pois nem todas as mulheres vivem em uma mesma situação, cada qual vive em contextos sociais diferentes umas das outras. Desta forma, a terceira onda propõe o reconhecimento da *pluralidade feminina* em todos os seus aspectos, como destacam Melaine C. Marques e Kella R. L. Xavier (2018, p. 6).

3. Do Feminismo à Teologia Feminista

Até o começo dos anos 1960, várias organizações feministas já estavam empenhadas nas lutas pela igualdade dos direitos civis entre homens e mulheres (JUNIOR; SOUZA, 2012, p. 3). Como resultado desse engajamento, surgiram reflexões teológicas: “Todo esse movimento teve uma influência direta na articulação da Teologia Feminista, uma teologia que visa a libertação das mulheres” (BLASI; BRUN; DILLENBURG, 2016, p. 11). O movimento ganhava força e se solidificava cada vez mais em alguns países ocidentais, tais como: França, Grã-Bretanha e Estados Unidos. A luta das mulheres neste período ficou conhecida como o estágio dos movimentos pela emancipação da mulher.

De início, foram criadas várias organizações feministas. Essas organizações feministas estavam empenhadas em realizar mudanças no campo social, cultural e político; no tocante à questão da mulher, o foco maior era uma busca pelos direitos femininos (JUNIOR; SOUZA, 2012, p. 3).

A partir dos anos 1960, o movimento feminista assume a forma de libertação da mulher, estimulando as lutas da Teologia Feminista para algo que fosse além da questão da igualdade entre homem e mulher. As estruturas patriarcais e os modelos androcêntricos passam a ser

questionadas dando lugar a algumas transformações em relação ao papel da mulher, observa Gibellini (2012, p. 419).

Como já abordado nos parágrafos anteriores, o feminismo não foi um movimento que influenciou apenas os campos da política, filosofia e sociologia, mas também a teologia. Na realidade, pode se dizer que, o movimento feminista influenciou todas as subáreas das Ciências Humanas (ROSADO, 2018). E é a partir da Revolução Francesa, quando o movimento feminista surge, que a luta pela igualdade da mulher passa do campo sócio/político e, com o decorrer do tempo, se estende para o campo religioso (MARTINS, 2018).

No entanto, para que a teologia feminista tivesse um lugar no campo eclesiástico, seria necessário, primeiramente, ter uma abertura de pensamento e estrutural na sociedade, para que pudessem construir caminhos para a esfera teológica. E foi o que ocorreu.

A estrutura eclesiástica - tida como símbolo de dominação masculina - passaria, agora, a não mais ser vista com bons olhos frente às novas mudanças sociais. Todavia, para que a mulher pudesse ter uma inserção mais justa no campo eclesiástico, era fundamental que ela tivesse como suporte para seu discurso uma teologia que fosse ao encontro das necessidades da mulher, e que pudesse resistir à estrutura teológico-eclesiástica reinante até aquele momento. Neste caso, nada melhor que uma teologia feminista.

4. Crítica Feminista à Teologia Cristã

Os séculos XVI e XVII foram marcados por filosofias que abalaram a teologia da Igreja cristã, lançando dúvidas e incertezas, inclusive, quanto à autoridade da Bíblia. O conceito bíblico de divindade, como também os aspectos éticos religiosos judaico/cristãos passaram a ser duramente questionados. A partir de então, a ciência e a razão passam a ocupar o lugar que outrora pertenciam aos pressupostos básicos da fé judaico/cristã contidos na Bíblia. Esta, por sua vez, deixa de ter primazia quanto a ter uma verdade absoluta.

Sendo assim, uma vez que a ideia de divindade conforme descrita pela Bíblia passou a ser entendida apenas como fruto de uma construção social, patriarcal e machista, era necessário desconstruir esta imagem masculina de Deus e resgatar os traços femininos na divindade. Nesta perspectiva, a teologia feminista propõe uma releitura do texto bíblico que contemple também as mulheres (SOUZA; SCHMITT, 2018, p. 89-90).

Na avaliação feminista, o discurso tradicional da igreja cristã, com sua descrição bíblica do Deus dos hebreus, não era familiar à mulher, pois ele estava muito aquém do universo feminino. Sem contar que esse Deus priorizava o homem e detrimento da mulher. Neste caso, as teólogas feministas concluíram que era necessário reconstruir a imagem de Deus com traços femininos, característicos à mulher (SOUZA; SCHMITT, 2018, p. 91).

A teóloga Ivone Gebara (2007, p. 11-12), por exemplo, em sua obra *O Que é Teologia Feminista*, questiona o fato de que o fazer teologia estivesse restrito aos homens. Segundo Gebara, essa expressão masculina de Deus é consequência de uma construção simbólica e linguística masculina do homem para Deus. Gebara observa ainda que esta linguagem masculina do divino se torna um entrave para a inclusão de elementos simbólicos femininos, o que para ela é uma injustiça.

Gebara (2007, p. 14) ainda observa que, geralmente, nas religiões monoteístas, a figura da divindade é revestida de traços patriarcais, gerando uma cultura de dominação masculina que reprime toda e qualquer tentativa feminina de representar Deus em simbolismo e linguagem. Para ela, isso acarreta consequências de ordem psicológica e social, gerando organismos/mecanismos de dominação e submissão do homem sobre a mulher.

Diante de tais fatos, teólogas feministas, passam a olhar com *suspeita* algumas passagens bíblicas, tidas como patriarcais, como vemos a seguir:

A Bíblia é um texto sagrado e muito importante para a igreja cristã, mas ela precisa ser lida com olhos críticos. É necessário reavaliar os textos bíblicos e procurar analisar o lugar teológico dado para homens e mulheres. Precisamos perguntar pelas relações que existem na Bíblia, perguntar onde estão as mulheres que foram invisibilizadas e porque foram invisibilizadas. As relações de poder são assim constituídas porque a própria Bíblia nos ensinou perspectivas patriarcais. Por este motivo é necessário reler os textos bíblicos a partir de um olhar crítico, sempre lembrando que Jesus veio para reconciliar o mundo e pregar a igualdade. Além disso, precisamos reconhecer o potencial das mulheres e trabalhar para que elas se sintam empoderadas e desafiadas para assumirem estes espaços de liderança e cargos de representatividade, revalorizando seu papel na caminhada da igreja e lembrando que muitos espaços foram abertos e conquistados graças a luta de muitas mulheres (BLASI; BRUN; DILLENBURG, 2016, p. 24).

De acordo com Ravasi (2015), “as feministas estão colocando em discussão todas as formas hierárquicas, os papéis tradicionais de liderança, a distinção entre clero e leigos, as formas, a linguagem, as imagens de culto e espiritualidade que não sejam inclusivas”. Além disso, temas relacionados à religião, como família e sexo, também são alvos da desconstrução feminista: “são objeto de crítica às definições da vida familiar e dos papéis sexuais que estão na base da educação religiosa” Ravasi (2015).

Para a teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (1995, p. 70), o feminismo é assertivo quando faz crítica ao cristianismo. Segundo ela, o cristianismo influenciou fortemente a cultura ocidental, e este serve de base para o fortalecimento da ideologia sexista que trata de inferiorizar as mulheres, justificando as desigualdades institucionais por meio da teologia tradicional.

Citando Mary Daly, Fiorenza (1995, p. 70) afirma que o patriarcalismo cristão levou, inclusive, as mulheres a se voltarem contra si mesmas, o que para ela é um absurdo. Sem contar que, em sua visão, as mulheres são pessoas histórica e culturalmente oprimidas por causa do sexo. Neste contexto, Schüller Fiorenza compara o sexismo ao racismo (1995, p. 67).

Conforme Daniéli Busanello Krob e Gisela I. W. Streck (2019, p. 2), “a teologia feminista coloca em discussão o mundo masculino e o seu modelo social patriarcal”. Neste caso, a teologia feminista vem para romper com as estruturas sociais e eclesiais consideradas patriarcais e opressoras.

Desta forma, pode-se afirmar que, assim como outras teologias de *libertação*, “a teologia feminista é uma teologia da libertação das mulheres, isto é, elaborada e praticada por mulheres militantes no movimento de libertação da mulher” (GIBELLINI, 2012, p. 421).

Em sua obra *Caminhos da Sabedoria*, a teóloga Fiorenza (2009, p. 23-24), por exemplo, destaca que os estudos bíblicos feministas das décadas de 1970, 1980 e 1990 foram fundamentais para o estabelecimento de uma nova área de pesquisa na teologia, e com publicações próprias das mulheres. O resultado dessas pesquisas serviu de suporte para o ensinamento de conceitos da teologia feminista em escolas e cursos de nível superior em diversas regiões do mundo.

Tais estudos, em sua maioria, apresentam quatro pontos em comum: 1) que a Bíblia serve a interesses patriarcais; 2) a formação do *cânon* bíblico se deu em culturas e sociedades patriarcais; 3) o ensino bíblico é ensinado em comunidades religiosas patriarcais, e 4) levando em consideração os três primeiros pontos destacados, é necessário realizar um processo crítico

interpretativo feminista do texto bíblico, para que ela possa funcionar como um recurso para a libertação e emancipação da mulher, como observa Fiorenza.

Neste caso, “o objetivo da hermenêutica feminista não é simplesmente interpretar textos bíblicos e transmitir revelações divinas, mas remover a mistificação e a desumanização kyriaricais”, afirma Fiorenza (2009, p. 87). Desta forma, toda estrutura e conceito religioso cristão, que dá sustentação e legitima o *kyriarcado*, deve ser tomado como *suspeitos*.

Krob e Streck confirmam que a *hermenêutica da suspeita* é uma das características importantes da teologia feminista (2019, p. 3); e é correto dizer que a *hermenêutica da suspeita* é uma das ferramentas fundamentais no processo de interpretação do texto bíblico com viés feminista.

Para a hermenêutica feminista, “os textos bíblicos não somente devem ser libertados de suas interpretações patriarcais, mas os próprios estudos teológicos como um todo, devem ser submetidos a uma reivindicação crítica fundamental” observa Ulrich H. J. Körtner (2009, p. 51-52).

Ainda, de acordo com o teólogo Körtner (2009, p. 52), “a hermenêutica feminista da suspeita parte do pressuposto teórico de premissas feministas, reunidas no conceito de sexismo”. Assim sendo, para a interpretação feminista, a Bíblia é fruto de uma linguagem masculina e nem todo o seu conteúdo pode ser tido como verdade absoluta, advoga Fiorenza (1992, p. 36-38).

Neste caso, é correto afirmar que a hermenêutica feminista parte do pressuposto de que a teologia cristã é sexista e patriarcal, e que os textos bíblicos, por sua vez, também o são. Por isso, para que tais características deixem de existir e influenciar a religião e a sociedade, é necessário que os conceitos e crenças fundamentais da teologia cristã sejam submetidos a uma crítica feminista, uma revisão, por meio da *hermenêutica da suspeita*.

5. Considerações Finais

A história registra que sempre houve mulheres que lutaram por direitos iguais em relação aos homens. No entanto, é a partir da Revolução Francesa que o movimento feminino se estrutura e passa a lutar organizadamente pelos direitos das mulheres. Entrementes, por volta do final do século XIX e início do século XX, ocorreram diversas manifestações públicas em favor das mulheres, dando início à primeira onda do movimento feminista. Esta que tinha por objetivo a emancipação da mulher na sociedade.

Em oposição à *primeira onda* do movimento - que tinha um viés mais religiosamente conservador -, o feminismo *segunda onda* (1960-1980) trazia uma vertente mais radical. É tanto que ficou conhecido como “Feminismo Radical”, pois rompe com tudo que “cheirasse a” patriarcalismo e/ou tradicionalismo. Caracteriza-se mais pela luta da libertação do corpo feminino e pela aversão a definições biológicas e tradicionais de família.

O feminismo da *terceira onda* (1990-2000), se caracteriza tanto por sua fragmentação quanto às duas etapas anteriores, como também por sua hibridez de vertentes ou se preferir, correntes feministas. As feministas da terceira onda passam a questionar o próprio movimento si, o que abre portas para o surgimento de diversas formas de feminismos. Todavia, a despeito das diversas formas de feminismos, uma coisa é certa: todas tem um inimigo em comum – o patriarcalismo ou *kyriarcado*.

Seja na esfera social e/ou política, o feminismo vai criticar e colocar em dúvida, tudo aquilo que, em sua visão, seja promotor e/ou agente da opressão da mulher. Neste caso, nem mesmo a Bíblia está livre de qualquer suspeita, julgamento ou desconstrução. Isso se deve ao

fato de o texto bíblico ser, para a teologia feminista, um dos principais responsáveis por toda estrutura de dominação da mulher, em específico, no mundo ocidental.

Para as teólogas feministas, a teologia cristã não pode ser considerada como sendo ou contendo a verdade absoluta, verdade esta fundamentada nas Escrituras Sagradas; pois a Bíblia, antes de se considerar absoluta, precisa passar pelo crivo da interpretação feminista e receber o veredito exegético dogmático da mesma. Ao agirem desta maneira, não estariam as teólogas feministas, que tanto criticam o patriarcalismo e/ou *kyriarcado*, portando-se como inquisidoras *kyriarcas*, impondo sua crítica absoluta acima de tudo e de todos?

Finalmente, resta-nos fazer algumas reflexões a respeito da crítica feminista à teologia cristã: 1) seria possível haver uma harmonia entre a teologia feminista e a fé bíblico-cristã, uma vez que, para o feminismo a fé cristã é fruto do patriarcalismo, sendo a mesma responsável por toda estrutura de dominação e subjugação da mulher? 2) Como conciliar o pensamento de pessoas cristãs que, ao mesmo tempo em que professam crer que a Bíblia é a Palavra de Deus (verdade absoluta), não só aceitam como defendem releituras e desconstruções feministas da Bíblia e de crenças fundamentais, tendo como base a *hermenêutica da suspeita*?

Referências

ABREU, Zina. Luta das mulheres pelo direito de voto: movimentos sufragistas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos. **Arquipélago – Revista da Universidade dos Açores**, v. 6, n. 2, p. 443-469, 2002. Disponível em: <<https://bit.ly/39JgY0p>>. Acesso em 21 mar. 2021.

BLASI, Marcia; BRUN, Marli; DILLENBURG, Scheila. Questões de gênero na vida comunitária: um desafio para todas as pessoas. In: **Curso de Extensão: Questões de Gênero**, 3, São Leopoldo, 2016.

COELHO, Mayara Pacheco. Vozes que ecoam: Feminismo e Mídias Sociais. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, São João del-Rei, v. 11, n. 1, p. 217, jun. 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082016000100017&lng=pt&nrm=iso>. Acesso: em 06 set. 2019.

Di Fiori; Santos 2007 apud COELHO, Mayara Pacheco. **Vozes que ecoam: Feminismo e Mídias Sociais**. Pesqui. prá. psicossociais, São João delRei, v. 11, n. 1, p. 217, jun. 2016.

FERREIRA, Lilian Tavares de Barros. A invisibilidade do movimento feminista “primeira onda” nos livros didáticos de história. In: **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress**, 2017, Florianópolis. Anais Eletrônicos, Florianópolis: 2017. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499259922_ARQUIVO_ARTI_GOFAZENDOGENERO2017.pdf>. Acesso em 21 mar. 2021.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. **Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista**. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. **Discipulado de Iguais**: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

GEBARA, Ivone. **O Que é Teologia Feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. Tradução de João Paixão Neto. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

JUNIOR, José Nunes dos Santos; SOUZA, Sueli Ribeiro Mota. O movimento feminista enquanto projeto de emancipação para o pastorado feminino. In: **Anais do XIII Simpósio da ABHR**, 29/05 - 01/06 de 2012, São Luiz - MA, GT: Gênero e Religião. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/9/showToc>>. Acesso em 21 mar. 2021.

KÖRTNER, Ulrich H. J. **Introdução à Hermenêutica Teológica**. Tradução de Paul Tornquist. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

KROB, Daniéli Busanello; STRECK, Gisela I. W. Teologia Feminista: um caminho para vidas dignas e sem violências. p.2. In: **Anais do XIII Simpósio Nacional da ABHR - Religião, Carisma e Poder: as formas da vida religiosa no Brasil**, v. 13, 2012, São Luis. Disponível em:<https://docgo.net/detail-doc.html?utm_source=teologia-feminista-um-caminho-para-vidas-dignas-e-sem-violencias&utm_campaign=download>. Acesso em: 23 out. 2019.

MARQUES, Melaine Cavalcante; XAVIER, Kella Rivetria Lucena. A gênese do movimento feminista e sua trajetória no Brasil. In: **Anais do VI Seminário CETROS: crise e mundo do trabalho no Brasil**, Itaperi, 2018. Disponível em: <http://www.uece.br/eventos/seminariocetros/anais/trabalhos_completos/425-51237-16072018-192558.pdf>. Acesso em 21 mar. 2021.

MARTINS, Mariana. A mulher e a revolução francesa. p. 3. **Núcleo de Estudos Contemporâneos**. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/nec/sites/default/files/A_mulher_e_a_revolucao_francesa.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2018.

MONTEIRO, Kimberly Farias; GRUBBA, Leiliane Serratine. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas. **Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v. 8, n. 2, p. 261-278, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.unipe.br/index.php/direitoedesenvolvimento/article/view/563>>. Acesso em 21 mar. 2021.

OLIVEIRA, Laís Paula Rodrigues de; CASSAB, Latif Antonia. O movimento feminista: algumas considerações bibliográficas. In: **Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas**, Universidade Estadual de Londrina, 27 a 29 de maio de 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/gpp/pages/arquivos/GT10_La%C3%ADs%20Paula%20Rodrigues%20de%20Oliveira%20e%20Latif%20Cassab.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2021.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Revista de Sociologia e Política**, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/3ulDjsB>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

RAVASI, Gianfranco. As feministas e o debate teológico. **IHU Unisinos**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/36286-as-feministas-e-o-debate-teologico>>. Acesso em: 06 abr. 2015.

RODRIGUES, Valeria Leoni; COSTA, Flamarion Laba da. **A importância da mulher**. p. 1-28. Disponível em: <<http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/729-4.pdf>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

ROSADO, José Maria. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 79-96, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100005>. Acesso em: 25 abr. 2018.

SCHMIDT, Joessane de Freitas. As mulheres na revolução francesa. **Revista Thema**, Pelotas, v. 9, n. 2, p. 2-7, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/31IzRfq>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (Org.). **Gênero e Teologia: Interpelações e Perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2003.

SOUZA, Tiago Dias de; SCHMITT, Flávio. Hermenêutica bíblica cristã: abordagem e implicações a partir da teologia feminista. **REFLEXUS: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, Vitória, ano XII, n. 19, p. 89, 90, 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/3rVFmSQ>>. Acesso em: 21 mar. 2021.

RELIGIÃO, PANDEMIA E COMUNICAÇÃO INSTITUCIONAL: O QUE OS GRUPOS RELIGIOSOS NOTICIARAM NO PICO DO ISOLAMENTO SOCIAL DA COVID-19 NO BRASIL

RENATA DA CRUZ PAES¹

31

Resumo: O ano de 2020 foi marcado pelo início da pandemia mundial do novo coronavírus (COVID - 19). Ciência, poder público e políticos posicionaram-se diante do acontecimento. No mesmo período, as igrejas passaram a ter maior relevância no cenário mundial e midiático, ao promover mensagens de esperança e projetos sociais. A presente pesquisa busca mostrar o que diferentes grupos religiosos predominantes no Brasil comunicaram e como se posicionaram no auge do isolamento social. Para tanto, buscou-se analisar os tipos de notícias divulgadas nos sites institucionais das Igrejas Católica, Congregação Cristã no Brasil, Universal do Reino de Deus, Batista, Adventista do Sétimo Dia, Espírita e afro-brasileira. A partir do levantamento e da técnica de Análise de Conteúdo (AC), contabilizou-se 487 publicações, que foram divididas em 11 editorias. Com exceção do site “universal.org”, os demais convergiram para um discurso semelhante ao da ciência e das autoridades de saúde quanto à importância do isolamento social. Os sites “Vatican News”, “universal.org” e “adventistas.org” mantiveram o público constantemente atualizado sobre os assuntos relacionados ao coronavírus. As igrejas, ao produzirem conteúdos informativos, reforçam a relevância que os sites têm com o público, como ferramentas de comunicação oficial, institucional e essencial durante pandemia.

¹ Mestra em Ciências Ambientais (Universidade do Estado do Pará - UEPA), Especialista em Assessoria de Imprensa e Jornalismo Empresarial (Estácio - MG). Graduada em Jornalismo (Faculdade de Estudos Avançados do Pará - FEAPA). Assessora de Comunicação da Igreja Adventista em Belo Horizonte. Contato: contact.renatapaes@gmail.com.

Palavras-chaves: Comunicação Institucional. Notícias. Covid-19. Pandemia. Igrejas. Isolamento Social.

RELIGION, PANDEMIC AND INSTITUTIONAL COMMUNICATION: WHAT RELIGIOUS GROUPS REPORTED AT THE PEAK OF THE COVID-19 SOCIAL ISOLATION IN BRAZIL

Abstract: The year 2020 was marked by the beginning of the worldwide pandemic of the new coronavirus (COVID - 19). Science, public authorities and politicians took a stand before the event. In the same period, churches became more relevant on the world and media scene, promoting messages of hope and social projects. This research seeks to show what the different religious groups prevalent in Brazil communicated and how they positioned themselves at the height of social isolation. To this end, we sought to analyze the types of news published on the institutional websites of the Catholic, Christian Congregation in Brazil, Universal Kingdom of God, Baptist, Seventh-day Adventist, Spiritist and afro-brazilian churches. Based on the survey and the Content Analysis (AC) technique, 487 publications were counted, which were divided into 11 editorials. With the exception of the website "universal.org", the others converged on a discourse similar to that of science and health authorities, regarding the importance of social isolation. The websites "Vatican News", "universal.org" and "adventistas.org" kept the public constantly updated on matters related to the coronavirus. The churches, when producing informative content, reinforce the relevance that the websites have with the public, as tools of official, institutional and essential during a pandemic.

Keywords: Institutional Communication. News. Covid-19. Pandemic. Churches. Social Isolation.

1. Introdução

Segundo a *Google Trends*, plataforma criada em 2004 para monitorar as buscas dos usuários na internet, em abril de 2020, as palavras "Deus", "fé", "oração" e "meditação" atingiram o recorde de pesquisas no mundo (MARTINS, 2020). Vale lembrar que esse momento foi marcado pela determinação das medidas de isolamento social estabelecidas pelo poder público para conter à pandemia da Covid-19 no Brasil.

Diante do cenário de incertezas sobre o futuro, desemprego, mortes sendo noticiadas diariamente, Reinaldo e Santos (2016) enfatizam que as pessoas buscam o envolvimento religioso para obter bem-estar físico e emocional.

Os grupos religiosos podem ser vistos como redes de apoio social e espiritual. Entretanto, até eles, conforme lembram Banni et al. (2020), foram restringidos pelo distanciamento social, por conta do cancelamento dos cultos nas igrejas durante a pandemia. Então, o que fazer diante de templos fechados e pessoas em busca de suporte emocional por meio da fé?

Para não perder o contato com os fiéis, as congregações religiosas migraram para o ambiente digital. Os encontros religiosos, predominantemente realizados em espaços físicos, se transformaram em cultos virtuais. Os *sites institucionais*, assim como as redes sociais, também ganharam mais relevância.

Segundo Golinelli (2020), as mudanças abruptas na vida das pessoas aceleraram os processos de transformação digital para que as novas necessidades fossem sanadas pelos serviços oferecidos na *internet*. Durante a pandemia, não só a tv, rádio ou as redes sociais, mas também os *websites* organizacionais das congregações religiosas se tornaram, como definem Sant'Anna e Fernandes (2018), uma “vitrine virtual” capaz de estreitar o relacionamento das organizações com o público de interesse.

Ao relacionar a comunicação organizacional com a *internet*, Terra (2006) destaca ser de relevância ao usuário, interativa, ágil, que permite a construção coletiva de ideias e de fácil disseminação de conteúdo. Vantagens comunicacionais fundamentais diante de uma pandemia, visto que as instituições religiosas precisam manter-se em constante comunicação com os fiéis.

2. A Pandemia no Brasil e no Mundo

A Organização Mundial de Saúde (OMS) foi alertada, em 31 de dezembro de 2019, sobre casos de pneumonia na cidade de Wuhan, China (ISAÚDE, 2020). Suspeitava-se de um novo tipo de coronavírus, até então, não identificado em seres humanos. Em 7 de janeiro veio a confirmação do novo coronavírus pelas autoridades chinesas. Dia 11, o novo vírus recebeu o nome de SARS-CoV-2.

Em 21 de janeiro foi registrado, nos Estados Unidos, o primeiro caso de COVID-19 em alguém que teria retornado da China. Em 23 do mesmo mês, a OMS comunicou que o vírus era emergente na China, mas o nível de contaminação mundial era moderado, como noticiou a reportagem do *G1*, em 3 de abril de 2020 (PINHEIRO, 2020).

Tudo indica que a pandemia alterou a rotina dos brasileiros de 26 de fevereiro em diante, quando houve a confirmação do primeiro caso no Brasil. O paciente era um homem de 61 anos, que retornou da Itália e deu entrada no Hospital Albert Einstein (SP). Em 29 de fevereiro, o Brasil teve o segundo caso importado do coronavírus.

No início de março, o Ministério da Saúde confirmou dois casos do novo coronavírus e 433 suspeitos. Em 5 do mesmo mês, confirmou-se a primeira transmissão interna, no Brasil. A edição extra do *Diário Oficial da União* (DOU) publicou a assinatura de contratos para aquisição de máscaras de proteção.

Em 12 de março ocorreu a primeira morte por coronavírus no Brasil. No dia seguinte, o Ministério da Saúde regulamentou os critérios de isolamento para a quarentena. As igrejas em todo o Brasil tiveram os cultos cancelados.

Depois de 114 países atingidos pela doença, em 11 de março, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou o novo coronavírus como uma pandemia. A Europa se tornou o epicentro da doença no mundo. Em 22 do mesmo mês, o Brasil apresentou o maior índice do isolamento social (62,2%).

Em 19 de maio, com 17.971 mortos e 271.628 casos, o Brasil esteve entre os três países com o maior número pessoas infectadas, atrás apenas dos EUA e Rússia. Segundo a OMS, em maio, a América do Sul tornou-se o novo epicentro do vírus e o Brasil o país mais afetado.

Em 2 de junho, cidades brasileiras iniciaram a flexibilização das restrições. O Organização Pan-Americana de Saúde (Opas) recomendou cautela. Ainda em junho, o país registrou 100 mil novos casos em três dias. O Ceará passou a ter mais mortes do que a própria China. Nesse período, o Brasil entrou como o segundo maior país com casos de pessoas infectadas por COVID-19.

Em 19 de junho, o Brasil ultrapassou um milhão de infectados pelo vírus. No mesmo mês a OMS declarou o país como responsável por uma a cada quatro mortes nas Américas. Em 1º de

julho, o boletim epidemiológico do Ministério da Saúde informou que houve redução de mortes pelo coronavírus.

Em 6 de agosto, o Instituto Butantan informou a possibilidade de a vacina contra o coronavírus estar em circulação até outubro de 2020. Enquanto o Brasil registrava a marca de três milhões de infectados, a Rússia anunciava a primeira vacina chamada de *Sputnik V*.

Em 9 de novembro, a Anvisa interrompeu os testes em humanos da vacina Coronavac, realizadas pelo Instituto Butantan. O motivo teria sido um “evento adverso grave” com um dos voluntários, como noticiou o G1 (2020). Dois dias depois, o Instituto Butantan teve autorização para retomar os testes, visto que a morte do voluntário, segundo a instituição, ocorreu por suicídio.

Até o final de novembro, o Brasil tinha registrado 170.199 óbitos e 6.127.819 diagnósticos por Covid-19. As informações foram obtidas pelo consórcio de veículos de imprensa com os dados das secretarias estaduais de Saúde. Em janeiro de 2021, São Paulo deu início a vacinação da população e os demais estados deram continuidade.

3. Comunicação Institucional na Pandemia

A comunicação é uma parte essencial das organizações. É por ela que os grupos existem e estabelecem relacionamento com o público. Segundo Kunsch (2003), a comunicação institucional envolve um conjunto de informações de interesse público a respeito das filosofias, políticas, práticas e objetivos de uma organização. Portanto, a comunicação de uma instituição deve ser pensada numa perspectiva que contemple a contemporaneidade.

A comunicação religiosa, já ambientada na *web*, precisou adaptar-se às novas rotinas de produção de conteúdo. Diante da pandemia da COVID-19, em meio a conflitos e tomadas de decisões políticas, houve instituições religiosas que fecharam os templos e aquelas que mantiveram-se abertas, como mostrou as reportagens veiculadas na *Pública*, em 19 de março de 2020, com o título “Megaigrejas continuam abertas e dizem que fé cura coronavírus” (MACIEL; DIP; RIBEIRO, 2020), e do G1, publicada em 16 de abril, com a chamada: “Coronavírus: em meio à pandemia, igrejas seguem realizando cultos lotados, em MG” (MARQUES, 2020).

Diante de decretos governamentais, posicionamento científicos, a pergunta que fica é: como as instituições religiosas no Brasil se posicionaram diante da pandemia? Será que dentro das organizações religiosas, o discurso da fé prevaleceu acima das recomendações científicas e médicas, quanto à COVID-19? Quais discursos institucionais foram adotados pelas igrejas?

O que move este trabalho vai além da buscar por uma reflexão sobre comunicação institucional religiosa diante de crises como a do coronavírus. A presente pesquisa busca apresentar o posicionamento religioso, na *web*, diante do contexto da pandemia de COVID-19 que o mundo todo enfrenta.

A comunicação institucional, de caráter informativo e social, responsável em cuidar da imagem e reputação de uma empresa, se não for bem desenvolvida, pode gerar mais fragmentação da realidade e falsas notícias sobre um tema de interesse global, social e científico.

3.1. Fundamentação Teórica

Diante de uma pandemia, em que atitudes individuais passaram a afetar o coletivo, a comunicação institucional das igrejas exerce mais ainda o papel de influência.

Marshall McLuhan (1964), na obra *Os Meios de Comunicação como Extensão do Homem*, afirma que “o meio é a mensagem”. Em outras palavras, a presença de determinado meio de comunicação que informa a sociedade também a transforma, muda hábitos e a percepção que as pessoas têm do mundo.

O presente estudo baseia-se na ideia de Martino (2017), que atribui às crenças o modo como as pessoas, sociedade, comunidade vivem e relacionam-se uns com os outros. Lemos e Amado (2020) chegaram a dizer que até 2013 a internet seria o veículo de comunicação mais utilizado pelas Igrejas no Brasil.

Logo, como enfatizam Maciel e Garcia (2006), as comunidades virtuais refletem o que as comunidades físicas pensam e praticam. E é pela comunicação institucional que as empresas, neste caso, grupos religiosos, constroem a própria personalidade perante seus públicos, ao divulgar suas filosofias, políticas e práticas (GARÇON, 2010).

Após a flexibilização das medidas de isolamento e o retorno gradativo aos cultos presenciais, os cultos on-line estabeleceram-se como uma contínua alternativa para quem ainda se resguarda em isolamento social, como é o caso dos idosos.

Banni et al. (2020) perceberam que o isolamento social potencializou as interações entre os fiéis nas redes sociais, ao agregar valor e engajamento nas comunidades religiosas.

É neste ponto que esta pesquisa se mostra mais relevante ainda, pois as redes sociais institucionais têm sido alvo de centenas de pesquisas, antes mesmo da pandemia. Porém, muito antes da consolidação das redes sociais, já existiam outras plataformas digitais para divulgação de informações institucionais, como os *sites* dos grupos religiosos.

Eles são fontes oficiais e por meio deles as instituições buscam divulgar comunicados oficiais, conteúdos doutrinários e de interesse público. Porém, há escassez de autores que analisam esta ferramenta e, conseqüentemente, recebe menos visibilidade para questionamentos do que é publicado pelos grupos religiosos.

3.2. Metodologia

Diante da pluralidade religiosa no Brasil, a presente pesquisa analisa as notícias dos *sites* das igrejas Católica, Batista, Universal, Assembleia, Adventista do Sétimo Dia, bem como Espírita e religiões afro-brasileiras durante o período de maior isolamento social da pandemia de COVID-19 no Brasil, a partir de março de 2020.

O estudo também quantificará que grupo religioso mais publicou no *site* institucional durante o maior pico de isolamento, identificará que tipos de informações foram prioritárias e apresentará o discurso das igrejas em relação as medidas de isolamento social

Para tanto, utiliza-se a técnica da Análise de Conteúdo (AC), que se apresenta como “um transporte de significações de um emissor para um receptor controlado ou não por este, deveria poder ser escrito, decifrado pelas técnicas de análise de conteúdo” (BARDIN, 1977, p. 32).

A AC é uma técnica de investigação aplicada tanto para pesquisas quantitativas quanto qualitativas. A diferença é que, segundo Silva et al. (2005), Caregnato e Mutti (2006), a quantitativa resulta na frequência de características repetidas no conteúdo do texto, enquanto a qualitativa se verifica a ausência ou presença de determinada característica de um trecho da mensagem.

Neste trabalho utiliza-se quatro procedimentos para delimitar a amostragem das matérias jornalísticas. A primeira refere-se à escolha das instituições religiosas; seguida de pré-análise das matérias jornalísticas; depois, categorização; e, finalmente o tratamento dos dados.

A escolha das instituições religiosas baseia-se no Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), que mostra o segmento religioso da população residente

no Brasil. Dentre os seis grupos religiosos citados abaixo, selecionou-se os quatro primeiros mais expressivos: católicos, evangélicos, espíritas e afro-brasileiros.

A partir de 1980, o Brasil passou a vivenciar o chamado pluralismo religioso (MARTINO, 2017). Ainda segundo Martino (2017), o Brasil já não tinha mais o catolicismo como denominação principal. Movimentos religiosos minoritários – evangélicos e espíritas – passaram a se organizar e a ganhar espaço.

Grupos Religiosos Residentes no Brasil		
Grupo Religioso	População	Porcentagem
Brasil	190.755.799	100%
Católicos Apostólicos Romanos	123.972.524	64,99%
Evangélicos	45.356.652	23,78%
(Kardecistas) Espíritas	3.910.615	2,05%
(Afro-brasileira) Umbanda	407.331	0,21%
Budismo	243.966	0,13%
(Afro-brasileira) Candomblé	167.363	0,09%

Fonte: IBGE, 2010.

No grupo “Evangélicos” há instituições religiosas que se distinguem pelas doutrinas. Portanto, houve a necessidade de classificar os evangélicos em “pentecostais” e “não pentecostais”, como Bohn (2004) fez ao tratar do perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e comportamento eleitoral dos evangélicos no Brasil.

Na América Latina, o termo *evangélico* determina as igrejas protestantes históricas não pentecostais (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc.) e as neopentecostais (Universal do Reino de Deus, por exemplo).

Portanto, o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual originou-se ao pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se reforça os dons de línguas e milagres (cura de pessoas doentes), que seria um tipo de prática do cristianismo primitivo.

Para entender melhor a escolha dos grupos religiosos selecionados, Bohn (2004) utiliza os dados gerados com base nos *surveys* do Estudo Eleitoral Brasileiro (ESEB)², realizado em 2002, que separa as diferenças religiões em grupos que se distinguem pelas doutrinas. Abaixo a tabela com o nome das instituições religiosas e o percentual de membros.

Distribuição das principais denominações religiosas, de acordo com o ESEB		
Religiões		Somente Evangélicas
Evangélicas Pentecostais	Assembleia de Deus	30,8%
	Congregação Cristã no Brasil	9,6%
	Universal do Reino de Deus	6,8%
	Outras Pentecostais	20,2%
Evangélicas Não Pentecostais	Batistas	12,9%
	Outras Não Pentecostais	9,8%
Outras Evangélicas	Não especificada a denominação	9,8%
Total de Evangélicas		100%

Fonte: ESEB, 2002.

² O ESEB trata-se de uma pesquisa pós-eleitoral que buscou traçar os contextos sócio-políticos que afetam diretamente as dinâmicas eleitorais. Entre as variáveis pesquisadas estão as crenças dos cidadãos.

Para a pré-análise das matérias jornalística selecionamos as denominações com *site* institucional. Foram elas: Igreja Católica; Congregação Cristão no Brasil e Universal do Reino de Deus (evangélicas pentecostais); Batistas e Adventistas (evangélicas não pentecostais); Espíritas e afro-brasileiras.

Sites selecionados dos Grupos Religiosos	
Religião	Endereço
Igreja Católica	www.vaticannews.va/pt.html
Congregação Cristão no Brasil	www.congregacaocristanobrasil.org.br/
Universal	www.universal.org/
Batista	www.convencaobatista.com.br/
Adventista	www.adventistas.org.br
Espírita	www.febnet.org.br/portal/
Afro-brasileira	www.noticiasdeterreiro.com.br

Fonte: Autora, 2020.

Apesar de a Assembleia de Deus ser o grupo religioso evangélico pentecostal com maior número de membros, o *site* institucional não favoreceu a busca das notícias por data, o que inviabilizou definir a amostragem a ser analisada.

Era importante ter a data das matérias, visto que a amostragem foi delimitada de 15 de março a 4 de abril de 2020. O período compreende uma semana antes até uma semana depois da data de maior pico de isolamento social no Brasil, 22 de março, com 62,2% de índice registrado, segundo o Mapa do Índice de Isolamento Social no Brasil³.

Fez-se o levantamento quantitativo de notícias, classificando-as conforme as editorias, que são seções especializadas em temáticas específicas.

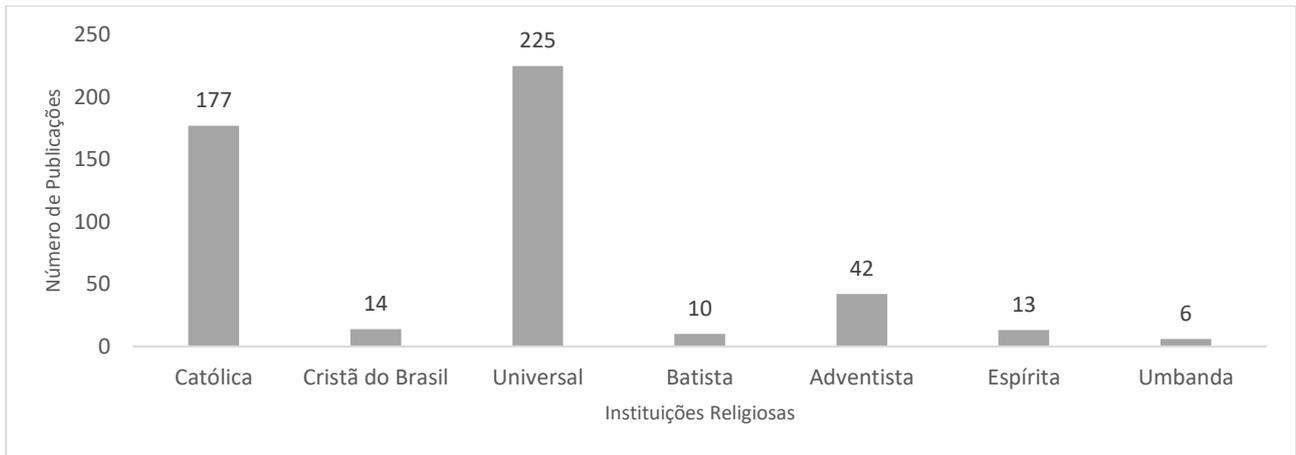
4. Resultados e Discussão

De 15 de março a 4 de abril de 2020 foram contabilizadas 487 publicações (Figura 1) nos *sites* institucionais da Igreja Católica, Congregação Cristã no Brasil, Universal do Reino de Deus, Batista, Adventista, Espírita e afro-brasileira (que compreende o Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Batuque, além das demais crenças e culturas de origem afro e brasileira).

Percebeu-se que o *site* da igreja Universal teve maior quantidade de conteúdo publicado (225), seguido da Católica (117) e Adventista do Sétimo Dia (42). Apesar de o catolicismo ter um número maior de fiéis no Brasil e estar presente na comunicação desde os anos 1930 (PRATA; LOPES; CAMPELO, 2014), Cunha (2019) reforça que a Igreja Universal, nos últimos anos, investiu massivamente nos meios de comunicação como rádio, *tv* e *website*.

Mariano (2004) ressalta que a Igreja Universal foi responsável por dar início ao movimento do neopentecostalismo, que é uma das vertentes do pentecostalismo que mais cresce atualmente, e é a que ocupa maior espaço na televisão brasileira. O neopentecostalismo se iniciou na segunda metade de 1970, cresceu e ganhou visibilidade com a Universal do Reino de Deus.

³ O Mapa do Índice de Isolamento Social no Brasil mostra a o percentual da população que respeita a recomendação de isolamento. Ele foi desenvolvido para auxiliar as autoridades, segurança pública, comunicação e saúde. Disponível em: <<https://bit.ly/3mj5dl5>>. Acesso em 22 Mar. 2021.



Fonte: Autora, 2020

A Congregação Cristã no Brasil chama atenção ao fato de ser o segundo maior grupo de evangélicos pentecostais, acima, inclusive, da Igreja Universal, e ainda assim apresentar apenas 14 publicações no *site* institucional.

A baixa adesão do *site* institucional para publicação de conteúdo durante a pandemia pode ser justificada pelo que Mariano (2004) identifica como rejeição ao evangelismo eletrônico, editorial e musical. Cunha (2019) também ressalta que até 1950 a Congregação Cristã no Brasil rejeitava qualquer comunicação em meios de massa, como rádio, tv e jornais.

Ainda de acordo com o mesmo autor, “tal postura hoje se alterou na Assembleia de Deus, que passou a se descaracterizar, mas não na Congregação Cristã no Brasil, que ainda mantém irremovível no tradicionalismo, ainda que com pequenas alterações na área de usos e costumes” (CUNHA, 2019, p. 68).

Em terceiro lugar ficou a Igreja Adventista do Sétimo Dia, com 42 matérias publicadas. Esse número representa 19% de todo o conteúdo publicado pelo *site* “*Vatican News*” e 24% em relação a Universal. Segundo Sousa (2017), ao longo dos anos, a Igreja Adventista tentou encontrar novas formas de se comunicar com o público, visto que o começo de tudo ocorreu por meio de publicações impressas.

Depois do meio impresso, os adventistas investiram no rádio com o programa “A Voz da Profecia” (especificamente em 1943), mas houve resistência por parte das emissoras em transmitir um programa não católico (FONSECA, 2008). Hoje os adventistas já possuem tv própria (TV Novo Tempo), redes sociais, *site* institucional, aplicativos e produções cinematográficas.

O *site* “Convenção Batista”, em três semanas, teve apenas 10 publicações. Apesar de a instituição anunciar no *site* que a principal missão é ser a maior rede de comunicação cristão do Brasil (CUNHA, 2017), notou-se a desatualização do conteúdo postado no *site*.

Os batistas, apesar de serem donos da Rede Super de Televisão (CUNHA, 2017) e terem investido na indústria fonográfica com o grupo Diante do Trono (ROSAS, 2011), por vezes, atuam de forma independente e com lideranças diferentes, como é o caso da Igreja Batista da Lagoinha, uma ramificação da congregação Batista dentro do mesmo grupo religioso.

O congregacionalismo batista estimula a descentralização da informação institucional, visto que as ramificações acabam adquirindo independência de conteúdo, informação e identidade.

O *site* “*febnet*”, da Federação Espírita Brasileira, fez 13 publicações. A instituição demonstrou ter um *site* estruturado, ao dispor de seções como “Editora”, “Mídias Espíritas” e “Assessoria de Imprensa”. Porém, contrastou com a desatualização das notícias divulgadas.

Ainda é bem restrita a atuação dos grupos afro-brasileiros com a comunicação institucional pelo *site* “Notícias de terreiro”. E, embora o Censo do IBGE classifique as religiões afro-brasileiras como menor representatividade, PRANDI (2004) esclarece que esses índices não correspondem à realidade.

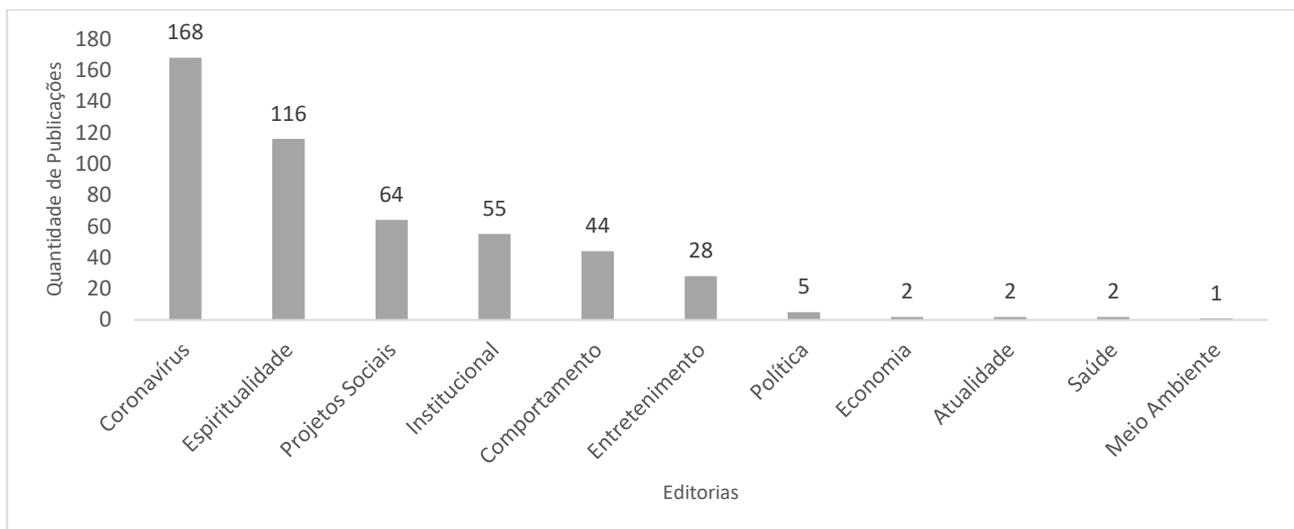
Ainda de acordo com o mesmo autor, há registros de que os grupos afro-brasileiros começaram a aparecer pelo século XIX, quando a única religião aceita no país era o catolicismo. Este grupo religioso ainda é muito estigmatizada e sofre preconceitos pelas suas formas de adoração.

De acordo com Prandi (2004, p. 205), “com o tempo, as religiões afro-brasileiras tradicionais se espalharam pelo Brasil todo, passando por muitas inovações, porém quanto mais tradicionais os redutos pesquisados, mais os afro-brasileiros continuam se declarando, e se sentindo, católicos”.

Pelo número reduzido de publicações e o espaço de tempo em que os conteúdos são publicados, percebeu-se que o “Notícias de terreiro” não utiliza o *site* institucional como um dos principais meios de se comunicar com o grupo.

4.1. Editorias

Identificou-se 11 editorias (seções) nos *sites* institucionais. Todas trataram diretamente de assuntos relacionados à pandemia da COVID-19, com exceção da editoria de “entretenimento”, como descrito no gráfico abaixo.



Fonte: Autora, 2020.

Conteúdos relacionados ao “coronavírus” alcançaram o primeiro lugar em quantidade de publicações, seguido de “espiritualidade” e “projetos sociais” foram os mais frequentes.

A editoria “institucional”, caracterizada por divulgar as ações e decisões dos grupos religiosos frente à pandemia, ficou em quarto como o tema mais tratado. Notou-se a diversidade das temáticas nas editorias.

Nas Tabelas 4 e 5 é possível verificar a quantidade de conteúdo publicado em cada editoria por parte dos *sites* religiosos.

Igrejas/Editorias	Comportamento	Coronavírus	Espiritualidade	Institucional	Política	Projetos Sociais
Adventista	1	10	4	10	0	16
Católica	0	86	0	16	2	21
Cristã no Brasil	0	7	0	6	0	1
Espírita	0	3	9	1	0	0
Umbanda	0	3	0	2	0	0
Universal	43	57	47	16	3	26

Fonte: Autora, 2020.

Igrejas/Editorias	Atualidade	Economia	Entretenimento	Meio Ambiente	Saúde
Adventista	1	0	0	0	0
Católica	0	0	0	0	0
Cristã no Brasil	0	0	0	0	0
Espírita	0	0	0	0	0
Umbanda	0	1	0	0	0
Universal	1	1	28	1	2

Fonte: Autora, 2020.

Apesar de a Igreja Universal ter publicado um número maior de conteúdo, a Igreja Católica foi a que mais publicou sobre a temática do coronavírus, com 86 matérias. Os conteúdos tratavam tanto da doença no Brasil quanto fora do país.

O site “*Vatican News*” teve a cobertura mais ampla no quesito geográfico, ao trazer abordagens da COVID-19 nas Filipinas, Itália, Portugal, Síria, Tóquio, entre outros países.

O site da Igreja Católica também incentivou, por meio das publicações, que os fiéis se apegassem mais a Deus durante a pandemia, orassem mais, se unissem, e orientou os membros a fecharem os templos e acompanharem as missas de casa.

Na editorial “institucional”, os católicos deram prioridade em destacar eventos que foram adiados por conta da pandemia, ordenações de diáconos, datas importantes de feitos católicos. Mostrar a atuação da igreja com projetos sociais durante o período também foi prioridade.

O site “*universal.org*” teve 57 publicações direcionadas à temática do “Coronavírus”. A instituição publicou matérias sobre como se prevenir do coronavírus e orientações aos fiéis quanto aos cultos.

A instituição relacionou o coronavírus com o fim dos tempos, publicou conteúdo acusando a imprensa de oportunismo ao noticiar sobre o posicionamento do dirigente maior da igreja, Edir Macedo, quanto às medidas de isolamento e retorno dos cultos suspensos. A matéria teve como título: “Mídia oportunista ataca Bispo Macedo por tentar evitar o pânico contra pandemia”, publicada em 17 de março de 2020 (UNICOM, 2020).

A instituição também buscou mostrar que a pandemia não deveria alterar a rotina das pessoas, a partir da matéria em 13 de março de 2020, com a seguinte chamada: “Temos que tentar manter uma vida o mais próximo do normal” (BATISTA, 2020b). A chamada faz referência a fala do ministro da Economia, Paulo Guedes.

Identificou-se um esforço institucional de apresentar a pandemia e os reflexos do isolamento social apenas pelo viés negativo, com chamadas de matérias como “O casamento durante a quarentena. Como sobreviver com o cônjuge 24 horas por dia?”, publicada em 28 de março de 2020 (BATISTA, 2020c).

A palavra “sobreviver”, empregada na chamada, passa a ideia de que o isolamento social levou os relacionamentos conjugais ao extremo, a ponto de as pessoas precisarem se suportar para se manterem no lar.

De acordo com o Colégio Notarial do Brasil (CNB/CF), após três meses de pandemia, no Brasil, os divórcios cresceram em 54% (CASTRO, 2020), porém, ao pesquisar sobre o perfil socioeconômico, opiniões e preferências dos evangélicos no Brasil, Bohn (2004) constatou que os evangélicos fazem parte de um grupo que levanta a bandeira do conservadorismo, se comparado a outros grupos religiosos. Portanto, entende-se que as instituições religiosas, com os princípios de conservadorismo familiar, pregam o bem-estar emocional da família.

O site “universal.org” foi o que mais publicou conteúdos sobre comportamento (43). Entre eles: “Mídia sensacionalista prejudica a saúde mental” (BATISTA, 2020d), “A mentalidade que você precisa ter em sua vida” (DANIEL, 2020), “Como saber se meu filho tem depressão?” (DIAS, 2020), “O poder da mulher” (BATISTA, 2020a); “O valor de um sorriso” (MARQUES, 2020); “O relacionamento acabou porque sou muito ciumenta” (TASCIN, 2020).

O site foi o único que teve a editoria de “Entretenimento”, para divulgar as novas produções de entretenimento da Tv Record.

O site “adventistas.org” abordou temas relacionados ao coronavírus, suspensão dos cultos, orientou os fiéis a assistirem os cultos pela *internet* e priorizou mostrar como a igreja atuou socialmente diante da pandemia.

O “adventistas.org” apresentou uma experiência positiva em relação a imprensa, ao divulgar uma matéria realizada pela rede Globo, com a seguinte chamada: “Globo mostra como jovens adventistas usam tecnologia para realizar cultos online”, publicada em 21 de março de 2020 (KAROLINE, 2020).

O grupo religioso aproveitou para reforçar e divulgar as produções de conteúdos digitais, como mostram as seguintes chamadas: “Unasp oferece aulas online para alunos da graduação durante pandemia” (HOTHON; OLIVEIRA, 2020), “Ministérios da Criança e do Adolescente intensificam foco em materiais digitais” (FERNANDES, 2020), e “Educação Adventista cria ambiente com mais de 100 mil aulas on-line” (LEMONS, 2020).

A Congregação Cristã no Brasil apresentou em seu site as editorias “Coronavírus” (7), “Institucional” (6) e “Projetos Sociais” (1). As publicações de “Coronavírus” orientavam os fiéis sobre os métodos de proteção e atualizou os membros sobre as últimas notícias referentes à doença. A editoria “Institucional” informou sobre o cancelamento do culto e transmissões on-line pelo site.

Mesmo diante de um momento que impacta todos os membros da Congregação Cristã no Brasil, ainda assim, notou-se que o grupo religioso permaneceu reticente em relação ao ambiente digital.

Segundo Mariano (2004), a Congregação Cristã no Brasil escolhe se excluir da política partidária e rejeita os evangelismos eletrônico, editorial e musical, mesmo sendo a segunda maior igreja pentecostal do país.

Para alguns grupos religiosos, “um dos desafios mais profundos que a religião enfrenta é o problema de se adequar às mídias de acordo com suas tradições dogmáticas, posto o receio de secularizar sua adoração e liturgia” (SOUSA, 2017, p. 20).

O site “febnt.org”, por meio dos conteúdos publicados, incentivou o lado espiritual dos fiéis, com publicações (9) voltadas às práticas religiosas. No entanto, não deixou de falar da doença (3) e de se posicionar ao cancelar as reuniões.

O “Notícias de terreiro” orientou os membros sobre a doença e as medidas de cancelamento de reuniões e parou de atualizar o site. Situação que não ocorria antes do início da pandemia.

5. Considerações Finais

O tema coronavírus esteve presente entre os sete grupos religiosos alvos da pesquisa. Com exceção do *site* “universal.org”, os demais *sites* convergiram para o discurso semelhante ao da ciência e das autoridades de saúde, quanto a importância do isolamento social.

Assim como as pessoas apegaram-se a fé, os grupos religiosos, tentaram amparar os fiéis com conteúdo sobre espiritualidade, amplamente divulgados no *site* institucional. Publicações voltadas à espiritualidade e ações institucionais, não ultrapassaram a quantidade de informações e orientações sobre o coronavírus.

Essa atitude torna claro o papel da comunicação institucional das igrejas: o de dialogar com o público, interno e externo, informar com qualidade, se posicionar e demonstrar interesse e preocupação com o cenário atual.

Identificou-se ainda o empenho dos grupos religiosos, até mesmo da Congregação Cristã no Brasil, quase ausente do ambiente digital, em informar oficialmente sobre as medidas de cancelamento dos cultos frente à pandemia e, assim, não causar dúvidas sobre as decisões da instituição.

Apesar de os grupos religiosos analisados terem doutrinas e formas de cultos diferentes entre si, notou-se o engajamento da Igreja Católica, Universal e Adventista, com atualizações diárias no *site* oficial institucional.

Percebeu-se que os *sites* “Vatican News”, “universal.org” e “adventistas.org” são atualizados cotidianamente, e que a valorização desta plataforma digital (*site*) não necessariamente tem que ver com o número de membros no Brasil, e sim com o engajamento social, político e defesa do que acreditam.

Como grupos que influenciam diretamente no comportamento e pensamento dos fiéis, as igrejas, ao publicarem informações nos *sites* institucionais, reforçam a relevância que as ferramentas de comunicação oficial para orientar o próprio público.

Em período de pandemia, a comunicação institucional dos grupos religiosos não parou, revelando-se como serviço essencial de orientação aos fiéis, produção de conteúdos espirituais e posicionamento institucional.

Ainda assim, é necessário repensar algumas publicações emitidas por grupos religiosos, que por questões ideológicas ou partidárias, podem interferir no comportamento das pessoas, a ponto de afetar a sociedade em geral.

Referências

BANNI, Maicon et al. Uma Análise Interpretativa Pré- e Intra-Pandemia dos Dados de Redes Sociais no Domínio Religioso. In: **Anais do XI Workshop sobre Aspectos da Interação Humano-Computador para a Web Social**. Porto Alegre: SBC, 2020. p. 1-8. Disponível em: <<https://bit.ly/2PUYnXS>>. Acesso em: 22 mar. 2021.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições, 1977.

BATISTA, André. O poder da mulher. **Universal**. 15 mar. 2020 (2020a). Disponível em: <<https://bit.ly/2R0MYGO>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

BATISTA, André. “Temos que tentar manter uma vida o mais próximo do normal”. **Universal**. 17 mar. 2020 (2020b). Disponível em: <<https://bit.ly/3sYEazr>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

BATISTA, André. O casamento durante a quarentena. Como sobreviver com o cônjuge 24 horas por dia? **Universal**. 28 mar. 2020 (2020c). Disponível em: <<https://bit.ly/31EOe4x>>. Acesso em 23 mar. 2021.

BATISTA, André. Mídia sensacionalista prejudica a saúde mental. **Universal**. 31 mar. 2020 (2020d). Disponível em: <<https://bit.ly/3mcdOqY>>. Acesso em 23 mar. 2021.

BOHN, Simone R. Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. **Opinião Pública**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 288-338, 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/3rPx7HR>>. Acesso em: 30 nov. 2020.

CAREGNATO, R. C. A.; MUTTI, R. Pesquisa Qualitativa: Análise de Discurso versus Análise de Conteúdo. **Texto & Contexto Enfermagem**, v. 15, n. 4, p. 679-684, 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/2POXOit>>. Acesso em: 27 nov. 2020.

CASTRO, Rodrigo. Divórcios crescem 54% no Brasil após queda abrupta no início da pandemia. **Época**. 12 out. 2020. Disponível em: <<https://glo.bo/2OhUrAj>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

CUNHA, D. A. da. Mídias e pentecostalismos: apontamentos sobre a atuação religiosa nos meios de comunicação. **Revista do Centro Acadêmico Afonso Pena**, v. 24, n. 1, p. 62-84, 2019. Disponível em: <<https://bit.ly/3wpTNBW>>. Acesso em: 07 dez. 2020.

DANIEL. A mentalidade que você precisa ter em sua vida. **Universal**. 02 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/39zma6H>>. Acesso em 23 mar. 2021.

DIAS, Rafaela. Como saber se meu filho tem depressão? **Universal**. 31 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/39Bivfl>> Acesso em 23 mar. 2021.

FERNANDES, Mauren. Ministérios da Criança e do Adolescente intensificam foco em materiais digitais. **Notícias Adventistas**. 24 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3ws83Kz>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

FONSECA, A. B. Muito além do sábado: o pioneirismo adventista na mídia eletrônica religiosa. **Revista de Estudos da Religião**, v. 8, n. 3, p. 89-100, 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/31QP5D>>. Acesso em: 07 dez. 2020.

G1. Anvisa suspende temporariamente teste da vacina CoronaVac, que será produzida pelo Butantan. **Portal G1**. 09 nov. 2020. Disponível em: <<https://glo.bo/3wqUkn3>>. Acesso em 23 mar. 2021.

GARÇON, M. M. **A Responsabilidade Social Corporativa como Sistema Simbólico: o significado construído e compartilhado pela comunicação institucional.** Dissertação (Mestrado). São Paulo: Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2010.

GOLINELLI, D. et al. Adoption of Digital Technologies in Health Care During the COVID-19 Pandemic: Systematic Review of Early Scientific Literature. **Journal of medical Internet research**, v. 22, n. 11, p. e22280, 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3drxFyk>>. Acesso em: 23 dez. 2020.

HOTHON, Mairon; OLIVEIRA, Leandro. Unasp oferece aulas online para alunos da graduação durante pandemia. **Notícias Adventistas**. 25 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3miVrjZ>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

IBGE. **Censo Demográfico 2010 - Características Gerais da População. Resultados da Amostra.** 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/3fFreKY>> Acesso em: 2 nov. 2020.

ISAÚDE. **Saiba como surgiu o COVID-19.** 17 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3cPdtrj>>. Acesso em: 22 mar. 2021.

KAROLINE, Ayanne. Globo mostra como jovens adventistas usam tecnologia para realizar cultos online. **Notícias Adventistas**. 21 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3upyf6j>>. Acesso em 23 mar. 2021.

KUNSCH, M. M. K. Comunicação organizacional: conceitos e dimensões dos estudos e das práticas. **Faces da cultura e da comunicação organizacional**, v. 2, p. 169-192, 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/2R5AQV1>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

LEMOS, C. T.; AMADO, W. T. Concepções e uso da mídia e da internet na Igreja Católica. **Pesquisas em Teologia**, v. 3, n. 5, p. 154-174, 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3fRYw9R>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

LEMOS, Felipe. Educação Adventista cria ambiente com mais de 100 mil aulas on-line. **Notícias Adventistas**. 27 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3rJnM4l>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

MACIEL, Alice; DIP, Andrea; RIBEIRO, Raphaela. Megaigrejas continuam abertas e dizem que fé cura coronavírus. **Pública**. 19 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/39D0FI1>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

MACIEL, C.; GARCIA, A. C. B. DemIL: an online interaction language between citizen and government. In: **Proceedings of the 15th international conference on World Wide Web**. 2006. p. 849-850. Disponível em: <<https://bit.ly/2PPJtIU>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/3cMSyF6>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

MARQUES, Laura. Coronavírus: em meio à pandemia, igrejas seguem realizando cultos lotados, em MG. **Portal G1**. 16 abr. 2020. Disponível em: <<https://glo.bo/3mg62we>>. Acesso em 24 mar. 2021.

MARQUES, Sabrina. O valor de um sorriso. **Universal**. 17 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3cjoytG>>. Acesso em 23 mar. 2021.

MARTINO, L. M. Sá. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais**. São Paulo: Paulus, 2017.

MARTINS, Elisa. Em tempos de coronavírus, buscas por 'meditação' e 'Deus' batem recorde na internet. **O Globo**, 02 abr. 2020. Disponível em: <<https://glo.bo/3uhD55P>>. Acesso em 22 mar. 2021.

PINHEIRO, Lara. Mundo bateu 9 vezes recordes de casos diários de Covid em outubro, indicam dados da OMS. **Portal G1**. 26 out. 2020. Disponível em: <<https://glo.bo/39Bhz49>>. Acesso em: 22 mar. 2021.

PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/3dxt4uz>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

PRATA, N.; LOPES, D. C.; CAMPELO, W. Panorama do Rádio Religioso no Brasil. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. **XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**. Foz do Iguaçu, 2014.

REINALDO, A. M. dos S.; SANTOS, R. L. F. dos. Religião e transtornos mentais na perspectiva de profissionais de saúde, pacientes psiquiátricos e seus familiares. **Saúde em Debate**, v. 40, n. 110, p. 162-171, 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2PsVtKg>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

ROSAS, Nina. **Representações e desdobramentos da caridade da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação (mestrado) Belo Horizonte: departamento de Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

SANT'ANNA, I. B. de C.; FERNANDES, N. C. A Comunicação Institucional nos Websites Corporativos: um estudo exploratório. *Anagrama*, v. 1, n. 4, p. 1-17, 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/2PoSnaj>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

SILVA, C. R.; GOBBI, B.; SIMÃO, A. A. O uso da Análise de Conteúdo como uma ferramenta para a pesquisa qualitativa: descrição e aplicação do método. **Organizações Rurais & Agroindustriais**, v. 7, n. 1, p. 70-81, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/3sTBK4U>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

SOUSA, A. J. A. de. **Mídia e religião: o uso dos meios de comunicação na igreja adventista do sétimo dia**. Dissertação (mestrado), Vitória, departamento de Ciências das religiões da Faculdade Unida de Vitória, 2017.

TASCIN, Kaline. O relacionamento acabou porque sou muito ciumenta. **Universal**. 16 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3rlG5GF>>. Acesso em: 23 mar. 2021.

TERRA, C. F. **Digital: o futuro das relações públicas na rede**. Tese (Doutorado), São Paulo, Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2006.

UNICOM. Mídia oportunista ataca Bispo Macedo por tentar evitar o pânico contra pandemia. **Universal**. 17 mar. 2020 (2020). Disponível em: <<https://bit.ly/3fD4mf8>>. Acesso em 23 Mar. 2021.



A RELEVÂNCIA DA BENEFICÊNCIA SOCIAL EM ISAÍAS 58:6-7

JOÃO LUIZ MARCON¹
DIOGO FLORENCIO SANSALONE²

Resumo: A beneficência social por vezes é negligenciada pelos cristãos no âmbito coletivo e individual. A história mostra que dois extremos foram praticados em relação a esse assunto e nenhum deles representou a mensagem bíblica para esse tema. O presente artigo busca através de uma resenha histórica apontar quais foram os dois extremos, como a Igreja Adventista do Sétimo Dia desenvolveu sua abordagem e compreender qual é a relevância da beneficência social para o estilo de vida cristão à luz de Isaías 58:6-7.

47

Palavras-chave: Beneficência Social. Grande Reversão. Isaías 58:6-7.

THE RELEVANCE OF SOCIAL BENEFICENCE IN ISAIAH 58:6-7

Abstract: The social beneficence is often neglected by Christians in the individual and social sphere. The history shows that two extremes were practiced regarding to this matter and none of them has represented the biblical message concerning to this theme. This article aims through a historical review to point out what the two extremes were, and how the SDA Church developed its approach and understanding about the relevance of the social beneficence for the Christian lifestyle according to Isaiah 58: 6 and 7.

Keywords: Social Beneficence. Great Reversal. Isaiah 58:6-7.

¹ Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo-RS) e 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: diogo.sansalone@adventistas.org.

1. Introdução

Mesmo sendo um tema bíblico, a beneficência social perdeu sua relevância em virtude de um debate entre duas linhas teológicas. Sergio Becerra (2011), no seu artigo *La obra humanitaria em La misión de La Iglesia Adventista*, comentou que o embate entre o liberalismo e o fundamentalismo desenvolveu uma aversão ao evangelho social, pois ele demonstrava preferir melhorar a situação atual das coisas, em detrimento do desejo de substituição delas pelo Reino de Deus no fim dos tempos. Tal situação é tão séria que “um livro que aborde o tema da assistência e desenvolvimento não é encontrado com facilidade; muito menos um que integre esses temas como parte do cerne do ministério do evangelho” (KUHN, 2016, p. 13).

A visão da Igreja Adventista do Sétimo Dia (doravante mencionada através da sigla IASD) para com os pobres e oprimidos teve diferentes momentos na história até alcançar um consenso que resultou na atual filosofia da Igreja em relação à responsabilidade social do cristão. Schwarz e Greenleaf (2009, p. 459) comentam de maneira bem direta que “os adventistas não haviam tido uma atitude amigável para com o evangelho social do século 19 na América, mas durante a última metade do século 20 desenvolveram seu próprio evangelho social em resposta às aflições físicas e sociais do mundo”.

A mensagem bíblica em relação ao cuidado necessário para com os que estão em dificuldades temporais é contundente. Em Is 58:6-7 encontra-se uma sequência de verbos que destacam o que Deus espera de Seus filhos para com os semelhantes que estão em tais dificuldades. O objetivo desse artigo será compreender qual é o entendimento da IASD sobre beneficência social, como ela se desenvolveu e, por meio de uma breve análise exegética de Is 58:6-7, verificar as principais palavras, o contexto histórico e a relevância da beneficência social para o estilo de vida cristão. Desta forma, resta encontrar a solução para a seguinte problemática: como Is 58:6-7 contribui para o entendimento da beneficência social cristã no cumprimento de sua missão?

2. Beneficência Social

Desde a queda do homem no jardim do Éden, a beneficência social tem socorrido o ser humano, e o primeiro agente do socorro foi o próprio Deus. A beneficência social não foi algo desenvolvido pelos homens, no entanto foi criada por causa dos homens. Kuhn (2016) comenta que sua origem se deu logo após a entrada do pecado, quando toda a Criação foi prejudicada. A mulher e o homem perceberam que estavam desprovidos de vestes, e Deus aparece nesse relato com o intuito de resgatá-los e providenciar vestimentas para cobrir a nudez e a vergonha deles. Deus ainda, além de resolver a necessidade imediata deles, promete uma solução para o problema do pecado. De acordo com esse autor, “Essa foi a primeira vez na história da humanidade que uma assistência emergencial – prover vestuário – se fez necessária e concedida” (KUHN, 2016, p. 15).

A benevolência para com o semelhante é demasiadamente importante, e Ellen G. White (1987, p. 15) diz que “nunca houve tempo em que fosse maior a necessidade do exército da misericórdia do que hoje. Ao redor de todos nós estão os pobres, os sofredores, os aflitos, os tristes, os que estão prestes a perecer”.

A obra da beneficência social é tão importante que Kuhn (2013, p. 38) afirma que “reconhecer a Deus como soberano inclui preocupar-se com os pobres e conceder liberdade aos que estão presos a um ciclo contínuo de endividamento”. Ele afirma ainda que os vários milagres que Jesus realizou validam Seu amor, zelo e preocupação para com a vida humana no

âmbito social, físico e espiritual. Santos (2011) complementa que Paulo entendia que a Igreja devia participar na assistência aos santos (2Co 8:4) e desafia os coríntios a serem generosos para aliviar o sofrimento dos irmãos.

Ellen G. White escreveu muito a respeito da beneficência social. Em suas cartas, ela pede aos que se dizem filhos da luz que leiam o capítulo 58 de Isaías. Herbert Douglass (2015, p. 369) informa que no “*Comprehensive Index to the Writings of Ellen G. White*, cerca de 200 referências envolvem Isaías 58”. Ellen White (1987, p. 28) escreveu que aqueles que se sentem relutantes em ajudar ao semelhante deveriam reler esse capítulo da Bíblia. Na linguagem da própria autora:

Vós, cujo coração e casa são demasiado estreitos para prover um lar aos que não o têm, lede-o; os que podeis ver os órfãos e as viúvas oprimidos pela mão de ferro da pobreza e humilhados pela dureza de coração dos mundanos, lede-o. [...] Não é a abundância de vossas reuniões que Deus aceita. Não as numerosas orações, mas a prática do bem, o fazer as coisas certas no tempo certo. É o ser menos egoísta e mais benevolente (WHITE, 1987, p. 28).

Para White, a religião por si só não tinha condições de ser aceita por Deus se estivesse destituída da misericórdia para com o semelhante.

Douglass (2015, p. 366) comenta que embora Ellen G. White “enfatisasse sua preocupação pelo equilíbrio e prioridades, ela deixava claro que a responsabilidade para com as necessidades dos outros é tão importante quanto seu dever para com Deus”. O trabalho que Jesus Cristo desempenhou durante seu ministério terreno foi também um trabalho de benevolência. White (1987, p. 32 e 34) comenta que “somente pela manifestação de interesse pelos que estão em necessidade é que podemos dar uma demonstração prática das verdades do evangelho”, e que “a obra de beneficência recomendada nesse capítulo, é a obra que Deus requer de Seu povo neste tempo. É uma obra indicada por Ele próprio”.

3. Cristianismo e a Beneficência Social

A Roma que os primitivos cristãos encontraram tinha herdado as maldades sociais de um sistema falido. Contudo, “um exemplo do testemunho vivo de Deus em palavras e ações demonstrado pelos que seguiram a Cristo também é encontrado durante o período anterior a Constantino” (KUHN, 2016, p. 19). Vivendo sob o império Romano, os crentes “não queriam se comprometer com as estruturas más que permitiam que o pobre, o doente, o escravo e o prisioneiro sofressem sem receber assistência alguma” (KUHN 2013, p. 75).

De maneira surpreendente e motivados pelo auto sacrifício de Jesus, os primeiros cristãos não buscaram uma reforma social e sim atos abnegados e sinceros de caridade, e com isso ajudaram a aliviar muitos problemas sociais. Wagner Kuhn (2016, p. 97), em seu livro *Transformação Radical*, comenta que:

[...] todos os crentes, incluindo os pobres, eram incentivados a ajudar outras pessoas pobres, e muitos se empenhavam em jejum a fim de poupar um pedaço de pão para dar aos mais necessitados. Esse trabalho de caridade não era uma mera teoria, mas uma realidade viva; não apenas um conceito, mas uma prática concreta.

De maneira objetiva, a Igreja cristã progrediu em direção à prática da beneficência social. Após o período primitivo, novas contribuições a essa abordagem aconteceram, tais como a caridade das ordens monásticas da Igreja Católica. Earle E. Cairns (2008, p. 133) comenta que:

os mosteiros eram um refúgio para os que se isolavam da sociedade e precisavam de ajuda. Os que necessitavam de hospitalização geralmente eram bem cuidados nos mosteiros. Os viajantes cansados podiam estar certos de encontrar alimentação e repouso no albergue do mosteiro.

Cairns ainda explica que a própria origem dos mosteiros se deu com um homem que após vender seus bens e doar aos pobres escolheu viver uma vida retirada. De alguma forma a beneficência social e os mosteiros estiveram intimamente ligados desde sua origem também. No entanto, Cairns acrescenta que uma compreensão equivocada da pobreza e do monasticismo contribuíram para o caos social, pois

nesse balanço do monasticismo medieval primitivo há também um débito a se considerar, [...] muitos dos melhores homens e mulheres do Império se deixaram isolar dentro dos mosteiros, e assim, o mundo já tão necessitado, perdeu a possibilidade de contar com sua contribuição (2008, p. 134).

Pouco antes da Reforma, a pobreza havia se tornado um grave problema e era entendida como vocação (KUHN, 2013). Essa abordagem teológica distorcida sobre a salvação teve que ser enfrentada, e recebeu uma resposta adequada de Martinho Lutero e outros reformadores. Sobre Lutero, se diz que,

neste contexto, o reformador pediu que cada comunidade e cidade devesse cuidar de seus pobres, advertindo que toda a mendicância devia ser proibida. Todos aqueles que eram capazes de trabalhar tinham a responsabilidade de fazê-lo; no entanto, para as pessoas que não podiam trabalhar, uma forma de subsistência devia ser assegurada (KUHN, 2016, p. 90).

Com o passar dos anos, “em terras protestantes, a reforma do sistema de assistência aos pobres foi realizada pelo governo local e provincial que, em muitas cidades, ajudado pelas congregações religiosas, criou um ‘caixa comum’ que se tornou responsável pela manutenção e cuidados com igrejas, escolas, hospitais e todas as outras atividades de assistência” (KUHN, 2016, p. 99). Depois, a assistência social que foi sendo transferida para a igreja, passa para o poder dos estados, e assim, “o governo protestante também colocou todas as formas de assistência sob uma administração central responsável pela arrecadação e distribuição delas” (KUHN, 2013, p.103-104).

Após o desenvolvimento dos movimentos Pós-Reforma, dos séculos XVII e XVIII, e dos reavivamentos evangélicos dos séculos XVIII e XIX, “a preocupação com assuntos puramente sociais levou muitas pessoas a serem, de certa forma, indiferentes à salvação pessoal e à vida eterna” (KUHN, 2013, p. 134). Esse extremo causou um grande prejuízo ao entendimento da beneficência social, fazendo com que muitos cristãos decidissem tornar-se indiferentes ao sofrimento alheio e focar apenas na proclamação do evangelho, propondo apenas a promessa de dias melhores no porvir. Em seu livro *Integrando Beneficência Social e Desenvolvimento na Missão de Deus*, Wagner Kuhn ainda comenta que:

O enfoque por parte dos cristãos mais liberais em assuntos puramente sociais e sua desconsideração pelo evangelismo induziram muitos evangélicos conservadores a perceber que a visão dos liberais sobre o evangelho social era equivalente ao próprio evangelho. Consequentemente e gradualmente, a maioria dos evangélicos começou a rejeitar por completo a teologia do evangelho social e suas práticas sociais, desprezando de modo geral o interesse bíblico e legítimo pelos assuntos sociais. Isso causou uma “Grande Reversão” com respeito ao envolvimento da igreja nos ministérios

sociais e assistenciais. Por volta de 1925, e até bem depois da II Guerra Mundial, a ênfase dos evangélicos estava quase totalmente no evangelismo (salvar almas). Assim as mudanças e o saldo negativo criado pela “Grande Reversão” ainda precisam ser revertidos (KUHN, 2013, p. 142).

Na opinião de Becerra (2011), dizer que a missão da Igreja é somente evangelismo é uma maneira muito pobre de expressar a missão divina. Wagner Kuhn acrescenta que:

O desejo contemporâneo para inverter a Grande Reversão já começou a ser colocado em prática pelos evangélicos que entendem que, com razão, não há dicotomia entre fé e obras, entre palavras e atos. Eles realmente estão começando a entender que revivalismo e social preocupação podem dar as mãos e andar juntos. A esperança é que um dia compreenderemos que o evangelismo e a preocupação social são as mãos e os pés de um corpo, o Corpo de Cristo (KUHN, 2016, p. 130).

Infelizmente a abordagem da beneficência social teve vários extremos ao longo da história eclesiástica, por este motivo se faz necessário compreender como a IASD enxerga esse tema e como chegou à sua filosofia, tendo também passado pela “Grande Reversão”.

4. A IASD e a Beneficência Social

A abordagem da IASD para com os pobres e oprimidos passou por diferentes momentos na história até alcançar um consenso que desenvolveu a visão da Igreja acerca da responsabilidade social do cristão. Desde muito cedo em seu ministério, Ellen White havia escrito para que se realizasse uma obra enfática em favor dos pobres e oprimidos. Para ela, a motivação básica desta tarefa era uma imitação de Jesus, e o fracasso em assistir aos desnaturados e afligidos era, na verdade, o fracasso da verdadeira religião. Em 1868, ela escreveu o que provavelmente é seu discurso mais enfático a favor da responsabilidade social do cristão. Eis aqui algumas de suas declarações:

O verdadeiro culto é o trabalho junto com Cristo. Orações, exortação e palestras são frutos baratos, frequentemente entrelaçados; mas os frutos que se manifestam em boas obras, no cuidado dos necessitados, dos órfãos e das viúvas, são frutos genuínos, e produzem-se naturalmente na boa árvore. [...] (Mateus 25:41-46) Que união Jesus aqui expressa como existente entre Ele e Seus sofredores discípulos! Torna seu caso o dEle próprio. Identifica-Se como sendo em pessoa o próprio sofredor. Notem, cristãos egoístas, toda negligência aos pobres e órfãos necessitados, é negligência a Jesus na pessoa deles. [...] (Isaías 58:7) O jejum que Deus aceita é descrito. “Que repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres desterrados”. Não esperem que eles venham a vocês. Não repousa sobre eles o trabalho de procurá-los e induzi-los a conceder-lhes um lar. Vocês devem buscá-los e levá-los a sua casa. Devem abrir-lhes seu coração. Com uma das mãos devem pela fé alcançar o braço poderoso que traz salvação, enquanto com a outra, a mão do amor, devem alcançar o oprimido e aliviá-lo (WHITE 2005, p. 24-34).

Estes e outros chamados semelhantes incentivaram os crentes a assumir sua responsabilidade social para com os pobres e oprimidos. Explicando Mateus 25, Ellen White escreveu:

“E quando o Filho do homem vier em Sua glória, e todos os santos com Ele, então Se assentará no trono da Sua glória; e todas as nações serão reunidas diante dEle, e apartará uns dos outros”. Assim descreveu Cristo aos discípulos, no monte das

Oliveiras, as cenas do grande dia do Juízo. E apresentou sua decisão como girando em torno de um ponto. Quando as nações se reunirem diante dEle, não haverá senão duas classes, e seu destino eterno será determinado pelo que houverem feito ou negligenciado fazer por Ele na pessoa dos pobres e sofredores (WHITE, 2018, p. 637).

Aos dirigentes da IASD também foram feitos apelos, como por exemplo: “Deus requer que aqueles que ocupam posições de responsabilidade sejam consagrados ao trabalho. [...] Os que ocupam cargos de responsabilidade devem ser homens piedosos [...]” (WHITE, 2005, p. 37). Este contexto foi formando uma melhor compreensão sobre a beneficência social na IASD.

Schwarz e Greenleaf descrevem de maneira resumida como ocorreu o desenvolvimento da consciência social da IASD:

Não que a igreja nunca tivesse sentido a relação entre o evangelho e o bem-estar das pessoas. Desde seus primórdios, os adventistas também haviam ensinado que o ministério de misericórdia de Cristo para com os sofrimentos era um exemplo para seus seguidores, daí uma forte ênfase nas instituições de saúde. Durante o final do século 19, J. H. Kellogg dirigiu com sucesso as energias adventistas em esforços para aliviar o sofrimento, porém sua ruptura com a igreja projetou uma nuvem sobre essas atividades de “bom samaritano”, pelo menos nos Estados Unidos. Durante boa parte do meio século seguinte, a principal atividade humanitária em círculos adventistas era a Sociedade Dorcas, local onde as mulheres teciam cobertores, consertavam e preparavam roupas usadas e dirigiam campanhas de arrecadação de alimento para vítimas de desastres (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 458).

Sobre as Dorcas, Herbert Douglass (2015) comenta que quando os adventistas consideram as três esferas de serviço - da igreja local por sua congregação, da igreja local por sua comunidade e da igreja local pela comunidade mundial - se lembram imediatamente da Sociedade das Dorcas. No ano de 1956, a Associação Geral da IASD “criou o Serviço Adventista do Sétimo Dia de Assistência Bem-Estar Social para coordenar e dirigir as atividades de socorro internacionais da igreja” (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 460). Douglass (2015) explica que, dezessete anos mais tarde, o nome mudou para *Serviço Mundial Adventista do Sétimo Dia* (SAWS, sigla em inglês), e na década 1980 passou por uma nova reorganização, e agora se chama *Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais* (ADRA).

Após passar por momentos desafiadores com a ruptura do doutor J. H. Kellogg, no final do século XIX, a Igreja gradativamente foi sendo conduzida à visão que possui hoje da beneficência social. Ellen G. White, em seus últimos trabalhos, chegou a dizer que a verdadeira hermenêutica do evangelho, sua verdadeira interpretação, se produz quando é praticada na pessoa do pobre e oprimido.

Eis algumas declarações dela: “O senhor vos dará sucesso nesta obra [...]. Ela está entretecida com a vida prática quando é vivida e praticada. A união de obra cristã para o corpo e obra cristã para a alma é a verdadeira interpretação do evangelho” (WHITE, 1987, p. 33). Ela ainda comentou que Jesus “deu aos discípulos lições práticas, ensinando-lhes como trabalhar de maneira que as almas se sentissem jubilosas na verdade. Ele simpatizava com os cansados, os sobrecarregados, os oprimidos. Alimentava os famintos e curava os enfermos” (WHITE, 1987, p. 56). Em seus últimos anos (ela morreu em 1915), White fixou sua posição filosófica acerca do trabalho pelos pobres, de maneira destacada.

Por conta dessas orientações e do desenvolvimento teológico da missão Schwarz e Greenleaf escrevem que:

[...] o humanitarismo adventista era diferente do programa social do movimento ecumênico. Os adventistas viam a ADRA, com suas muitas facetas, como uma cunha de

entrada para a igreja, apesar do seu caráter legalmente não proselitista. Era um meio de divulgar o nome da igreja em lugares inóspitos onde nunca havia tido êxito ou talvez nunca tivesse estado antes. Os dirigentes da denominação criam que o organismo tornaria posteriormente mais fácil obter uma presença adventista aberta, o que levaria a conversões. (SCHWARZ; GREENLEAF, 2009, p. 463).

Maxwell (1982, p. 221, 222) comenta que a abordagem adventista que abarca esse assunto

[...] é o evangelho posto em prática. É o fazer o bem aos outros em demonstração de amor a Deus. É a bondade inteligente, dirigida a ajudar pessoas não meramente a enfrentar emergências de doença ou pobreza, mas também a viver acima disso para sempre, posteriormente. E seu fim é fazer pelos outros o bem maior, ou seja, trazê-la a Cristo.

5. Análise Exegética de Isaías 58:6-7

O texto de interesse deste artigo se encontra nos versos 6 e 7 do capítulo 58 de Isaías. Segundo Ronald Lobo (2011, p. 61), “os versículos 6-7 formam um conjunto. Ambos iniciam com o mesmo estilo literário: Será que não הָלוֹא (*halo'*) (6a; 7a)”. Ainda, comenta que, no verso 6, a realidade social é descrita com a metáfora do jugo, conotando a opressão que as pessoas menos favorecidas estavam enfrentando. Já no verso 7, é mantida a mesma estrutura literária, mas agora com o foco nos grupos mais carentes. Desta forma, esses dois versos são chaves para verificar o conceito de beneficência social e sua relevância para o estilo de vida cristã, fortalecido pela perícopo analisada.

O texto na versão em português, traduzido por João Ferreira de Almeida, está escrito da seguinte forma:

Porventura, não é este o jejum que escolhi: que soltes as ligaduras da impiedade, desfaças as ataduras da servidão, deixes livres os oprimidos e despedaces todo jugo? Porventura, não é também que repartas o teu pão com o faminto, e recolhas em casa os pobres desabrigados, e, se vires o nu, o cubras, e não te escondas do teu semelhante? (Is 58:6-7).

Na Bíblia Hebraica, o texto acima aparece da seguinte maneira:

הֲלוֹא זֶה צוֹם אֲבָהֶרָהּ פָּתַח סַרְצָפוֹת רִשְׁעֵי הַתֵּר אֲגַדּוֹת מוֹטָה וְשִׁלַּח רְצוּצִים חֲפְשִׁים וְכָל-מוֹטָה תִּנְתְּקוּ:
הֲלוֹא פָּרַם לְרַעַב לֶחְמֹהּ וַעֲגַנִּים מְרוּדִים תְּבִיא בַּיִת כִּי־תִרְאֶה עָרִם וְכִסְיָתוֹ וּמִבְּשָׂרָךְ לֹא תִתְעַלֵּם:

Segundo o aparato crítico da Bíblia *Stuttgartensia* (1997, p. 766), as antigas traduções no texto de Isaías 58:6 apresentam poucas variantes. Contudo, Lobo (2011, p. 60) afirma que o texto hebraico massorético possui a preferência. Na linguagem do próprio autor:

O v. 6 no segmento 6^a apresenta uma modificação entre o texto massorético e o Documento da primeira gruta de Qunram (1QIs^a). O substantivo jejum (צוֹם) aparece na expressão: o jejum que (1QIs^a; אשר הצום). Ou seja, há acréscimo do artigo definido ה (o) e da partícula indicativa אשר (que). Provavelmente, trata-se de uma alteração efetuada pelo escriba ao copiar o texto ou uma correção gramatical. O aparato crítico torna explícito o que está implícito no texto massorético. Embora a variante seja mais antiga, a expressão hebraica apresenta a versão mais breve, que merece ser avaliada como provavelmente a mais original.

Em Is 58:6-7, são utilizados quatro verbos no grau Piel. Segundo Mendes (1981, p. 155), um verbo no Piel “apresenta uma ação intensificada, enérgica, repetida. Por exemplo, quebrar, no Piel, tem o significado de despedaçar”. Os verbos em questão são: פָּתַח (*pateah* – “soltes”); שָׁלַח (*shalah* – “libertes”); נָתַק (*nateq* – “arranques”) e כִּסְיוֹ (*kisito* – “o cubras”). Tais verbos são o foco de estudo desta análise exegética, tendo em vista que o verbo exerce a função de ser uma “palavra variável que exprime ação” (AMORA, 1917, p. 740). Para compreender se a beneficência social é relevante para o estilo de vida cristão, ao observar estes verbos, serão encontradas ações que Deus requer daqueles que O seguem.

De acordo com o *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (doravante mencionado neste artigo com a sigla *DITAT*), o verbo פָּתַח (*patheah* - “soltes”) aparece 135 vezes no Antigo Testamento: 97 no Qal; 18 no Nifal; 19 no Piel; e uma no Hitpael. Os significados básicos são “soltar”, ‘desatar’, ‘tirar’, ‘desfazer’, [...] mas com maior frequência no de ‘soltar’ (Is 58.6) [...]” (HARRIS, 1998, p. 1250). O significado básico deste verbo na aplicação dos versos analisados é “soltar”, conotando “colocar em liberdade”. Porém, como está no Piel, há uma intensidade enérgica que não tem como ser traduzida com exatidão para o português, a não ser que se acrescentassem palavras. Nesse grau, a tradução poderia ser “soltes imediatamente”.

O *DITAT* ainda mostra que este verbo, em suas formas Qal e Nifal, significa “abrir”, com exceção de Isaías 5:27 e 51:14, onde o sentido é “desatar” e “libertar”. O mesmo verbo aparece também em Jó 12:18; 30:11; Jr 40:4; Sl 102:20; 116:16. Somente no livro de Isaías ele ocorre mais de 18 vezes (14:17; 22:22; 26:2; 41:8; 45:1,8; 50:5; 53:7; 58:6, etc.).

A *LXX* usa o verbo λύω (*lyō*) para traduzir o verbo פָּתַח (“soltes”). De acordo com o software de pesquisa bíblica *e-Sword*, essa palavra aparece 46 vezes em 41 versos do Novo Testamento, e geralmente é aplicada no sentido de “desligar”, desatar, soltar alguma coisa. A mesma conotação do hebraico).

O verbo שָׁלַח (*shalah* – “libertes”), de acordo com *e-Sword*, aparece 848 vezes no Antigo Testamento, e o *Dicionário Brown, Driver e Briggs* (doravante, mencionado pela sigla *BDB*) comenta que 266 destas ocorrências estão no grau Piel. O verbo שָׁלַח (*shalah*) também conota uma ordem para libertar com ênfase e pedido de urgência. Tal como o verbo citado anteriormente, a tradução adequada precisaria de acréscimo de palavras, e, de maneira livre e aplicada ao português, a tradução poderia ser “libertes já!”. O *BDB* comenta que das 266 vezes que este verbo aparece no grau Piel, 10 vezes são só no livro de Isaías (10:6,16; 27:8; 32:20; 43:14; 45:13; 50:1; 57:9; 58:6; 66:19).

Na versão *LXX* esse verbo é correspondido pela palavra διαλύω (*dialyō*), e de acordo com o *e-Sword*, essa palavra só ocorre uma vez no Novo Testamento, em Atos 5:36. Sua tradução para português é “dissolver totalmente”. Tendo em vista que o verbo em hebraico está no Piel, percebe-se que os tradutores da *LXX* buscaram intensificar a conotação de soltar, porque para eles só essa palavra não bastaria. Buscaram dar a impressão que era necessário dissolver por completo aquilo que prendia o necessitado.

O verbo נָתַק (*nateq* – “arranques”) pode significar “tirar”, “arrancar”, “quebrar”, “erguer” e “desarraigar” (HARRIS, 1998). Diferentemente de נָתַר (*natar* – “desfazer”), o verbo נָתַק (*nataq*) sugere que o receptor da mensagem de Isaías 58 não apenas tire as cadeias que prendem as pessoas, mas que as destrua para que não aprisionem mais ninguém. Mais uma vez a ênfase do grau Piel aparece na tradução. Uma tradução livre desse verbo para o verso, acrescentando palavras para representar a intensidade do Piel, poderia ser “arranques de uma vez por todas” o jugo. Ele aparece 27 vezes no Antigo Testamento de acordo com o *e-Sword* (Lvo 22:24; Js 4:18, 8:6, 16; Jz 16:9, 12, 20:31, 32; Jó 17:11, 18:14; Sl 2:3, 107:14; Ec 4:12; Is 5:27, 33:20, 58:6; Jr 2:20, 5:5, 6:29, 10:20, 12:3, 22:24, 30:8; Ez 17:9, 23:34 e Na 1:13). Em Salmos, Jeremias 30:8

e Naum 1:13 há a mesma conotação de Isaías 58:6. A mensagem é sobre destruir com força e de maneira definitiva aquilo que tem aprisionado as pessoas.

Ao ser observada a versão LXX, este verbo é substituído pela palavra *δεασπάω* (*deaspáō* - espedaçar). De acordo com *e-Sword*, ele aparece apenas em Marcos 5:4 e Atos 23:10. Em Marcos, a palavra é aplicada para cadeias quebradas, muito parecida com a conotação de Isaías 58. Em Atos 23:10 a tradução é “espedaçar” - Lucas informa ao leitor que o comandante, temendo que Paulo fosse espedaçado pelos presentes no Sinédrio, encaminha-o com a sua guarda para a fortaleza com intuito de preservar sua integridade física. Isso demonstra a atitude que Deus espera dos que procuram segui-lo em Isaías 58.

O verbo *קָבַעַ* (*qābaʿ* - “o cubras”) significa “cobrir”, geralmente relacionado a roupas ou a segredos (HARRIS, 1998). Como também está no grau Piel, uma palavra sozinha no português tem dificuldades em expressar o que o autor desejou transmitir, e a tradução livre dessa palavra seria: “cubras nesse momento!”. De acordo com o *e-Sword*, esse verbo está presente no Antigo Testamento em 149 versos, com 152 ocorrências, e tem aplicações como “sobrecarregar”, “cobrir”, “encher as cavidades”, entre outras.

O profeta Isaías utiliza este verbo em 6:2; 11:9; 26:21; 29:10; 37:1,2; 51:16; 58:7; 59:6; 60:2,6. Jeremias 51:51, por exemplo, emprega esse verbo em relação à vergonha que cobriu o rosto dos israelitas. Ezequiel, ao descrever a visão dos querubins, usou esse verbo para descrever as asas deles que cobriam seus corpos. Jonas também utiliza esse verbo com relação ao vestir-se, descrevendo o rei de Nínive cobrindo-se com pano de saco (Jn 3:6).

A palavra correspondente na versão LXX é *περιβάλλω* (*peribállō*). Ela ocorre 24 vezes no Novo Testamento, e o versículo de destaque é Mateus 25:36, onde Jesus expressa “estava nu, e me vestistes [...]”.

Nota-se que as ações requeridas em Is 58:6-7 através dos verbos destes versículos têm total relação com o tema da beneficência social. De acordo com Lobo (2011), no texto analisado fica explícito que a superação verdadeira da fome, desabrigo e da nudez só será possível com solidariedade.

Após analisar o significado, as aplicações no Antigo e Novo Testamento sugere-se aqui uma nova tradução livre de Is 58:6-7:

6 Não é este o jejum que escolhi? Soltes imediatamente as correntes da iniquidade, libertes já as ataduras das cangas e libertes o maltratado. Libertador, arranques de uma vez por todas o jugo de todos.

7 Não é que partilhes o alimento com o faminto e afligido? Que conduzas os desabrigados para casa? Tu, vendo o despido, o cubras neste momento e não se escondas da tua carne.

5.2. Contexto Histórico do Livro

Segundo Ridderbos (1986, p. 9), o nome de Isaías tem como significado a expressão “Jeová deus salvação”, e “talvez os pais lhe deram esse nome para expressar a sua gratidão pela bênção experimentada por ocasião do nascimento do seu filho”. Esse autor também comenta que, de acordo com a tradição, rabínica o pai de Isaías, Amos, era irmão do rei Amasias, por isso ele tinha descendência nobre e possivelmente gozava de influência na corte real. Champlin (2001, p. 2779) afirma que “calcula-se que, durante quarenta anos, Isaías atuou ativamente como profeta do Senhor em Judá. Se, afinal de contas, Isaías não pertencia à aristocracia, pelo menos sua habilidade literária confirma sua excelente educação”. (DILLENBURG, 2016, p. 24).

O profeta Isaías situa, de acordo com Champlin (2001, p. 2779), sua atuação profética durante os reinados de Uzias, Jotão, Acáz e Ezequias, reis de Judá. Nesse comentário, afirma-se

que a passagem de Isaías 6:1 refere-se especificadamente ao falecimento do rei Uzias, o que ocorreu em 735 a.C. Champlin (2001) ainda escreve que Isaías atuou “nos tempos de Uzias (783-738 A.C.) e de Jotão (750-738 A.C, como regente, e 738-735 A.C, como governante único”.

De acordo com Nichol (1995, p. 131), “Isaías viveu em um mundo conturbado [...] no tempo de Azarias (Uzias) de Judá e Jeroboão II de Israel, porquanto ambas as nações haviam chegado a ser fortes e prósperas. No entanto a prosperidade material levou a decadência espiritual”. Champlin (2001, p. 2780) comenta que “de tão próspera e elevada a situação, Israel e Judá em breve caíram. A Assíria deu início à derrubada e Babilônia a terminou”. Ele também diz que “historicamente, Isaías acompanhou Amos e Oséias, que ministraram na nação do norte, Israel. Miquéias foi contemporâneo de Isaías e também trabalhou no reino do Sul, Judá” (CHAMPLIN, 2001, p. 2779). Nesse mesmo comentário, encontra-se um resumo do ministério de Isaías, segundo ele: “ênfatizava os fatores espirituais e sociais. Ele feriu as dificuldades da nação em suas raízes – sua apostasia e idolatria - e procurou salvar Judá da corrupção moral, política e social” (CHAMPLIN, 2001, p. 2780). Champlin (2001, p. 2785) diz que esse profeta esteve ativo do ano 742 ao ano 683 antes de Cristo.

5.3. Contexto do Capítulo

De acordo com Nichol (1995), o povo de Deus havia deixado seus caminhos de justiça, sendo que a condição social e moral de Judá e Israel era idêntica. Ele diz que nas duas nações havia prática de injustiça nos tribunais, simplesmente porque os magistrados eram subornados facilmente. Também afirma que os prazeres e o desfrute das ganâncias pessoais eram a principal dedicação dos governantes. Nesse contexto, “muitos abandonaram o culto de Jeová e seguiram aos deuses pagãos” e “outros mantinham as formas exteriores da religião, mas não conheciam seu poder e significado verdadeiros” (NICHOL (1995, p. 131).

Em Is 1:27 se encontra uma promessa de Deus afirmando que Judá seria redimida pelo direito e aos que se arrependessem pela justiça de Deus. Esse verso conota a libertação do pecado pela justiça de Cristo. Nichol (1995, p. 143) diz que a salvação inclui tanto a justiça imputada com a finalidade de expiar os pecados já cometidos, bem como a justiça transmitida com o objetivo de capacitar o ser humano para viver acima do pecado. Para ele, essa ocasião de libertação completa, que se dará pelo regresso de Cristo ao mundo, restaurará por completo a imagem de Deus no homem. Nota-se uma mensagem de libertação por parte do profeta no âmbito espiritual. Deus deixa claro através do Seu mensageiro que Ele queria libertar Seu povo.

Dentro ainda dos primeiros capítulos de Isaías, encontra-se, no capítulo 2, mais uma denúncia da parte de Deus. Por causa de dinheiro, “os judeus humilharam a si mesmos, [...] tornaram-se menores que os homens feitos à imagem de Deus. [...] Eles tinham ultrapassado a necessidade de depender de Deus [...]” (CHAMPLIN, 2001, p. 2797). O texto apresenta que a maior preocupação daquele povo se tornou acumular riquezas. Já no próximo capítulo, as mulheres são denunciadas por buscarem a vaidade, pois elas eram soberbas e altivas. Por conta disso, Nichol (1995, p. 131) comenta que “a nação foi advertida de que se continuasse nos seus caminhos de impiedade, imediatamente seria destruída.” Devido ao pecado o povo se corrompeu e até os governantes preocupavam-se somente consigo mesmos. Deus queria libertar Seu povo, e essa libertação também era no âmbito político.

Com a opressão política dos líderes do povo, agravada com a ganância e opressão dos ricos em relação aos pobres (Is 58:3), a nação caiu ainda mais em uma falsa religiosidade, e, para Nichol (1995, p. 131-132), Deus enviaria o juízo através dos assírios sobre essa nação hipócrita que dava decretos injustos e não fazia justiça aos pobres, pelo contrário, privava seus direitos. Além disso, ele comenta que também prejudicavam as viúvas. Nesse contexto os menos

favorecidos estavam sofrendo muito, e por isso a libertação que Deus queria proporcionar ao Seu povo era completa: buscava dar libertação espiritual, política e social.

Nesse contexto está a mensagem principal do livro de Isaías, que é libertação. Por isso, Jesus Cristo, quando leu uma passagem do livro de Isaías, enfatizou essa mensagem lendo o capítulo 61. Esse texto enfatiza que a missão do Messias era pregar boas novas aos quebrantados, aos sem esperança por ocasião das desilusões que a nação enfrentava. Também era proclamar libertação aos cativos que estavam presos por conta dos laços da impiedade e, além disso, pôr em liberdade os algemados. Percebe-se que a missão de Deus não se limita apenas ao aspecto evangelístico, Ele procura proporcionar liberdade em todos os aspectos. Dada essa contextualização, fica evidente que tipo de problema espiritual, político e social o povo de Deus estava enfrentando, e como o capítulo 58 de Isaías surge como resposta para uma das libertações que o Senhor queria que desfrutassem imediatamente.

5.4. Reflexão Teológica

É possível verificar que outros textos da Bíblia falam da beneficência social. Nichol (1995) traz passagens paralelas à subunidade estudada que tratam do mesmo assunto, como Êx 22:22-24; Dt 10:18-19; Jr 7:5-6; Zc 7:8-10; Mt 25:34-40 e Tg 1:27. Os comentários dos contextos destas passagens aqui analisadas são baseados na própria mensagem bíblica, através do método *Close Reading* (Leitura Atentiva).

Êx 22:22-24 mostra leis civis e religiosas propostas por Deus ao seu povo ainda enquanto estavam peregrinando no deserto. Nelas, se alguém oprimisse os necessitados receberiam juízo da parte de Deus. No livro de Dt 10:18-19, Moisés, ressaltando a justiça de Deus, expressa que Ele auxilia a viúva e o órfão, e dá pão e vestes para aqueles que precisam. Percebe-se que, desde o início, Deus deixou orientações sobre o tratamento com os menos favorecidos.

Em Jr 7:5-6, o cativo estava para acontecer e Deus, através do profeta, lembra que se eles corrigissem suas obras teriam a oportunidade de habitar na sua terra eternamente. Dentro das correções solicitadas por Deus, estava também a beneficência social.

Apesar da mensagem dos profetas do pré-exílio de repreensão por não estarem assistindo as necessidades dos desfavorecidos, ao invés disso, oprimindo e escravizando seus irmãos, o povo de Deus não mudou. Após o exílio, Zc 7:8-10 vai lembrá-los de que este foi um dos motivos de Deus ter dispersado o povo de Israel e Judá. Eles estavam negligenciando um ensinamento básico da *Torah*, dada a Moisés.

No livro de Mt 25:34-40, Jesus Cristo narra sua segunda vinda e enfatiza que os seres humanos que assistiram os menos favorecidos demonstraram genuína transformação realizada pelo Espírito Santo e por tal tinham agradado ao Senhor. Não que tivessem sido salvos por fazer essas obras, mas por tê-las realizado demonstraram a fé verdadeira que os salvou, e glorificaram a Deus pela mudança de vida proporcionada pela justiça de Cristo neles.

Percebe-se também que Tg 1:27 trabalha o tema da beneficência social. Nesta passagem, a religião verdadeira atende os necessitados nas suas dificuldades. O autor trabalha em todo o livro o fim da dicotomia existente entre fé e obras. Para o apóstolo, fé e obras nunca devem andar separadas.

A Bíblia fala da benevolência para com o semelhante, e ao retornar para o texto estudado, diversos comentários reforçam a relevância desse tema. Price (2006, p. 181) afirma que o profeta não estava dizendo nada a respeito de mortificação corporal com jejum, pois, segundo ele, “sua preocupação é com as obras de justiça em relação aos oprimidos e a benevolência com os necessitados”. Ele ainda esclarece que o profeta pede para que os verdadeiros adoradores

de Deus mostrem “a verdadeira benevolência aos pobres, alimente o faminto e vista o nu (7). Livre a pessoa quebrantada da prisão.” E diz mais: “Abrigar o sem-teto, prover aos necessitados (mesmo os da família da fé), envolve sacrifício”.

Champlin (2001, p. 2953) também fala que “obras gerais de amor e caridade tinham de estar envolvidas no dia de jejum, bem como em todos os outros dos dias. Repartir o alimento com os famintos; dar abrigo aos destituídos; prover roupas; ajudar os parentes necessitados, [...]”. Nota-se que a religião está intimamente ligada à prática da beneficência social.

Ridderbos (1986, p. 474) explica que, para o Senhor de Israel, o jejum que é válido é o que pratica justiça e misericórdia. Ele ainda comenta que geralmente o jejum tinha o interesse de receber o favor de Deus. Nas palavras dele: “A sua demonstração de tristeza tencionava mover Deus à compaixão e era também uma expressão de falsa auto humilhação devido ao pecado”. Para esse autor, Deus está disposto a conceder a atenção que a pessoa está requisitando desde que seu jejum não seja externo, mas fruto de uma mente e vida convertida. Deus espera que o adorador não rasgue suas roupas e sim o seu coração.

No *Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia*, o sentido mais coerente do texto é que a verdadeira religião é prática. Ele reitera que “a piedade prática é a única classe de religião que se reconhecerá no juízo divino (Mt 25:34-46) [...] o verdadeiro propósito da religião é libertar os homens de sua carga de pecado, eliminar a intolerância e a opressão, promover a justiça, a liberdade e a paz” (NICHOL, 1995, p. 344). Os cristãos genuínos, após compreenderem esta mensagem, não podem deixar de auxiliar aqueles que não estão em boas condições financeiras, espirituais ou sociais. Como seguidores de Deus, é necessário praticar Sua Palavra, auxiliando seu semelhante e não se escondendo para não ajudar os que precisam.

Kuhn (2013, p. 162) comenta que “a responsabilidade social é, em primeiro lugar, uma responsabilidade individual e, conseqüentemente, uma responsabilidade da igreja cristã como um todo.” Não se trata de um opcional para os mais piedosos. Se a pessoa é cristã de verdade ela deve amar e socorrer os semelhantes que estejam em situação desfavorável. Não por motivação meritória, mas por estar sendo moldado conforme a Palavra de Deus para ser um agente do Reino de Deus onde estiver inserido.

Notou-se que a mensagem da beneficência social não está reclusa ao livro de Isaías, mas vem ecoando desde o princípio, quando Deus proveu para Adão e Eva vestes para cobrirem a nudez. Em Mt 26:11, Jesus afirma que os pobres sempre estarão conosco, justamente porque o pecado proporcionou egoísmo e desigualdade social à humanidade.

Após essa breve análise teológica destacou-se que o capítulo 58 de Isaías corrobora com a relevância da beneficência social para o cumprimento da missão de Deus executada pela igreja, tendo em vista que ela não está dissociada da proclamação.

6. Considerações Finais

A libertação que Deus traz é holística, e por isso a beneficência social é tão relevante, pois através dela Ele pode proporcionar libertação aos cativos e oprimidos. Sua igreja foi comissionada a dar continuidade à obra iniciada por Cristo, e por isso, além de apregoar as boas novas, Ele a chamou para libertar as pessoas de suas mazelas, sejam elas espirituais, físicas ou sociais. O verdadeiro cristão é submisso à Palavra de Deus, e desta forma não ficará indiferente a este apelo.

Conclui-se que Isaías 58:6-7 contribui trazendo entendimento da relevância desse tema, por expressar a vontade libertadora de Deus como um clamor e pedido aos Seus filhos. Por refletir as atitudes que Ele espera de seus servos, a beneficência, envolve a religião prática que o Senhor espera de Seu povo. Por fim, descreve a obra que Jesus realizou e comissionou a Seus

discípulos, para continuarem sendo agentes transformadores de libertação, paz, segurança e alívio para um mundo em trevas.

Dessa forma, esse capítulo de Isaías, juntamente com toda a Bíblia, convida o cristão genuíno a testemunhar com palavras e também com atos de bondade. Jamais atos sem o testemunho através de palavras, ou testemunho através de palavras sem atos.

Referências

AMORA, Antonio Soares. **Minidicionário Soares Amora da Língua Portuguesa**. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1998.

BECERRA, Sergio. La obra humanitária em la misión de la Iglesia Adventista. In: SOUZA, Elias Brasil de (ed.). **Teologia e Metodologia da Missão: Palestras Teológicas Apresentadas no VIII Simpósio Bíblico-Teológico Sul-Americano**. 2 ed. Cachoeira: CePLiB, 2011. p. 619-629.

BÍBLIA do Obreiro. Tradução João Ferreira de Almeida. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH; Wilhelm. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1997, 1574 p.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, Charles. **A hebrew and english lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic (BDB)**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

CAIRNS. Earle E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. 3 ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O antigo testamento interpretado: versículo por versículo**. 2 ed. São Paulo: Hagnos, 2001. 5 v.

DOUGLASS, Herbert E. **Mensageira do Senhor**. 3 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

E-SWORD. **E-Sword**: Version 11.0.6.2016, by Rick Mayers.

HARRIS, Robert Laird. (org.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (DITAT)**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KUHN, Wagner. **Integrando Beneficência Social & Desenvolvimento na Missão de Deus**. Cachoeira: CePLiB, 2013.

KUHN, Wagner. **Transformação Radical: Em busca do Evangelho Integral**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2016.

- LOBO, Ronald. **O verdadeiro jejum: um estudo exegético de Is 58, 1-12**. 2011. 117f. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- MAXWELL, C. Mervyn. **História do Adventismo**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1982.
- MENDES, Paulo. **Noções de Hebraico Bíblico**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- NICHOL, Francis D. (ed.). **Comentario Bíblico Adventista del Séptimo Dia**. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana, 1995. 4 v.
- PRICE, Ross E. **Comentário Bíblico Beacon**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus: 2006. 4 v.
- RIDDERBOS, Jan. **Isaías: Introdução e Comentário**. Edições Vida Nova Editora Mundo Cristão, 1986.
- SANTOS, Elmir P. **Segundo Dízimo: Ampliando a Visão sobre a Oferta**. Matias Barbosa: Editora Juizforana, 2011.
- SCHWARS, Richard W. e GREENLEAF, Floyd. **Portadores de Luz: História da Igreja Adventista do Sétimo Dia**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2009.
- WHITE, Ellen G. **Beneficência Social**. 2 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1987.
- WHITE, Ellen G. **Testemunhos para Igreja**. v. 2. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.
- WHITE, Ellen G. **O Desejado de Todas as Nações**. 22 ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.



IDENTIDADE E MISSÃO NA JORNADA DE JESUS RUMO A JERUSALÉM EM LUCAS

ISAAC MALHEIROS¹
JEFFERSON RIBEIRO CAFÉ²
JONNY DAVID AMARAL HERNÁNDEZ³

Resumo: Este artigo tem como objetivo avaliar, através de uma pesquisa bibliográfica e teológica, a questão do relacionamento da identidade de Jesus com a sua missão, especialmente na sua jornada rumo a Jerusalém. Há uma clara identificação entre Jesus e sua igreja, de modo que, a partir do exemplo dele, é possível extrair princípios missiológicos para a igreja do século XXI. A narrativa da jornada de Jesus a Jerusalém é a seção central de Lucas, e revela uma firmeza de propósito no cumprimento da missão, em fidelidade às Escrituras. O exemplo de Cristo evidencia que a identidade da igreja e sua missão estão interligadas, e são definidas pelos parâmetros da Escritura.

Palavras-chave: Evangelho de Lucas. Missão. Identidade. Missiologia.

IDENTITY AND MISSION ON JESUS' JOURNEY TO JERUSALEM ACCORDING TO LUKE

Abstract: This article aims to assess, through a bibliographic and theological research, the question of the relationship of Jesus' identity with his mission, especially on his journey towards Jerusalem. There is a clear identification between Jesus and his church, so that, based on his example, it is possible to extract missiological principles for the 21st century church. The narrative of Jesus' journey to Jerusalem is the central section of Luke, and reveals a firmness of

¹ Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Docente do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: pr_isaac@yahoo.com.

² Graduando em Teologia no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: jefferson.salt7@gmail.com.

³ Graduando em Teologia no Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (IAP, Ivatuba-PR). Contato: jhonny12190@gmail.com.

purpose in carrying out the mission, in faithfulness to the Scriptures. Christ's example shows that the church's identity, as well as its mission, are interconnected, and are defined by Scriptures.

Keywords: Gospel of Luke. Mission. Identity. Missiology.

1. Introdução

O objetivo deste artigo é avaliar, através de uma pesquisa teológica e bibliográfica, de que forma o exemplo de Jesus Cristo pode lançar luz sobre questões pertinentes à identidade e à missão da igreja do século XXI: como a trajetória de Jesus rumo à Jerusalém em Lucas fornece princípios para um modelo de missão para os nossos dias que mantenha a identidade da igreja? Que princípios missiológicos e eclesiológicos podem ser extraídos da jornada missionária de Cristo rumo à Jerusalém no evangelho Lucas?

A partir de Lucas 9, a identidade e a missão de Jesus entram em foco. Neste artigo, será avaliada primeiramente a narrativa da jornada de Jesus a Jerusalém. Depois, a questão da identidade de Jesus (9:1-50). Depois, veremos o que a jornada de Jesus a Jerusalém nos fala sobre a identidade e a missão de Jesus, e então levantaremos algumas implicações desse modelo bíblico para a missão da igreja do século XXI.

2. A Jornada para Jerusalém

A narrativa da viagem de Jesus a Jerusalém é a seção central de Lucas, e começa em 9:51. Ao contrário de Marcos (10:1-52) e Mateus (19:1-20:34), que fornecem relatos mais curtos, Lucas inclui uma extensa narrativa de viagem que abrange um terço do seu evangelho (BEALE; CARSON, 2007, p. 588).

Os lugares geográficos mencionados não formam uma sequência lógica para uma simples viagem a Jerusalém (KLOPPENBORG, 2017, p. 102-107). Samaria está entre a Galileia e Jerusalém, seguindo a rota através das montanhas (MCCOWN, 1938, p. 59). Mas, após oito capítulos, Jesus ainda está próximo da Galileia: “De caminho para Jerusalém, passava Jesus pelo meio de [ou *entre*, grego μέσος] Samaria e da Galiléia” (Lc 17:11).⁴

Jerusalém é mencionada como o destino pelo narrador em 9:51 e 53 (o começo da seção), 13:22 (o meio da seção) e 17:11, 18:31, 19:28, 41 (o fim da seção). Jesus fala de ir a Jerusalém no meio da seção (13:33-34) e no final (19:11). Jericó é a única outra cidade mencionada (18:35 e 19:10). Samaria e Galiléia são mencionadas em 17:11 e os samaritanos são mencionados em 9:52, 10:33 e 17:6. Os galileus são mencionados em 13:1, e os judeus e a Judéia não são mencionados (LEE, 1999, p. 194).

O tamanho da seção dedicada à jornada para Jerusalém demonstra sua importância dentro da narrativa: este ato compreende 40,2% do evangelho, e é de importância central para Lucas (LEE, 1999, p. 194-195). O tema da jornada para Jerusalém termina em Lc 19:44, pois em 19:45 Jesus já está no Templo em Jerusalém.

Este artigo se limitará a discutir a questão da identidade de Jesus (9:1-50), e a jornada para Jerusalém (9:51 – 19:44), e não é uma exposição ou avaliação de toda a seção. O texto diz:

⁴ Salvo indicação contrária, as citações de textos bíblicos neste artigo utilizarão a versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição.

E aconteceu que, ao se completarem [συμπληρώω] os dias em que devia ele ser assunto ao céu, manifestou, no semblante, a intrépida resolução de ir para Jerusalém e enviou mensageiros que o antecedessem. Indo eles, entraram numa aldeia de samaritanos para lhe preparar pousada. Mas não o receberam, porque o aspecto dele era de quem, decisivamente, ia para Jerusalém (Lc 9:51-53).

O verbo *completar* (συμπληρώω) é usado por Lucas para descrever o barco que se encheu de água (Lc 8:23), e para referir-se ao cumprimento do dia do Pentecostes (At 2:1). Lucas já havia mencionado que Jesus tinha “cerca de trinta anos” (Lc 3:23), indicando, assim, de modo indireto, que Jesus também já havia *completado* a idade do serviço público (GREEN, 1997, p. 188).

No relato de Lucas, Jesus subiu até Jerusalém para encontrar seu destino (Lc 9:51-19:44, especialmente 13:31-35), mas em Atos a direção se inverte, e a missão sai de Jerusalém (At 1:8). O tempo de viajar pela Galileia havia passado (Lc 4:14-15). A ida a Jerusalém fazia parte do divino propósito (cf. Lc 9:31). Em Lucas, a missão aponta para a morte e ressurreição de Jesus, e, em Atos, chega o momento de os benefícios da morte e ressurreição de Jesus serem proclamados a todos (BOCK, 2011, p. 133).

Essa narrativa da viagem de Jesus a Jerusalém é peculiar a Lucas, pois Mateus a conta em apenas dois capítulos (19-20) e Marcos em apenas um (10). Certamente, a viagem demorou vários meses, e Lucas parece dividir a viagem em três fases (Lc 9:51; Lc 13:22; Lc 17:11). Possivelmente, essas fases estavam separadas por diferentes visitas a Jerusalém, já que João relata Jesus em Jerusalém pelo menos em duas ocasiões durante este período, antes da última páscoa (Jo 7:2-10, 37; 10:22-23) (DAVIDSON, 1995, p. 1903).

Lucas usa bastante o verbo “ir”, “caminhar” (πορεύομαι). O tema da caminhada ocupa toda a estrutura da narrativa da jornada para Jerusalém teológica do Evangelho (Lc 9:51, 52, 53, 56, 57; 10:37-38; 11:5, 26; 13:31-33; 14:10, 19, 31; 15:4, 15, 18; 16:30; 17:11, 14, 19; 19:12, 28, 36). É se movendo para Jerusalém que Jesus estabelece os critérios para os seus discípulos-missionários (Lc 9:57-62; 10:4). Seus discípulos são missionários que se movem como ele (Lc 10:1), e são treinados e formados na experiência missionária, em movimento (Lc 10:17-20).

O movimento continua após a ressurreição de Jesus, e os discípulos recebem o Espírito para testemunhar na Judéia, em Samaria e até os confins da terra (At 1:8). Jesus caminha com (συμπορεύομαι) os discípulos em direção a Emaús e lhes expõe as Escrituras (Lc 24:13-35). Com o tempo, “o caminho” se torna sinônimo de doutrina (At 18:26), e também designa o grupo de discípulos de Jesus (At 9:2; 19:9; 22:4).

3. A Identidade de Jesus em Lucas

A identidade de Jesus é um tema muito relevante no evangelho de Lucas. A questão sobre quem ele é aparece desde o anúncio de seu nascimento (“[...] será chamado Filho do Altíssimo” [1:32]; “[...] o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus” 1:35]). A identidade de Jesus foi declarada por anjos, em seu nascimento (“hoje vos nasceu, na cidade de Davi, o Salvador, que é Cristo, o Senhor” [2:11]), e por Deus, no batismo de Jesus (“Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo” [3:22]).

A voz divina no batismo de Jesus (Lc 3:22) sanciona sua identidade e sua missão. Esta afirmação divina apresenta o papel de Jesus como agente divino de redenção, como representante de Deus, e demonstra a natureza de sua missão. Sua missão e identidade são descritos em relação a Deus e às Escrituras, como o Servo e Filho de Deus que cumpre sua missão de redenção em obediência inflexível a Deus. É essa noção dos limites determinados

pela obediência ao propósito de Deus que o diabo testará em Lc 4:1-13, no deserto (GREEN, 1997, p. 187).

E o Pai reafirmou, no monte da transfiguração, o que tinha revelado no batismo de Jesus: “Este é o meu Filho, o meu eleito” (9:35). Nos dois eventos, no batismo e na transfiguração, Lucas relata que a revelação divina da identidade de Jesus se deu em momentos de oração (Lc 3:21; 9:29).

O próprio Jesus fez declarações a respeito de sua identidade (por exemplo, “O Espírito do Senhor está sobre mim [...]. Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” [4:21]). Pessoas que conheciam Jesus perguntavam: “Não é este o filho de José?” (4:22). Jesus também vinculou sua identidade à questão do sábado: “O Filho do Homem é senhor do sábado” (Lc 6:5).

A identidade de Jesus foi afirmada pelos demônios: “Bem sei quem és: o Santo de Deus!” (4:34), e “Tu és o Filho de Deus!” (4:41; cf. 8:28). Os demônios “sabiam ser ele o Cristo” (4:41). Na opinião de muitos do povo, Jesus era um “grande profeta” (7:16). João Batista questionou: “És tu aquele que estava para vir ou havemos de esperar outro?” (7:19).

A questão da sua identidade levou seu discurso a ser questionado (“Que palavra é esta?” [4:36]; “Quem é este que diz blasfêmias?” [5:21]), e suas ações também (“Se este fora profeta, bem saberia quem e qual é a mulher que lhe tocou” [7:39]; “Quem é este que até perdoa pecados?” [7:49]; “Quem é este que até aos ventos e às ondas repreende, e lhe obedecem?” [8:25]).

Herodes perguntou: “quem é, pois, este a respeito do qual tenho ouvido tais coisas?” (9:9). E o próprio Jesus perguntou a respeito de sua identidade: “Quem dizem as multidões que sou eu? [...] E vós quem dizeis que eu sou?” (9:18-20 ARC).

A cristologia de Lucas-Atos é rica e variada, e vários títulos são atribuídos a Jesus: Jesus é Profeta, Cristo/Messias, Filho de Deus, Filho, Senhor, Filho do Homem, Servo (At 3:13, 26; 4:30), Rei dos Judeus, Filho de Davi, Santo, Justo, Autor da Vida (At 3:15), Príncipe (At 5:31), Salvador e Juiz (At 10:42; 17:31). Aparentemente, Lucas não fez nenhuma referência específica e explícita à preexistência e à divindade de Jesus em sua descrição cristológica. Pode ser, no entanto, que a designação “Deus” seja aplicada a Jesus em Lucas 8:39; 9:43; Atos 20:28, embora isso seja discutível (STEIN, 2001, p 48-49).

Havia muitas visões diferentes a respeito do Messias no início do primeiro século, no entanto, todas elas enfatizavam a libertação literal e um reino na terra. O conceito judaico majoritário era o de um Messias que dominaria como um rei, num reino estabelecido por Deus (KEENER, 2014, p. 203). Jesus é um Messias diferente (Lc 9:20-25)

Jesus fez uma importante declaração sobre a sua identidade: “Ninguém sabe [verbo γινώσκω] quem é o Filho, senão o Pai; e também ninguém sabe quem é o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar [verbo ἀποκαλύπτω]” (Lc 10:22). Esse texto deixa claro que, na narrativa de Lucas, a identidade de Jesus é definida pelo Pai, e é revelada aos homens. Ela não é definida pelos homens, não é fruto de opiniões e sínteses de pensamentos.

Após ressuscitar, Jesus apareceu no meio dos discípulos e saudou-os com uma saudação de paz. A fim de provar a Sua identidade, ele lhes mostrou suas mãos e pés feridos (Lc 24:36-40). Ou seja, para provar sua identidade, ele mostrou as marcas do que ele fez. Os resultados de sua missão evidenciaram quem ele é.

Em seguida, Jesus mostrou as evidências de sua identidade e missão através das Escrituras:

[...] importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos. Então, lhes abriu o entendimento para compreenderem as Escrituras; e lhes disse: Assim está escrito que o Cristo havia de padecer e ressuscitar dentre os mortos no terceiro dia e que em seu nome se pregasse arrependimento para

remissão de pecados a todas as nações, começando de Jerusalém. Vós sois testemunhas destas coisas (Lc 24:44-48).

Portanto, a identidade de Jesus em Lucas está vinculada à sua missão e é definida pelas Escrituras.

4. Filho do Homem e Filho de Deus

Após a declaração de Pedro (“és o Cristo de Deus”), Jesus passa a referir-se a si mesmo como “o Filho do Homem” (9:22), e esse título passa a ser usado com mais frequência em Lucas (4 vezes antes do capítulo 9, e 22 vezes a partir de 9:22, enquanto “Cristo” é usado apenas 12 vezes em Lucas).

Curiosamente, o título “Filho do Homem” é usado por Jesus para designar sua própria identidade, e não por Lucas como narrador. “Filho do Homem” é uma autorreferência que distingue Jesus em sua singularidade, aquele que tem legitimação divina e que sofre oposição da liderança judaica (por exemplo, 5:24), especialmente quando essa liderança está associada a Jerusalém (cf. 5:17, 21) (GREEN, 1997, p. 242).

Jesus usou o título “Filho do Homem” para se distinguir dos falsos Messias, explicar sua messianidade, e levar seus discípulos a refletir a respeito da natureza de sua missão: “o Filho do Homem está para ser entregue nas mãos dos homens” (Lc 9:44). Ele não estava indo para Jerusalém para ser coroado por Deus, mas sim para ser crucificado por seus inimigos (Lc 9:23-26). Mas os discípulos não entenderam como o Messias poderia sofrer e ser morto (Lc 9:44-45). Lucas observa as predições sobre o sofrimento e morte do Messias seis vezes, quando Jesus se dirige para Jerusalém (9:21-22; 9:43-45; 9:51; 12:49-50; 13:33; 17:25; 18:31-34).

Na experiência da transfiguração, a identidade messiânica de Jesus é reforçada na declaração do Pai: “Este é o meu Filho, o meu eleito” (Lc 9:35). Depois da confissão messiânica de Pedro, a declaração divina na transfiguração é a confirmação de Deus para essa confissão (BOCK, 2011, p. 165). Ele era Jesus de Nazaré, o filho de Maria, mas era o Filho de Deus (foi anunciado assim a Maria).

No entanto, o tema da conversa entre Jesus, Moisés e Elias foi a “sua partida, que ele estava para cumprir em Jerusalém” (Lc 9:30-31), ou seja, a sua missão. Novamente, identidade e missão aparecem juntas. A ordem divina é para “ouvi-lo” (v. 35), ele que, embora seja o Cristo, deve ir para o sofrimento e rejeição, antes que seja glorificado e entronizado (NOLLAND, 2002, p. 448-449). Por causa desse sofrimento vicário, com boas razões, tem sido alegado que o ministério de Jesus oferece muito pouco para encorajar qualquer ligação com o messianismo político (NOLLAND, 2002, p. 448-449, 450).

A identidade de Jesus como Filho de Deus (3:22, 38; 4:3, 9) está ligada à experiência do Espírito (1:35; 3:22; 4:1, 9). O Espírito tanto *certifica* quanto *torna possível* a filiação (GREEN, 1997, p. 184). O *status* de Filho de Deus tem consequências e repercussões (1:32, 35; 2:41-51).

A transição do batismo para a tentação no deserto (3:21-4:13) ainda gira em torno da identidade de Jesus como Filho de Deus, como evidenciam a declaração “Era, como se cuidava, filho de José” (Lc 3:23), e os questionamentos do diabo “Se és o Filho de Deus [...]” (Lc 4:3). Jesus é capacitado pelo Espírito Santo para ser obediente ao propósito de Deus como exposto nas Escrituras, e sai dessa experiência para exercer seu ministério divinamente ordenado em total obediência a Deus (GREEN, 1997, p. 184-185).

Em Nazaré, há uma brusca mudança na forma como as pessoas encaram a identidade de Jesus. A princípio, “todos lhe davam testemunho, e se maravilhavam das palavras de graça que lhe saíam dos lábios, e perguntavam: Não é este o filho de José?” (Lc 4:22). Porém, depois de

uma explicação adicional feita por Jesus, “todos na sinagoga, ouvindo estas coisas, se encheram de ira. E, levantando-se, expulsaram-no da cidade [...]” (Lc 4:28-29). Aparentemente, o povo de Nazaré tinha compreensão estreita da identidade e missão de Jesus, e por isso o recebeu positivamente. Mas, após Jesus desenvolver mais plenamente sua autoapresentação, isso atraiu uma resposta surpreendentemente negativa. Quando eles entenderam mais plenamente a natureza da missão de Jesus, ele não foi mais considerado aceitável (GREEN, 1997, p. 216).

5. A Missão de Jesus em Lucas

No evangelho de Lucas, Jesus define sua missão citando o profeta Isaías (61:1-2): “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Lc 4:18-19).

Após citar Isaías para definir sua missão, Jesus afirma: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” (Lc 4:21). A sua identidade e a sua missão são definidas com base nas antigas promessas registradas no Antigo Testamento. Ele é e faz o que a Escritura diz que ele é e faz. A apresentação de Lucas deste discurso na sinagoga (Lc 4:16-30) inclui mais do que é encontrado nos outros evangelhos (cf. Mc 6:1-6). Jesus afirma que o tempo do Jubileu havia chegado, e indica que o Messias havia aparecido.

Ao explicar o propósito de sua vinda, usando o verbo ἔρχομαι, Jesus afirma que não veio “chamar justos, e sim pecadores, ao arrependimento” (Lc 5:32); e diz também que veio “para lançar fogo sobre a terra” (Lc 12:49). A missão de Jesus é resumida na sentença: “o Filho do Homem veio [ἔρχομαι] buscar e salvar o perdido” (Lc 19:10). O texto bizantino traz uma variante textual que afirma que Jesus “não veio [verbo ἔρχομαι] para destruir as almas dos homens, mas para salvá-las” (Lc 9:56). E, usando o verbo παραγίνομαι, Jesus afirma que não veio “para dar paz à terra”, mas divisão (Lc 12:51). Essas declarações evidenciam a natureza soteriológica da atividade de Cristo, bem como suas consequências colaterais.

Além da autoidentificação de Jesus, a narrativa de Lucas traz a opinião de outros sobre quem ele é. O homem possuído por demônios em Gerasa prostrou-se diante de Jesus o identificou como “Filho do Deus Altíssimo” (Lc 8:28). Esse episódio é antecedido pela parábola do semeador (v. 4-15), o ensino sobre a candeia (v. 16), e sobre a revelação (v. 17), conteúdos estreitamente relacionados à missão de Cristo e de sua igreja.

Após Jesus acalmar uma tempestade, a pergunta dos discípulos é sobre sua identidade: “Quem é este que até aos ventos e às ondas repreende, e lhe obedecem?” (Lc 8:25). Ou seja, uma ação de Jesus levantou uma discussão sobre quem ele era. O que ele faz e quem ele é: o tema da identidade está relacionado ao tema da missão.

Jesus então envia os discípulos em missão, para expulsar demônios, “a pregar o reino de Deus e a curar os enfermos” (Lc 9:1-2). No mesmo contexto, Jesus e os discípulos alimentam a multidão (9:12-17), e surge novamente um questionamento a respeito da identidade do Cristo. Dessa vez, a pergunta anteriormente feita no episódio da tempestade (“Quem é este?”) é respondida pelos próprios discípulos, através de Pedro: “És o Cristo de Deus” (Lc 9:18-20). Essa resposta vem após a exposição da opinião equivocada das multidões (“João Batista, mas outros, Elias; e ainda outros dizem que ressurgiu um dos antigos profetas” [Lc 9:19]), e só após o envio dos discípulos à missão. Ou seja, é possível deduzir que, no cumprimento da missão, amplia-se a visão dos discípulos sobre a identidade de Jesus.

Muitos estudiosos têm debatido a respeito do conhecimento (ou do suposto desconhecimento) geográfico de Lucas (CONZELMANN, 1960, p. 18-94; HENGEL, 1995, p. 27-78). Lucas retrata uma progressão geográfica no cumprimento do plano de Deus tanto no

evangelho quanto em Atos. Na missão inicial de Jesus, o ministério se move da Galiléia para Jerusalém (Lc 4:14-15; 9:51). Dentre os evangelistas, Lucas é o que mais enfatiza que Jesus está indo para Jerusalém (Lc 9:51; 13:33; 17:11; 18:31). Essa progressão geográfica é revista em At 10:36-39: “Esta é a palavra que Deus enviou aos filhos de Israel [...]. [...] a palavra que se divulgou por toda a Judéia, tendo começado desde a Galiléia, [...] [Jesus] andou por toda parte, [...] e nós somos testemunhas de tudo o que ele fez na terra dos judeus e em Jerusalém”. O avanço da igreja é semelhante, mas vai na direção oposta. Atos 1:8 fala do movimento de Jerusalém para a Judéia e Samaria, e depois para os confins da terra.

A missão de Jesus está intimamente atrelada à sua identidade. Os milagres de Jesus servem como sinais que atestam a reivindicação divina de sua identidade (At 2:22; 10:38). A irrupção do Reino presente é evidenciada pelas curas e libertações realizadas por Jesus: “Mas se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, logo é chegado a vós o reino de Deus” (Lc 11:20). O Reino de Deus veio ao mundo na pessoa e na obra de Cristo para redimir o homem do reino de Satanás (SCHNELLE, 2010, p. 115). O poder de sujeitar os demônios é um sinal da presença do Reino Deus (Lc 10:18). Jesus não afirmou que o Reino se tratava de uma experiência meramente interior, mas se manifestava em sinais exteriores que acompanhavam a pregação do Reino (CARSON, 2009, p. 1516).

Quando questionado se ele era “aquele que estava para vir” (Lc 7:20), uma alusão à sua posição messiânica, Jesus aponta para uma série de milagres (v. 22) como resposta. Isaías já tinha usado esses milagres como sinal escatológico (Is 29:18-19; 35:5; 42:6; 61:1). Portanto, os milagres de Jesus são evidência de que essa escatologia havia começado (Lc 10:18; 11:14-23).

6. A Identidade e a Missão Definidas pelas Escrituras

Lucas mostra a identidade e a missão de Jesus como um cumprimento do divino propósito, declarado pelo próprio Deus de maneira audível (3:21-22), Jesus já havia sido designado pelos anjos (2:11), pelo narrador (2:26), pelos demônios (4:41) e indiretamente pelo próprio Jesus (4:18); através de anjos (1:26-33- 2_11), mas, principalmente, através das Escrituras (4:17-21; 18:31; 20:17; 21:22; 22:37; 24:27, 32, 44-46).

A ênfase no propósito divino registrado nas Escrituras serve aos interesses eclesiológicos de Lucas, pois a comunidade cristã primitiva está moldando sua própria identidade, em meio a outra comunidade (dos judeus) que também lê as Escrituras, mas que não vê em Jesus o cumprimento messiânico das promessas divinas (GREEN, 1997, p. 22). Por isso, para Lucas, é importante destacar a convergência entre as antigas promessas de Deus e o ministério de Jesus. A vinda de Jesus está profundamente enraizada na antiga aliança, e sua missão está plenamente de acordo com o intento divino. Jesus é quem Deus havia dito que enviaria, e faz o que Deus prometeu que o Messias faria.

À medida que a narrativa de Lucas vai se desenvolvendo, a relação de Jesus com o Espírito Santo e a sua identidade como Filho de Deus vai sendo desenvolvida (3:21-22, 38; 4:1, 3, 9, 14, 18). Jesus foi designado “Filho de Deus” (1:35), uma identidade que foi afirmada por Deus (3:21-22), confirmada genealogicamente (3:38), questionada pelo diabo (4:3, 9), mas assumida por Jesus (4:1-13). Os leitores de Lucas já são introduzidos à messianidade de Jesus em 1:32-33, 69; e 2:11. Mas a declaração de Pedro em Lc 9:20 (“és o Cristo”) marca a primeira vez que os discípulos reconhecem Jesus como o Messias de forma explícita. Essa declaração fora amadurecida pelos milagres de cura, seu domínio sobre a natureza, e por seus ensinamentos. Jesus não apenas é identificado como o Cristo, mas ele é “o Cristo de Deus” (Lc 9:20). Essa qualificação evidencia que Jesus é o Ungido que Deus havia prometido enviar. É, portanto, uma alusão ao cumprimento das Escrituras (STEIN, 2001, p. 277).

Jesus é claramente identificado como o Cristo (o Messias) na declaração de Pedro em Cesaréia de Filipe (Lc 9:20). Lucas indica que a declaração de Pedro está correta, embora não tão enfaticamente quanto Mateus (ver a confirmação de Jesus em Mt 16:17). Jesus pede que os discípulos mantenham silêncio a respeito de sua identidade messiânica por enquanto (Lc 9:21). O motivo é que eles estão certos a respeito de sua identidade, mas ainda estão enganados sobre sua missão. A declaração de Pedro dá a entender que os apóstolos reconhecem Jesus como o Messias esperado, mas não dá a entender que eles sabiam *em que sentido* Jesus era o Cristo (HENDRIKSEN, 2002, p. 475-476). Eles não sabem ainda que tipo de Messias Jesus é.

Refletindo o senso comum da época, os discípulos esperavam um Messias-Rei como um conquistador militar. O Messias deveria iria sofrer e morrer, e convida seus seguidores a tomarem também a sua cruz (Lc 9:23-27). O conceito de um Messias sofredor ia contra a expectativa judaica majoritária de uma figura gloriosa, estritamente vitoriosa e poderosa. Para os judeus, um messias sofredor era incongruente, uma impossibilidade (BOCK, 2011, p. 186).

O embasamento escriturístico da identidade de Jesus transparece também no fato de Lucas 9:35 aparentemente derivar sua declaração (“Este é o meu Filho, o meu eleito [ὁ ἐκλελεγμένος]”) de Isaías 42:1 (“Eis aqui o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido [ἐκλεκτός]”). A LXX usa um substantivo, enquanto Lucas usa um particípio perfeito, evidenciando que Jesus já ocupou a posição de “escolhido”.

Outra evidência de que a identidade de Jesus está firmada nas Escrituras é o eco de Dt 18:15 (“O SENHOR, teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim; *a ele ouvirás*” [αὐτοῦ ἀκούσεσθε]) na declaração divina: “Este é o meu Filho, o meu eleito; *a ele ouvi*” (αὐτοῦ ἀκούετε; Lc 9:35). Ao contrário de Mateus (ἀκούετε αὐτοῦ; 17:5) e Marcos (ἀκούετε αὐτοῦ; Mc 9:7), a ordem das palavras de Lucas coincide com a versão LXX de Deuterônômio. Essa alusão a Dt 18:15 é importante pois aponta Jesus como o Profeta-Líder prometido na época de Moisés (At 3:19-24).⁵ A voz de Deus, no batismo e na transfiguração, concorda tanto com as Escrituras quanto com as vozes anteriores (de Gabriel, Isabel, etc), o que acentua sua credibilidade (GREEN, 1997, p. 186).

A identidade de Jesus como Messias-Rei também foi uma questão fundamental no julgamento de Jesus (Lc 22:67), e em seu movimento em direção à cruz (Lc 23:2, 35, 39). E o sofrimento do Messias na narrativa de Lucas é um sofrimento *necessário* (δεῖ, 24:26) e predito nas Escrituras (24:46). Algumas semanas depois de pedir que os discípulos mantivessem silêncio a respeito de quem ele era, após corrigir as distorções, Jesus os autorizaria a dizer ao mundo inteiro sobre sua identidade e missão (Lc 24:47).

7. A Identidade e a Missão da Igreja a partir de Jesus

Uma futura pesquisa relacionada a esta pode ser a avaliação mais detalhada da eclesiologia de Lucas e a identidade da igreja em relação a Israel (BOCK, 2011, p. 371), a identificação distinta como “cristãos” em Antioquia (At 11:26), e como uma “seita” dos nazarenos (At 24:5; cf. 5:17; 15:5; 26:5), e como a igreja compartilha a missão e a identidade de Jesus. Lucas procura alcançar um senso de solidariedade, conexão e identificação com Jesus através do que ele fez (BOCK, 2011, p. 449).

Esta pesquisa não discutirá a fundo tais temas por uma questão de espaço, mas levantará aqui alguns princípios que podem ser úteis à sistematização da identidade e da missão da igreja em Lucas.

⁵ Curiosamente, a referência a Dt 18:15 não aparece na declaração divina no batismo de Jesus (Lc 3:22). A declaração na transfiguração (Lc 9:35) expande o que foi dito no batismo (Lc 3:22).

Lucas organiza sua narrativa de forma que tudo o que vem depois de 9:51 deve ser lido tendo em consideração a resolução de Cristo de ir para Jerusalém para morrer em uma cruz. Lc 9:51 representa uma reviravolta no roteiro, como At 19:21. Jesus revelou uma resoluta determinação, lembrando a do profeta Ezequiel (Ez 21:2), uma linguagem que implica o enfrentamento de hostilidades (KEENER, 2014, p. 204).

Nada desviava Jesus de Jerusalém. Mas o seu foco não era geográfico, e sim o cumprimento profético escatológico (já que a rota não faz sentido se for apenas geograficamente avaliada). Por isso, Jesus não aceitou o caminho mais curto para Jerusalém (no deserto da tentação). O objetivo não era apenas ir a Jerusalém, mas ir a Jerusalém em *cumprimento da missão*, fiel à definição de sua identidade e de sua missão, encontrada nas Escrituras. A tentação tinha a ver com colocar em dúvida a sua identidade, a sua missão e as Escrituras. A orientação obstinada de Jesus, ao iniciar a jornada divinamente ordenada a Jerusalém, é a mesma que seus seguidores devem compartilhar (GREEN, 1997, p. 402-403).

A firme resolução de Cristo ao ir para Jerusalém em cumprimento de sua missão é um princípio missiológico básico para a igreja do século XXI. De acordo com a narrativa de Lucas, assumir assim a sua identidade e a sua missão têm consequências perigosas para a igreja, o que pode incluir rejeição, perseguição, sofrimento e morte. Mas, na narrativa de Lucas, Jesus não deixou alternativas para seus seguidores: é preciso tomar a sua cruz, estar preparados para perder a própria vida por sua causa, e não se envergonhar dele (9:23-27) (DAVIDSON, 1995, p. 1901).

Há uma identificação de Jesus com sua igreja (Lc 9:48; 10:16; cf. Mt 25:40; Jo 13:20). A conversão de Paulo, a caminho de Damasco, evidencia isso: Jesus se identifica com a igreja, e se considera pessoalmente atingido pela perseguição movida contra ela (At 9:4-5). Assim, a missão de Jesus é a missão da igreja, e, nos evangelhos, Jesus se apresenta como modelo e exemplo para a comunidade de seus seguidores (Jo 13: 13-16).

O que Jesus oferece aos seus discípulos é um caminho mais convincente e perigoso (Lucas 6:40). É uma reorientação da vida, envolvendo sofrimento e talvez morte. Se alguém for aonde quer que Jesus vá, deve estar pronto para a rejeição (9:51 - 56). Um discípulo de Jesus deve perceber que o seguir significa viver como um estranho no mundo, porque a escolha por Jesus é uma escolha rejeitada por muitos (BOCK, 2011, p. 318). Boa parte de Lc 9:51-19:44 é dedicada a explicar como os discípulos devem viver à luz da realidade da partida de Jesus (9:51, 58; 13:33; 17:11, 25; 18:31-34; 19:41-42) (BOCK, 2011, p. 330).

A intrépida resolução de Jesus de ir a Jerusalém revela um foco, uma firmeza de propósito que ele exige de seus seguidores. Ao enviar os setenta, Jesus disse que os enviava “como cordeiros para o meio de lobos” (Lc 10:3), e os advertiu: “a ninguém saudeis pelo caminho” (Lc 10:4). Essa advertência é justificada pela urgência de sua missão. Eles não deveriam perder tempo em longas e complicadas saudações pelo caminho, e nem mudando de casa em casa (Lc 10:7) - outra advertência contra a perda de tempo na aceitação de inúmeros convites (DAVIDSON, 1995, p. 1904). Novamente, aqui há uma identificação entre o a atitude de Jesus e a atitude que ele exige de seus seguidores.

Após sua ressurreição, ao aparecer aos discípulos, Jesus explicou sua identidade e sua missão a partir das Escrituras, e declarou que seus discípulos são “testemunhas destas coisas” (Lc 24:44-48). Jesus, portanto, estabelece um parâmetro para a identidade e missão da igreja: ser testemunha do que ele é e do que ele fez segundo as Escrituras, o que foi previsto e narrado sobre ele. A igreja não é uma testemunha à margem das Escrituras, ou em oposição a elas.

8. Considerações Finais

Na narrativa de Lucas, a identidade de Jesus é definida pelo Pai, e é revelada aos homens principalmente através das Escrituras. Como Corpo de Cristo, a igreja deve buscar sua identidade nas mesmas fontes. Se há alguma conexão entre Cristo e sua igreja, então o que a igreja é, e o que ela deve ser, não é algo a ser definido apenas pelos homens, pela cultura, como fruto de sínteses de pensamentos.

Assim como Cristo não buscou ser o Messias que o senso comum judaico esperava, a igreja não deve ter como meta primária preencher a expectativa da sociedade a seu respeito. O motivo é que as expectativas das pessoas sobre a igreja podem consistir numa distorção da identidade divinamente estabelecida e revelada.

Mesmo uma avaliação interna, feita a partir dos próprios cristãos, pode trazer o risco de perda da identidade. Quando a igreja é definida essencialmente em termos históricos ou culturais, a partir de práticas e costumes circunscritos à épocas e lugares, ou quando sua identidade está atrelada a alguma visão saudosista de uma suposta época de ouro, ou quando a igreja se define a partir de uma superidentificação com o espírito da época, então a identidade que lhe foi divinamente atribuída pode ser distorcida ou perdida.

Da mesma forma, a igreja faz o que foi divinamente designado como sua missão. A igreja não se dedica a fazer apenas o que gosta, o que é fácil ou o que é popular, tomando atalhos ao sabor das circunstâncias e da pressão sociocultural. A autoidentificação da igreja, e as definições de suas prioridades missionárias têm como ponto de partida as Escrituras. E, como no caso de Cristo, a identificação feita por terceiros é irrelevante para a consciência que a igreja tem de si mesma, e nenhuma influência exerce sobre as suas prioridades missionárias.

Na narrativa de Lucas, identidade e missão são temas interrelacionados, e, por vezes, sobrepostos. O que Jesus faz define quem ele é, e o que ele é orienta o que ele faz. Da mesma maneira, a identidade da igreja contemporânea, conforme definida pela Escritura, vai na mesma direção do que ela faz, e sua missão (praticada, não apenas declarada) evidencia que tipo de instituição ela é.

A importância que Lucas dá à oração nos eventos onde a identidade de Jesus foi revelada pelo Pai (batismo e transfiguração, Lc 3:21; 9:29) também sugere a importância dessa prática para a igreja no processo de descoberta e afirmação de sua própria identidade.

Referências

BEALE, Greg K.; CARSON, Donald A. (eds.). **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academics, 2007.

BOCK, Darrell L. **A theology of Luke and Acts: biblical theology of the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2011.

CARSON, Donald A. [et al.]. **Comentário Bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CONZELMANN, H. **The Theology of St. Luke**. New York: Harper & Row, 1960.

DAVIDSON, Francis (ed.). **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

- GREEN, Joel B. **The Gospel of Luke**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- HENDRIKSEN, William. **Comentario Al Nuevo Testamento: El Evangelio Según San Lucas**. Grand Rapids: Libros Desafío, 2002.
- HENGEL, M. The Geography of Palestine in Acts. In: BAUCKHAM, R. J. (ed.). **The Book of Acts in Its Palestinian Setting**. Grand Rapids: Eerdmans; Paternoster, 1995.
- KEENER, Craig S. **The IVP Bible Background Commentary**. Downers Grove: InterVarsity, 2014.
- KLOPPENBORG, John. Luke's Geography Knowledge, Ignorance, Sources, and Spatial Conception. In: VERHEYDEN, Joseph; KLOPPENBORG, John S. (eds.). **Luke on Jesus, Paul and christianity: what did he really know?** Bristol: Peeters, 2017. p. 101-146.
- LEE, David. **Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- MCCOWN, C. C. The Geography of Luke's Central Section. **Journal of Biblical Literature**, v. 57, p. 51-66, 1938.
- NOLLAND, John. **Word Biblical Commentary: Luke 1:1-9:20**. Word Biblical Commentary, Vol. 35A. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
- SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- STEIN, Robert H. **Luke**. The New American Commentary, Vol. 24, Logos Library System. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.

A NARRATIVA DE ESTER: LITERATURA COMO FERRAMENTA PARA O DESENVOLVIMENTO MORAL

VANESSA MEIRA¹

Resumo: A história de Ester é uma das narrativas bíblicas mais amadas pelas crianças. No entanto, aparentemente, ela não tem sido explorada em todo seu potencial como ferramenta para o desenvolvimento moral de crianças. O objetivo deste artigo é, por meio de uma pesquisa bibliográfica e de uma leitura atenta do texto bíblico, analisar a narrativa de Ester como literatura, com foco nos seus dilemas morais, destacando o seu potencial para fomentar o desenvolvimento moral de crianças. Através desta pesquisa é possível concluir que a história de Ester pode ser mais explorada na educação infantil, tanto por sua riqueza literária quanto por seu conteúdo moral que provoca reflexões.

Palavras-chave: Ester. Literatura Infantil. Desenvolvimento Moral.

ESTHER'S NARRATIVE: LITERATURE AS A TOOL TO FOSTER MORAL DEVELOPMENT

Abstract: Esther's story is one of the biblical narratives most loved by children. However, it has not been explored to its full potential as a tool for the moral development of children. The aim of this article is, through a bibliographic search and a close reading of the biblical text, to analyze Esther's narrative as literature, focusing on her moral dilemmas, highlighting its potential to foster the moral development of children. Through this research, it is possible to conclude that Esther's story can be further explored in early childhood education, both for its literary wealth and for its moral content that provokes reflections.

¹ Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Doutoranda em Teologia (EST, São Leopoldo-RS). Licenciada em Pedagogia. Docente do curso de Pedagogia do Instituto Adventista Paranaense (Ivatuba-PR). Bolsista da CAPES. Contato: vanessarmeira@gmail.com.

Keywords: Esther. Children's Literature. Moral Development.

1. Introdução

Este artigo é parte da pesquisa de doutorado da autora (orientada pela dra. Gisela Streck), que investiga a relação entre a literatura infantil e o desenvolvimento da espiritualidade (FOWLER, 1992) e da moralidade nas crianças (PIAGET, 1994; KOHLBERG, 1981; KOHLBERG, 1984). A pesquisa inclui a utilização de histórias que apresentam o conceito de bem e mal, e a avaliação de como as crianças absorvem esses conceitos. A história de Ester foi utilizada numa das fases dessa pesquisa mais ampla (que está em andamento).

O desenvolvimento moral e espiritual acontece através de transições para estágios sucessivos, e essas transições são motivadas por conflitos e crises. O uso de narrativas infantis pode beneficiar esse processo, expondo a criança a situações de conflitos morais em seu enredo – além de outros conflitos que podem surgir posteriormente em reflexões individuais ou em grupo. Além disso, se a maturidade moral advém da capacidade de coordenar os diferentes pontos de vista e buscar uma solução, as histórias também podem conter essa reestruturação no próprio enredo, além da possibilidade da criança conseguir essa solução numa reflexão posterior, individual ou em grupo. O uso de literatura infantil no processo de desenvolvimento da moralidade permite a observação e avaliação desses fenômenos.

A história de Ester, sempre presente em Bíblias infantis (que, na verdade, são seleções de histórias bíblicas), foi escolhida por ter um enredo que envolve claras questões morais, uma boa identificação e forte apelo entre crianças. As características da narrativa de Ester, como literatura infantil, que a tornam uma história adequada para uma pesquisa sobre moralidade e espiritualidade, são:

1) *Tem um enredo explicitamente maniqueísta*: é uma história cujos vilões e heróis são rapidamente identificados pelas crianças. Embora, a princípio, pareça reforçar uma visão maniqueísta da vida: na mente infantil, a velha luta do bem contra o mal, quando heróis e vilões estão bem definidos, pode trazer uma reflexão imediata por meio dessas figuras opostas, justamente por causa do contraste.

A realidade costuma ser dual, assim como os próprios indivíduos, assim, é importante refletir com as crianças a partir da personificação de bem e mal, onde o mal é definitivamente mal e no final será punido e o bem é claramente a personificação da virtude, e no final será recompensado. Tudo isso, para a criança, tem a ver com justiça. Para Bruno Bettelheim (1980, p. 157), a criança tem uma “necessidade profunda” de que a justiça prevaleça:

No conto de fadas tradicional, o herói é recompensado e a pessoa malvada recebe sua sorte bem-merecida, e assim satisfaz a necessidade profunda que a criança sente de que prevaleça a justiça. De que outra forma pode a criança esperar que lhe seja feita justiça, ela que se sente tantas vezes tratada injustamente?

Para o autor, só assim a criança conseguirá se convencer de que deve agir corretamente, deve buscar a virtude, a despeito das tentações de ceder “às instâncias não sociais dos seus desejos” (BETTELHEIM, 1980, p. 158).

2) *Tem possibilidades interpretativas*: algumas histórias possuem uma riqueza interpretativa e uma profundidade, que permitem ser exploradas muitas facetas, extrair muitas lições e ampliar enormemente as possibilidades de sentido. Grande parte da permanência e vitalidade das narrativas clássicas está no potencial de leitura que elas permitem (MACHADO,

2002, p. 98). Por meio dessas histórias, os adultos costumam se surpreender com as lições extraídas pelas crianças, dada a facilidade com que elas lidam com simbologias.

Chevalier e Gheerbrant (1990, p. 17) afirmam que o símbolo revela o mundo percebido “tal como o sujeito o experimenta”, não num nível consciente ou resultado da sua razão crítica, mas “em função de todo o seu psiquismo, afetivo e representativo, principalmente no nível do inconsciente”. Ou seja, a interpretação dos símbolos é absolutamente subjetiva, e as narrativas são ricas em simbologias. A criança está em pleno processo de experimentação do mundo a sua volta, entendendo cada ser humano como único e irrepetível, a imaginação e a subjetividade dá a cada narrativa contornos sempre novos a cada nova leitura.

3) *Possibilita o uso de recursos visuais*: a história de Ester pode ser contada de diferentes formas, com o uso de fantoches, encenações etc. Alguns personagens podem ser representados e compreendidos facilmente, especialmente por fazerem parte do imaginário da criança.

4) *Oferece oportunidades de redenção*: Algumas narrativas ofertam aos personagens oportunidades de mudança de rota ou uma quebra de expectativa no leitor ou leitora. São personagens que têm a chance de redenção, de receberem perdão e de mudarem de comportamento. Esta é a esperança humana em busca da virtude, oportunidades de se redimirem em diversas áreas da vida, e algumas histórias “revelam que os seres humanos são as verdadeiras feras necessitadas de redenção” (TATAR, 2013, p. 65). Para Andersen “[...] os contos tinham uma força compensatória, permitindo-lhe corrigir os erros da vida real e equilibrar os pratos da balança da justiça” (TATAR, 2013, p. 348).

A história de Ester oportunizou aos alunos e alunas participantes daquela fase da pesquisa novas leituras de mundo, novas leituras de si mesmos, e reflexões sobre o bem, o mal e comportamentos que consideramos morais ou imorais. A seguir, será dado um panorama geral da narrativa, mesmo que nem todos os detalhes caibam dentro da história que geralmente é contada para as crianças. Neste artigo, serão destacados apenas os aspectos da narrativa que vieram à tona na discussão a respeito do desenvolvimento da moralidade das crianças.

2. A Providência Divina pode ser irônica

A história de Ester, é incrível e recheada de ironia. Os livros infantis e as Bíblias adaptadas para crianças, em geral, não se aproximam muito do tom jocoso do texto, optando muitas vezes em dar enfoque apenas na coragem de Ester.

A riqueza e a relevância dessa história são tão grandes para o povo judeu, que eles celebram até hoje o livro de Ester na festa anual de *Purim*, e alguns especialistas afirmam que o propósito do livro é justamente apresentar a origem da festa do *Purim* (Et 9:18–10:3) (ACOSTA, 2018, p. 213). Apesar de Lutero aparentemente ter revelado alguma dificuldade com Ester (ACOSTA, 2018, p. 229), em geral, a Reforma Protestante deu importância a Ester, especialmente em reflexões sobre a monarquia, a natureza feminina ou como enfrentar ameaças (CARRUTHERS, 2008, p. 13).

No entanto, sempre houve reservas quanto ao conteúdo religioso e moral de Ester, devido à suposta ambiguidade moral de alguns fatos e à ausência do nome de Deus na narrativa (JOBES, 1999, p. 20). Porém, apesar de não mencionar Deus, a narrativa traz de maneira implícita, sua providência e soberania. Deus é o “ausente literário presente em todo o livro” (ACOSTA, 2018, p. 216).

Ademais, sempre houve certo desconforto em setores protestante por causa do teor fortemente judaico e nacionalista do livro de Ester. O episódio mais perturbador para o leitor moderno é o pedido de Ester por um segundo dia de matança, e também pelo enforcamento dos cadáveres dos filhos de Hamã após a salvação dos judeus (9:13) (LANIAK, 2003, p. 182).

O texto não dá nenhuma justificativa para este pedido de Ester, e, aparentemente, “um segundo massacre não foi, em nenhum sentido, um ato de autodefesa” (PATON, 1908, p. 96).

A pergunta que se faz é: o caráter de Ester é um modelo em questões éticas? Os comentaristas se dividem entre os que defendem o caráter de Ester e os que a criticam. Obviamente, detalhes como estes não constam em nenhuma versão infantil da história, mas é um ponto interessante de se observar (pois as crianças podem perceber).

3. A Omissão da Identidade de Ester

A história de Ester contém semelhanças com as histórias de José e Moisés: judeus que tiveram algum vínculo com a corte opressora, mas acabaram salvando o seu povo. Como Moisés, Ester também foi adotada e teve sua identidade ocultada para proteger sua vida (ACOSTA, 2018, p. 215).

Por orientação de Mordecai, Ester escondeu sua nacionalidade (2:10, 20) – e, nesse ponto, a comparação com Daniel em Babilônia é inevitável: Daniel não deixa a menor dúvida de que não está disposto a perder sua identidade judaica, e resolveu “firmemente, não se contaminar com as finas iguarias do rei” (Dn 1:8). Ao contrário de Daniel, o livro de Ester não expressa nenhuma preocupação com as leis alimentares, e não faz nenhum protesto ou observação. Quando é levada à corte do rei pagão, Ester apenas esconde sua identidade judaica (JOBES, 1999, p. 20).

O ato de ocultar a identidade de alguém não é incomum na Bíblia Hebraica. Jacó vestiu as roupas de Esaú e usou peles de animais para obter a bênção de Isaque (Gn 27:1-29). Tamar se disfarçou de prostituta para enganar Judá e engravidar dele (Gn 38:11-26). Abraão (em duas ocasiões) e Isaque ocultaram a identidade de suas lindas esposas, apresentando-as como irmãs, para evitar o que temiam ser a morte certa nas mãos de reis estrangeiros (Gn 12:10-20, 20:1-18, 26:7-11).

Esses textos relatam uma ocultação ativa da identidade, que pode ser caracterizada como engano. No entanto, o caso de Ester é mais ambíguo, pois foi um caso de omissão: “Ester, porém, não declarou o seu povo e a sua parentela” (Et 2:10 ACF). Este pode ser um ponto observado por crianças atentas, pois é um detalhe que consta na maioria das histórias adaptadas para o público infantil.

Muitos estudiosos consideram Ester e Mordecai responsáveis por ações que hoje parecem moralmente erradas. Nesse caso, como responsável legal por Ester, Mordecai poderia ser acusado de pressionar Ester a ocultar sua identidade judaica, de maneira que seu testemunho de fé nas cortes do rei pagão ficasse comprometido.

Deve-se notar, porém, que os motivos do pedido de Mordecai não estão indicados em parte alguma do texto, e parece improvável que a narrativa apenas queira mostrar o domínio patriarcal de Mordecai sobre Ester neste ponto. Não é fácil saber pelo texto se Ester teria sido desqualificada por ser judia, mas aparentemente há algum tipo de apreensão por parte de Mordecai. O fato é que, diante de todos os cenários e suposições possíveis, a narrativa permanece silenciosa.

4. As Ambiguidades de Assuero

Ester contém muita ironia, sátira, contraste (ACOSTA, 2018, p. 215), e zomba daqueles que estão em autoridade ou daqueles que são responsáveis pelo sofrimento dos judeus (JONES, 1977, p. 172). O livro começa descrevendo a grandiosidade do império persa, de Assuero, que

oferece banquetes suntuosos. Mas logo, a história assume ares cômicos, pois o rei manda chamar a rainha Vasti para exibí-la diante dos convidados, e ela o desobedece. Ou seja, apesar da grandeza de seu império, da seriedade de suas leis, o rei não tem autoridade sobre a esposa.

Assuero se mostra um rei poderoso e ostentador, e, ao mesmo tempo, um ser humano fraco, ignorante e manipulável (ACOSTA, 2018, p. 218). Na maioria das histórias adaptadas para o público infantil, é dado maior enfoque na personalidade de Vasti e não em Assuero, é exaltada a coragem de Vasti em contrariar o Rei, porém, no desenrolar da história, é possível perceber Assuero como um rei dependente e manipulável. Ele chega ao ponto de destituir Vasti do posto de rainha, e emitir um decreto para que os homens exerçam autoridade em suas casas sobre suas esposas (1:19-22).

Ester, cujo nome era Hadassa, era uma judia órfã, que havia sido criada pelo primo, Mordecai (2:5-7). Uma mãe normalmente seria a principal autoridade e referência para uma garota judia, mas não no caso de Ester. No caso dela, seu modelo foi um homem, Mordecai (FOX, 2001, p. 97). Sua extrema beleza a leva ao centro do enredo, pois Assuero quer escolher uma nova rainha (2:2-4), e Ester é levada como uma das candidatas (2:8).

Ester vence o concurso, mas isso também envolve algumas questões morais pouco exploradas na literatura cristã: Ester perdeu a virgindade com um gentio incircunciso com quem ainda não era casada, e ela o agrada naquela noite mais do que todas as outras virgens do harém (JOBES, 1999, p. 20). Certamente, essa não é uma história romântica como costuma ser retratada, e isso não consta em nenhuma versão infantil. Mas de que outra forma ela deveria agir, ou que outras decisões ela deveria tomar?

O rei Assuero se apaixona por Ester, e ela se torna rainha (Et 2:17), mas continua escondendo sua nacionalidade (2:20), todas as narrativas voltadas para o público infantil, constam essa omissão e é um ponto muito interessante para a pesquisa. Na sequência dos fatos, Mordecai descobre um plano conspiratório de dois eunucos para matar Assuero, o rei é avisado, e os eunucos são enforcados. A fidelidade de Mordecai é registrada nos livros de história da corte (2:21-23).

5. Hamã, o Antagonista e sua Vingança Desproporcional

A narrativa apresenta, então, Hamã – um funcionário da corte que foi elevado ao mais alto cargo pelo rei Assuero. Ele é o grande vilão da história, que decide exterminar os judeus simplesmente porque Mordecai, um judeu, não se prostra perante ele, reverenciando-o. Ou seja, O problema entre Hamã e Mordecai se torna um problema entre Hamã e todos os judeus (3:1-6).

Dessa forma, novamente, a narrativa traz um líder da corte que é ignorado e se sente ofendido pela falta de submissão de alguém. E, como Assuero, Hamã tentará amenizar sua desonra com um decreto. A diferença entre a reação dos dois é que Assuero não mandou matar ninguém. Portanto, a reação de Hamã é totalmente desproporcional.

O texto diz que “se lançou o Pur, isto é, sortes” (3:7), para saber o dia em que o plano seria executado. Após isso, Hamã convence o rei Assuero a assinar um decreto autorizando o massacre dos judeus (3:8-10). Novamente, o rei permite que subalternos lhe digam o que fazer. E, nesse caso, ele dá o anel real a Hamã, e lhe diz: “Essa prata seja tua, como também esse povo, para fazeres dele o que melhor for de teu agrado” (3:11). Mais uma vez, Assuero é mostrado como “um caso do grande rei que não governa” (ACOSTA, 2018, p. 222).

A história enfatiza o extremismo e a desproporcionalidade do plano de Hamã. Matar alguém que se recusou a fazer um gesto já seria um exagero, mais ainda, matar toda uma nação por causa de uma única pessoa. Mas há um contexto histórico subjacente à narrativa: a antiga

inimizade entre amalequitas e benjamitas, desde o tempo de Saul e Agague. Mordecai pertence à família benjamita de Saul (2:5), e Hamã é descendente do rei amalequita Agague (3:1). Essa inimizade está explícita no texto, que descreve Hamã como “o inimigo dos judeus, filho de Hamedata, descendente de Agague” (3:10).

O decreto foi editado, traduzido para diversas línguas, e espalhado pelo império persa, “da Índia até a Etiópia” (ACOSTA, 2018, p. 222). No entanto, os leitores sabem o que Hamã não sabe: Ester é judia. Assim, a corte persa é retratada como ignorante, a ponto de editar um decreto que coloca, inadvertidamente, em risco a própria rainha.

O fato de anunciar o extermínio e dar um prazo para que ele aconteça também é curioso: os ameaçados poderiam fugir para salvar a vida. Aparentemente, Hamã pretende aterrorizar os judeus antes de matá-los, o que torna o seu plano menos eficaz. Na verdade, esse detalhe é o que garante o fracasso do seu plano, como ficará claro no decorrer da história – Ester terá tempo para elaborar uma estratégia de defesa.

6. Ester assume o Protagonismo

Na primeira metade da narrativa do livro, Mordecai toma as decisões, orienta que Ester esconda sua nacionalidade judaica (2:10), e a acompanha de perto (2:11). No começo da narrativa, Ester não tem o protagonismo, é obediente às orientações de Mordecai (2:20, 22), e sequer é mencionada no capítulo 3. Mas o capítulo 4 apresenta uma virada nesse roteiro. No começo do capítulo 4, Ester ainda ouve os conselhos de Mordecai, mas, então, assume a liderança. Ela passa a dar instruções a Mordecai, e planejar os atos a partir desse ponto.

A história retrata o crescimento e o desenvolvimento de Ester ao longo da narrativa. No começo do livro, Vasti e Ester são retratadas como meros ornamentos do rei Assuero. No final, ela assume o protagonismo ao criar um plano e executá-lo com sucesso.

O protótipo de mulher corajosa e eficaz já existe nos livros mais antigos da Bíblia Hebraica (Débora, Jael, Abigail, por exemplo). Porém, além de corajosa, Ester é apresentada como uma sábia (JONES, 1977, p. 177), que ultrapassa Mordecai nesse papel. No final, Ester não é apenas um ornamento, um objeto sexual, mas uma mulher corajosa e sábia.

Mordecai informa Ester do que está acontecendo e pede que ela interceda diante do rei, mesmo correndo risco de morrer:

Não imagines que, por estares na casa do rei, só tu escaparás entre todos os judeus. Porque, se de todo te calares agora, de outra parte se levantará para os judeus socorro e livramento, mas tu e a casa de teu pai perecereis; e quem sabe se para conjuntura como esta é que foste elevada a rainha?” (4:13-14).

Ester entra na presença do rei, o rei aceita sua visita e assegura a Ester que ela pode pedir qualquer coisa, até metade do seu reino (5:3). Ela então convida o rei e Hamã para um banquete. Estando ali, o rei repete a promessa de dar a ela o que quer que fosse, mesmo metade do reino (3:6). Ester então convida os dois para um segundo banquete, onde, então, ela revelará o pedido ao rei (3:8).

Ester está inflando o orgulho de Hamã, fazendo-o se sentir muito especial, a fim de impedir que ele continue sua conspiração contra o povo dela. Ao mesmo tempo, ela demonstra cautela, e atrasa a declaração de suas intenções diante do rei, a fim de encontrar o momento certo para derrotar o inimigo (BERLIN, 2001, p. 49).

O intervalo entre os dois banquetes cria um suspense na narrativa, mas também aponta para a sabedoria de Ester. Como diz Provérbios 25:15: “Com muita paciência pode-se convencer

a autoridade, e a língua branda quebra até ossos” (NVI). Enquanto isso, estrategicamente, ela mantém segredo a respeito de sua verdadeira identidade judaica (FOX, 2003, p. 53).

7. O *Plot Twist* Irônico da Narrativa

Hamã sai feliz do banquete e se depara com Mordecai na porta do palácio. Mordecai não esboça qualquer reverência diante de Hamã, e este vai furioso para casa. Diante de sua esposa e de seus amigos, Hamã conta vantagem, e se gloria de ser o único convidado de Ester, além do próprio rei. Mas reclama do impertinente Mordecai. Então sua esposa lhe dá uma sugestão: construir uma forca para Mordecai. O detalhe é que uma mulher é quem diz a Hamã o que fazer (ACOSTA, 2018, p. 225).

Na noite entre um banquete e outro, o rei Assuero não consegue dormir, então resolve passar o tempo lendo o livro de crônicas do reino. Ali ele se depara com o registro da conspiração dos eunucos, denunciada por Mordecai. Esse é o *plot twist* da narrativa, a “reviravolta inesperada no enredo de um filme ou série, que muda completamente o resultado final de uma história” (SIGNIFICADOS, 2020), pois é a partir daqui que Hamã começa a se dar mal.

Como Mordecai salvou a vida de Assuero, o rei se sente no dever de honrá-lo publicamente (Et 6:3). No mesmo instante, Hamã chega ao palácio para dizer ao rei que Mordecai seria enforcado. Antes que Hamã pudesse falar, Assuero lhe pergunta: “Que se fará ao homem a quem o rei deseja honrar?” (6:6). Pensando que o rei estava se referindo a ele, Hamã propõe que tal homem seja vestido com roupas de rei, e que desfile pelas ruas no cavalo real, usando a coroa real, com alguém gritando: “Assim se faz ao homem a quem o rei deseja honrar” (6:9).

O humor aqui está no fato de o leitor saber dos bastidores, o que está na mente de Assuero e de Hamã, mas nenhum dos dois sabe o que está na mente um do outro. É a “comédia de erros: uma personagem interpreta mal a intenção da outra” (ACOSTA, 2018, p. 226).

A cena adquire contornos ridículos quando o rei revela a Hamã que o homem a ser honrado é Mordecai, e que Hamã é quem deve providenciar o desfile e gritar publicamente a própria frase sugerida por ele. O plano sai todo do avesso, e o orgulhoso Hamã se torna o “instrumento para exaltar seu principal inimigo com a glorificação que ele esperava para si” (ACOSTA, 2018, p. 226). Hamã teve que honrar publicamente um judeu, do povo que ele queria massacrar. Ele não podia ser humilhado de uma forma pior a essa altura da narrativa.

Buscando apoio após a humilhação, Hamã vai, “angustiado e de cabeça coberta” (6:12), para casa, mas recebe palavras de desânimo da parte de sua esposa e de seus amigos: “Se Mordecai, perante o qual já começaste a cair, é da descendência dos judeus, não prevalecerás contra ele; antes, certamente, cairás diante dele” (6:13). Ele não sabe, mas essas palavras se cumprirão em breve, durante o banquete de Ester.

Ele sai dali diretamente para o banquete, onde Ester revela ao rei Assuero todo o plano de Hamã (7:3-6). Novamente, Assuero é retratado de maneira irônica: ele é o “rei de grandes domínios, que não domina nada” (ACOSTA, 2018, p. 227), a tal ponto de ter condenado sua própria esposa à morte sem saber. O rei, indignado, sai da sala e deixa Ester e Hamã sozinhos. E a situação de Hamã, que já estava ruim, fica ainda pior, pois ele se joga sobre a rainha implorando por sua vida. Então o rei volta à sala e se depara com uma cena comprometedor: Hamã “caído sobre o divã em que se achava Ester” (7:8). Então, diante dessa cena ambígua, disse o rei: “Acaso, teria ele querido forçar a rainha perante mim, na minha casa? Tendo o rei dito estas palavras, cobriram o rosto de Hamã” (7:8).

Informado de que Hamã havia construído uma forca perto da sua casa para executar Mordecai (mais uma coisa que o rei não sabia), Assuero ordena que enforcem Hamã nessa forca (7:9-10), e as Bíblias infantis contam essa parte da história. Claramente, “uma das chaves do relato de Ester é o revés” (ACOSTA, 2018, p. 228), pois tudo saiu ao contrário do que os maus planejaram.

Hamã caiu na própria armadilha: o rei mandou matá-lo e entregou seus bens a Ester. E um detalhe curioso é que Ester não intercedeu pela vida de Hamã e nem recusou receber seus bens (ACOSTA, 2018, p. 228). O texto justifica tudo o que aconteceu com Hamã com uma sentença: “porquanto intentara matar os judeus” (8:7).

A crítica contemporânea da ética representada na narrativa de Ester precisa levar em conta que o código moral da história é um código de honra: Ester e Mordecai são admirados pela lealdade ao seu povo, fazendo de tudo o que está ao seu alcance para resistir a um inimigo que busca a sua destruição, agindo apenas em legítima defesa (LANIAK, 2003, p. 182-183).

8. O Contragolpe de Ester

Agora Ester convence o rei a escrever outro decreto, dando autorização para que os judeus se defendam de qualquer ataque. O humor da situação está no fato que a narrativa acaba de relatar que os judeus já foram “capazes de se defender sozinhos, sem decreto e sem que o próprio rei nem seus amigos dessem conta do que estava se passando” (ACOSTA, 2018, p. 229). A narrativa continua levantando implicitamente perguntas incômodas (e engraçadas): o rei manda em seu reino? Os homens mandam em suas casas?

O plano de Hamã havia sido descrito com três verbos: “destruir” (*shamad*) (3:6); “sejam mortos” (*abad*) (3:9); “para que se destruíssem (*shamad*), matassem (*harag*) e aniquilassem de vez” (*abad*) (3:13). O massacre planejado por Hamã incluiria velhos, mulheres e crianças (3:13). Ironicamente, no final, Ester repete os mesmos três verbos quando denuncia ao rei o plano de Hamã (7:4). E os verbos são usados novamente quando o decreto é revertido a favor dos judeus (8:11; 9:12). Ou seja: *literalmente*, o mal planejado contra os judeus voltou-se contra os inimigos.

O prazo para que o decreto formulado por Hamã entrasse em vigor era de onze meses, e as datas são registradas com exatidão. A narração dos dois decretos é feita de maneira semelhante (compare 3:12-15 e 8:9-14 com 1:22), mas tiveram resultados diferentes. O primeiro decreto, o de Hamã, provocou perplexidade e confusão entre os moradores de Susã: “Então, o rei e Hamã se assentaram a beber, mas a cidade de Susã estava perplexa” (3:15).

O segundo decreto, favorável aos judeus, provocou reação diferente:

Em cada província e em cada cidade, onde quer que chegasse o decreto do rei, havia alegria e júbilo entre os judeus, com banquetes e festas. Muitos que pertenciam a outros povos do reino tornaram-se judeus, porque o temor dos judeus tinha se apoderado deles (8:17).

A descrição do segundo decreto inclui mais povos e mais detalhes. O dia que era para ser um dia de morte e extermínio dos judeus se transformou num dia de honra para Mordecai, e banquete e celebração para todos os judeus (8:15-17).

Quando o rei explica a Ester que nada escrito em nome do rei e selado com seu anel pode ser revogado (8:8), há uma ironia. Essa explicação seria desnecessária para alguém da corte real, especialmente para uma rainha tão próxima de um alto funcionário como Mordecai. Portanto, o rei está mudando um decreto real (e nenhum dos dois decretos foi feito *realmente*

por ele!) ao mesmo tempo em que explica que tais decretos são imutáveis. Há aqui um forte ingrediente de ironia e humor (JONES, 1977, p. 180).

Também há um exagero no relato do segundo decreto. Estritamente, ele apenas dá aos judeus “o direito de reunir-se e de proteger-se, de destruir, matar e aniquilar qualquer força armada de qualquer povo ou província que os ameaçasse, a eles, suas mulheres e seus filhos, e de saquear os bens dos seus inimigos” (8:11). Aparentemente, se ninguém atacasse os judeus, nenhuma morte ocorreria. Quem seria tolo de querer cumprir o decreto de Hamã sabendo desse segundo decreto?

Apesar disso, oitocentas pessoas de Susã (9:6, 16) e setenta e cinco mil de outras cidades arriscaram cumprir o primeiro decreto, mesmo sabendo do segundo. Exagero? Hipérbole? Certamente, o autor da narrativa quer provocar alguma reação nos leitores que se deparam com o grande rei Assuero tendo que se alegrar por tantos de seus próprios súditos terem sido mortos.

O verso 12 repete a informação:

que disse à rainha Ester: "Os judeus mataram e destruíram quinhentos homens e os dez filhos de Hamã na cidadela de Susã. Que terão feito nas outras províncias do império? Agora, diga qual é o seu pedido, e você será atendida. Tem ainda algum desejo? Este lhe será concedido" (9:12)

Após a matança inicial, Ester ainda exigiu mais: “Se bem parecer ao rei, conceda-se aos judeus que se acham em Susã que também façam, amanhã, segundo o edito de hoje e dependurem em forca os cadáveres dos dez filhos de Hamã” (9:12-13).

9. Vingança ou Juízo Divino?

O pedido de Ester pode sugerir um espírito de vingança, especialmente o pedido para enforcar os filhos mortos de Hamã. Talvez os judeus temessem que os inimigos que sobreviveram ao primeiro dia pudessem se organizar e contra-atacar. Isso tornaria o segundo massacre um ato *preventivo* de “legítima defesa”. Enforcar os filhos de Hamã publicamente pode ter sido uma medida para lançar medo no coração dos inimigos. No entanto, todas essas explicações ficam no campo da especulação, já que o texto não explica. Assim, é difícil julgar a moralidade de Ester com base nesses fatos.

Às vezes é fácil impor opiniões culturais de hoje ao texto bíblico, e avaliar as atitudes de Ester e Mordecai como se fossem cidadãos do século XXI. Leitores contemporâneos precisam fazer uma pergunta sincera: o que eu faria se estivesse no lugar de Ester ou Mordecai? É necessário entrar na realidade da situação deles, e refletir cuidadosamente sobre quais opções Ester e Mordecai realmente tinham diante da ameaça iminente de extermínio do seu povo.

Mas, a Bíblia Hebraica é consistente ao apresentar essa ética, especialmente nas tradições de conquista: ameaçar o povo escolhido de Deus sempre traz o juízo divino sobre os opressores, e tal juízo que pode assumir a forma de intervenção divina sobrenatural ou pode ser humanamente executado, especialmente pelos exércitos de Israel (LANIAK, 2003, p. 183).

A promessa de Deus a Abraão, no livro de Gênesis, foi de que Ele abençoaria aqueles que o abençoassem e amaldiçoaria aqueles que o amaldiçoassem (Gn 12:3). A mesma promessa que Deus fez a Abraão é vista operando fielmente nas histórias de Israel, e no livro de Ester.

10. Considerações Finais

No final do livro, o mesmo rei, que no início do livro havia promulgado um decreto segundo o qual todos os homens do reino deveriam ser obedecidos por suas mulheres, agora está “obedecendo” sua esposa, sem consultar os sábios, as leis ou os livros de crônicas do reino. Assim, o relato já começa mostrando como “o rei é inocente e quão ridículas são as leis dos medos e persas, supostamente inquestionáveis” (ACOSTA, 2018, p. 210). No final da história, cumpre-se a vontade de uma mulher. O império persa agora está recebendo as ordens que Ester e Mordecai “escreveram, com toda a autoridade” (Et 9:29), e o capítulo 9 termina com “o mandado de Ester” (9:32).

Após a matança dos inimigos, os judeus fazem uma grande festa, e a tristeza se torna em grande alegria, instituindo assim a celebração anual da festa de *Purim*:

como os dias em que os judeus tiveram sossego dos seus inimigos, e o mês que se lhes mudou de tristeza em alegria, e de luto em dia de festa; para que os fizessem dias de banquetes e de alegria, e de mandarem porções dos banquetes uns aos outros, e dádivas aos pobres (9:22).

O livro de Ester frequentemente recebe críticas por causa do massacre dos inimigos dos judeus (JONES, 1977, p. 177-178), mas as obras infantis não mencionam ou enfatizam essa parte da história. No entanto, a maior parte dessas obras infantis destacam o fato de Hamã ter sido enforcado na própria forca que fez para Mordecai (7:10). E isso sim é contado com um tom de ironia.

Seria possível contar a narrativa de Ester para as crianças sem omitir o massacre final? Não contamos às crianças a história do Êxodo, com a morte dos primogênitos, e o afogamento de Faraó e seu exército? Não seria útil explorar o massacre final como juízo divino em favor de seu povo?

De fato, é possível detectar algum nacionalismo no livro, mas é necessário também destacar o aspecto humorístico da narrativa, mesmo em meio a tantas ameaças e mortes. Como se vê, Ester “é um relato cheio de humor” (ACOSTA, 2018, p. 209), mas, será que esse aspecto humorístico da história é captado pelas crianças? Ele pode ser explorado por adultos interessados no desenvolvimento moral e espiritual da criança? Pesquisas posteriores poderiam verificar isso. Mas, de forma seminal, a pesquisa realizada por esta pesquisadora com a narrativa de Ester em grupos de discussão com crianças detectou sinais de que elas percebem sim os aspectos humorísticos da história, bem como diversos dilemas morais.

O fato é que a narrativa de Ester é uma história muito rica, que permite muitas reflexões úteis ao desenvolvimento moral e espiritual, podendo ser analisada a partir de diferentes pontos de vista, e, inclusive, encenada e contada de acordo com o ponto de vista de qualquer outro personagem.

Referências

ACOSTA, Milton. **O humor no Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2018.

BERLIN, Adele. **The JPS Bible Commentary Esther**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001.

- BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos Contos de Fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- CARRUTHERS, Jo. Esther Through Centuries. **Blackwell Bible Commentaries**. Malden: Blackwell, 2008.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.
- FOWLER, James W. **Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- FOX, Michael V. **Character and Ideology in the Book of Esther**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- FOX, Michael V. Three Esthers. In: GREENSPOON, Leonard; CRAWFORD, Sidnie White. (eds.). **The Book of Esther in Modern Day Research**. Journal for the Studies of the Old Testament Supplement Series 380. London: T&T Clark International, 2003.
- JOBES, Karen H. Esther. **The NIV Application Commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- JONES, Bruce William. Two misconceptions about the Book of Esther. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 39, n. 2, p. 171–181, 1977. Disponível em: <www.jstor.org/stable/43714268>. Acesso em: 12 Jun. 2020.
- KOHLBERG, Lawrence. **Essays on moral development. Volume 1: The philosophy of moral development**. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- KOHLBERG, Lawrence. **Essays on Moral Development. Volume 2**. New York: Harper & Row, 1984.
- LANIAK, Timothy S. Esther. In: ALLEN, Leslie C.; LANIAK, Timothy S. (eds.). **Ezra, Nehemiah, Esther**. New International Biblical Commentary. Peabody: Hendrickson Publishers, 2003.
- MACHADO, Ana Maria. **Como e por que ler os clássicos universais desde cedo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- PATON, Lewis Bayles. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther**. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- PIAGET, Jean. **O juízo moral na criança**. São Paulo: Summus, 1994.
- SIGNIFICADOS. **O que é um plot twist?**. Disponível em: <<https://bit.ly/2WONx6E>>. Acesso em: 23 jul. 2020
- TATAR, Maria. **Contos de Fadas: Edição comentada e Ilustrada**. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2013.

TEOLOGIA
em revista



FAP